

PENSAR EN MÉXICO SIN MÉXICO: DEL PARADIGMA INTELECTUAL *CRIOLLO*
NACIONAL A LA RE-ESCRITURA SUBALTERNA DE LA MIGRACIÓN FEMENINA
MEXICANA EN ESTADOS UNIDOS

Francisco Laguna Correa

A dissertation submitted to the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Romance Studies (Spanish).

Chapel Hill
2016

Approved by:

Juan Carlos González Espitia

Jerome Branche

Christopher Conway

Emilio del Valle Escalante

Oswaldo Estrada

© 2016
Francisco Laguna Correa
ALL RIGHTS RESERVED

ABSTRACT

FRANCISCO LAGUNA CORREA: *Pensar en México sin México: del paradigma intelectual criollo nacional a la re-escritura subalterna de la migración femenina mexicana en Estados Unidos*

(Under the direction of Dr. Juan Carlos González Espitia)

This dissertation proposes an analysis, from a subaltern studies approach, of representative texts within the category of “creole intellectual” and “creole reason.” Chapter one establishes the notion of “social justice” as the intellectual motivation of this project. Chapter two formulates a subaltern theoretical framework that challenges the notions of “national culture” and the “literary field” in Mexico. Chapter three poses a cognitive approach to the personal archive or *carnero* of creole-mexican Lucas Alamán. Chapter four interrogates the biographical historiography of cultural icon of Mexican literature Ignacio Manuel Altamirano. Chapter five presents an interdisciplinary approach to the social context of production of the novel *Perico* (1885) by Arcadio Zentella. Chapter six presents the types of “Mexican people” formulated from the “creole reason” of intellectuals Antonio Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Roger Bartra, and Pedro Ángel Palou. Chapter seven suggests that the Mexican State regulated the ideological content of Mexican film by presenting the case of famous wrestler and film icon El Santo. Chapter eight is a study of the Mexican social novel and its intersection with early Chicano literature. The notion of “creole reason” is inscribed in the project of interrogating the centrality

and canonicity of creole intellectual productions that have given ethnic and intellectual legitimacy to the hegemonic idea of national culture. The dissertation, hence, seeks to study and criticize a Mexican intellectual tradition that imagined creole intellectuals as superior to other national collectivities, such as indigenous, afro-mexican, mestizo groups, and Mexican immigrants in the United States. I define “creole reason” as a historical and ontological narrative expression that places the national “other” in the intellectual margins of the nation state. In these terms, the dissertation is focused on the study of creole intellectuals and their cultural production, from XIX-century creole Lucas Alamán to XXI-century creole Roger Bartra, as evidence of the systemic intellectual discrimination that has shaped intellectual history in Mexico. This study is thus focused on intellectual manifestations that challenge the notion of creole intellectual and creole reason as dystopic nation-building ideologies that have systematically segregated the majority of the nation based on ethnic, class, and historical origins.

con amor

a María Teresa Correa Chávez y a Francisco Laguna Quintal, mis padres, por todo su trabajo y el amor constante que nos han prodigado. Cada vez que siento el imperioso deseo de volver al centro de la tierra sé que ustedes están ahí

y

a Leonel Dax Laguna Correa, mi hermano, sólo tú comprendes cuando “je suis avalée par le fleuve trop grand, par le ciel trop haut, par les fleurs trop fragiles, par les papillons trop craintifs, par le visage trop beau de ma mère” —Réjean Ducharme. Un día volveremos a ver el mundo desde el cielo, como cuando mirábamos la noche umbrosa de Ferrocarril de Cintura desde la azotea de nuestro nido de tabiques rojos.

AGRADECIMIENTOS/ACKNOWLEDGMENT

My heart would not be enough to thank Tessa Claire for her loving intellectual support; her constant input and love helped me to think about the “subaltern” as a notion that should be expressed beyond these pages. También agradezco a mi director de estudios y de tesis, Juan Carlos González Espitia, por su paciente amistad, que en todos los sentidos ha mejorado este proyecto de tesis doctoral y mi experiencia intelectual en UNC. I thank my friend Tahsin Kabir, *my roommate* in Chapel Hill, without his friendship I would have disappeared and this dissertation would not exist. Agradezco a Chris Conway por su amistad y constante motivación; a Chris debo mi pasión por los archivos. I thank Angie Cruz, Shalini Puri, and Fiona Cheong for their encouragement and mentorship: their words and teachings have been constant vital incentives. I thank professor Jerome Branche for his mentorship and his encouragement to claim for intellectual equality for us “the wretched of the Earth”. Mi sincero agradecimiento también a Emilio del Valle Escalante: no hubiera “llegado” a Abya Yala sin su mediación intelectual. I also thank Beatriz Riefkohl Muñiz, and the generous support of the Institute for the Study of the Americas at UNC (which supported my research endeavors throughout the three years that I spent in North Carolina), The Buchan Excellence Fund (which allowed me to spend time in the private archives of the Centro de Estudios de Historia de México-CARSO), The Mellon

Foundation (which financed various conference presentations within the United States), The Tinker Foundation (which allowed me to carry out archival research at the Archivo General de la Nación in México City), and Dr. Philippa Carter and The Dietrich School of Arts & Sciences at the University of Pittsburgh for granting me the generous K. Leroy Irvis Fellowship (which has allowed me to devote time and meditation to writing). Last but not least, I thank my friend Kamari Daniels, professor Stephen L. Carr, Dan, and Bukowski.

TABLA DE CONTENIDO

Capítulo	Nota preliminar: ¿detective salvaje?	xiii
UNO	INTRODUCCIÓN	
	El centro del universo	1
	<i>La justicia social</i> como germen intelectual	9
	Angustia, biopolítica y subalternidad en México: elementos básicos para una teoría de la discriminación en Occidente	13
	Tesis doctoral, instrucciones de uso	15
	Relación de los capítulos de esta tesis	19
DOS	POSICIONAMIENTO CRÍTICO DESDE LA SUBALTERNIDAD & HEGEMONÍA DE LA CORRUPCIÓN	
	Posicionamiento crítico desde la subalternidad	25
	¿Intelectuales o burócratas de la cultura?	39
	El giro neoliberal en la cultura “nacional”	40
	El “campo literario” en México	44
	¿Hegemonía <i>criolla</i> de la corrupción?	54
TRES	ACERCAMIENTOS COGNITIVOS A LA IMAGINACIÓN POLÍTICA DE LUCAS ALAMÁN: ESTABLECIMIENTO DE LA NACIÓN CRIOLLO-MEXICANA	
	Introducción	64
	El <i>carnero</i> de Lucas Alamán	76

CUATRO	PERSONALIDADES FUNDACIONALES DE LA CULTURA CRIOLLA “NACIONAL”: DE LA HISTORIOGRAFÍA BIOGRÁFICA DE IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO A LA NOVELA MEXICANA DEL SIGLO XIX	
	Introducción	89
	¿ <i>Ficciones fundacionales</i> o personalidades fundacionales?	99
	<i>Ficciones fundacionales</i> en la segunda mitad del siglo XIX	103
CINCO	REALIDADES REGIONALES FUNDACIONALES: <i>PERICO</i> (1885) DE ARCADIO ZENTELLA COMO DENUNCIA DE LA ESCLAVITUD EN TABASCO DURANTE EL PORFIRIATO	
	<i>Realidades fundacionales</i>	116
	En busca de la tierra	125
	El valor de la tierra dentro del marco de la “modernización” agraria	134
	Entre el peonaje y la esclavitud	150
	La persistencia de <i>Perico</i> como un proyecto de liberación	164
SEIS	DISTORSIONES Y ENCUBRIMIENTOS INTELECTUALES DEL CRIOLLO-MEXICANO: LOS TIPOS DE “MEXICANO” QUE EL INTELECTUAL CRIOLLO-MEXICANO HA <i>IMAGINADO</i> PARA DESPUÉS DESPLAZARLOS A LA MARGINALIDAD INTELECTUAL	
	El <i>intelectual criollo</i> en México	173
	Distorsión y encubrimiento ideológicos	188
	Límites ontológicos e intelectuales del <i>mexicano</i> : ¿ser o no ser?	190
SIETE	SUPERHÉROES <i>QUEER</i> EN EL CINE MEXICANO DE TERROR: <i>EL SANTO</i> (EL ENMASCARADO DE PLATA) COMO ÍCONO DE MEDIACIÓN Y DOMINACIÓN ESTATAL	
	Un dúo invencible: Santo-PRI	212
	El “Estado” cinematográfico en México	221
	De la historieta a la versión cinematográfica de El Santo	224
	Entonces, ¿es El Santo un superhéroe <i>queer</i> ?	236
	Conclusión: hacia un post-mexicanismo en el imaginario chicano	251

OCHO	DE <i>BRACEROS</i> A “BABY CARRIERS”, O, ¿LA EDUCACIÓN SE MAMA?	
	Introducción	255
	La novela social chicana y trans-mexicana	261
NUEVE	CONCLUSIONES	
	Utopía, belleza irrenunciable	270
	OBRAS CITADAS	276

ÍNDICE DE IMÁGENES

FIGURA 1.	Centro de la Ciudad de México.....	34
FIGURA 2.	Quince sustantivos más recurrentes en el <i>carnero</i> de Lucas Alamán.....	78
FIGURA 3.	Sustantivos más recurrentes en el <i>carnero</i> de Lucas Alamán.....	78
FIGURA 4.	Sustantivos en orden de tamaño según recurrencia en el <i>carnero</i> de Lucas Alamán.....	79
FIGURA 5.	Circulación de intereses de poder.....	92
FIGURA 6.	Novelas publicadas en México entre 1857-1901.....	112
FIGURA 7.	Mapa de relaciones interpersonales e institucionales entre los autores canónicos mexicanos del siglo XIX.....	113

Independientemente de nuestras intenciones, escribimos *para* quien sabe leer.

Diría más: si escribimos poemas, escribimos para quien *sabe* leer poesía, y si escribimos ensayos filosóficos escribimos para (autodidactas o universitarios) filo-filósofos. Y lo hacemos en un mundo en el que la mayoría no puede leer, no digamos periódicos, sino los letreros que indican que está prohibido continuar el camino porque ahí comienza *otra* propiedad privada. Este es un hecho real. Agravado porque nosotros mismos, los escritores y artistas, somos productos de la sociedad burguesa.

Roque Dalton en *El intelectual y la sociedad*.

One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds and intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the ‘arts’ of civilization. By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself.

Linda Tuhiwai Smith en *Decolonizing Methodologies*.

The student has become accustomed first to receiving his main ideas without question; then to being indifferent to them... In this state he has accepted the idea that he is an ant, not a human being. He has become impotent, and quite pliable.

This state of things has gone on long enough already.

Ezra Pound en “Provincialism the Enemy”.

Nota preliminar: ¿detective salvaje?

Gran parte de *Los detectives salvajes* (1998) de Roberto Bolaño transcurre en los diarios del estudiante de derecho Juan García Madero, quien en la búsqueda de *su* vocación literaria termina en la frontera norte de México. No voy a analizar la obra de Bolaño aquí, desde hace varios años renuncié a leer *Los detectives salvajes* a través del lente académico. Mi actitud ante la obra bolañiana, por el contrario, reside en una suspicacia afianzada en mis propias actividades literarias. Muchos críticos y escritores neoliberales —Jorge Volpi, por ejemplo— han afirmado que Bolaño fue el último escritor latinoamericano en el sentido continental de la expresión. Hay incluso quien mira la obra del *chileno-mexicano-inmigrante sudaca-en Europa* (un escritor latinoamericano, a fin de cuentas) con antipatía o indiferencia. Se ha dicho que no habrá otro Bolaño, y muchos se persignan y ruegan que así sea: “amén”, murmuran. En estas afirmaciones con respecto a la *latinoamericanidad* e *irrepetibilidad* de Roberto Bolaño, de su obra, me parece que hay varios resquemores —y resentimientos— camuflados tras el visillo de la admiración. Bolaño se convirtió en un inmigrante latinoamericano que, además de escribir, se dedicó a sobrevivir en Europa y Estados Unidos, en regiones mal llamadas El Primer Mundo, donde además de dibujar sus torrentes novelescos buscaba trabajos temporales y modos *sui generis* de supervivencia. El éxito de Bolaño, quizás porque sugiere la plausibilidad del sueño literario latinoamericano (acentuado con el llamado *Boom* que encabezaron autores de clases medias-altas como Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Julio Cortázar, José Donoso, Borges incluso, entre otros), estableció que no era indispensable proceder de una clase acomodada para forjar una obra, es decir, una forma de imaginar la “nación grande” desde un enfoque de clase media-

baja o clase trabajadora. La afirmación de oráculos, como el de Vopi y otros autores *hipercanónicos* de las élites latinoamericanas, de que no habrá otro Roberto Bolaño apunta, en realidad, a su deseo de redefinir el territorio de la imaginación literaria como un espacio imaginado desde las experiencias vitales de las clases intelectuales que en América Latina se han acostumbrado a imaginar el continente americano desde sus privilegios históricos. Bolaño despertó la imaginación literaria de miles de jóvenes provenientes de clases trabajadoras y clases desempleadas que vieron en la escritura, como el autor de *Los detectives salvajes* demostró, un medio de convivencia y sociabilidad, de unidad ideológica para oponer planteamientos alternativos a las *imaginaciones* literarias nacionales dominantes. Igual que García Madero, he terminado incluso más allá de la frontera norte de México. Este no es el lugar adecuado para formular una síntesis de mi experiencia migratoria personal. Sólo me gustaría anticipar que esta *tesis doctoral*, genéricamente llamada de ese modo, es el resultado intelectual de una extensa serie de calamidades personales. Como en el caso de Bolaño, el desempleo, las deudas, los problemas de salud, las diferencias en mi forma de sociabilizar con clases privilegiadas —mi paso por esas instituciones burguesas llamadas universidades me ha impuesto la histórica tarea de intentar comprender el privilegio, incluso lingüístico, de las clases intelectuales—, la escritura literaria, las migraciones transatlánticas en busca del famoso “mejor futuro”, todo esto forma parte de una experiencia vital que, de forma fragmentaria, he articulado en este documento que tiene el propósito de granjearme el pomposo título académico de *doctor*. Igual que Bolaño y su personaje de *ficción* García Madero, he intentado subrayar que entre los súbditos intelectuales del canon mexicano y los “poetas campesinos” hay un histórico rencor insoluble. Quede esta *tesis doctoral* como la memoria de un “ñero” de Tepito que aprendió a leer y escribir a base de trabajo y endeudamiento. Este es el testimonio cifrado de un estudiante *acasillado* que no ha

logrado asimilarse a los privilegios que según los estudios traen consigo: *mi tesis doctoral* pretende subrayar la desigualdad y la discriminación que también se lleva acabo, como un modo sistémico de sociabilidad, dentro de ese club intelectual llamado Academia.

CAPÍTULO UNO

INTRODUCCIÓN

El centro del universo

Hay un pasaje, justo al inicio de la tercera parte, en *Relativity. The Special and the General Theory* (1905) que me parece de una reflexiva belleza en cuanto que, a partir de la exposición de la mecánica clásica de los astros, Albert Einstein ilumina ciertos recovecos celestiales que sugieren claves para la comprensión del espacio y el tiempo cósmicos, y, pese a nuestra insignificancia en relación con las estrellas y el infinito, también nos permite vislumbrar acaso un destello del discernimiento social humano. Einstein, primero, expone que para el astrónomo Hugo von Seeliger “as regards space (and time) the universe is infinite”, esto supone que “however far we might travel through space, we should find everywhere an attenuated swarm of fixed stars of approximately the same kind of density”. Einstein después hace referencia a la teoría del universo de Isaac Newton, quien, nos dice Einstein, pensaba que el universo debía tener un centro donde las estrellas, en relación con su proximidad con este centro, tienen más densidad, y, por ende, parecen irradiar más luz. Newton, prosigue Einstein, creía que a medida que el espacio se aleja del centro del universo se convierte en una región infinita poblada de vacío, lo que sugiere, según Newton, que “the stellar universe ought to be a finite island in the infinite ocean of space”. Para Einstein, la teoría del universo de Newton no parece satisfactoria porque sugiere que “the light emitted by the stars and also individual stars of the stellar system are perpetually passing out into infinite space, never to return, and without ever again coming

into interaction with other objects of nature”. Einstein, como corolario, nos dice que la teoría del universo de Newton, donde hay un centro y la materia es finita, implica que el universo está destinado a empobrecerse gradual y sistemáticamente. Me parece que en la teoría del universo de Newton, del modo que Einstein la dibuja con sus palabras, radica también una forma de concebir la sociedad y el conocimiento, y, aún más, de enfocar las meditaciones cuyo objeto de estudio es la literatura. Las teorías literarias canónicas, como, por ejemplo, las concernientes al “campo literario” o al Canon Occidental, sugieren que siempre hay un centro donde es posible hallar los “astros” más brillantes y que a medida que nos alejamos de ese centro sólo hallaremos oscuridad. Por el contrario, en el espíritu del astrónomo Seeliger, podríamos suprimir la idea de un centro-canónico a favor de una visión más igualitaria, quizás uniforme, de la distribución de los astros —y su inmanente luz— en el universo social. Sin embargo, recordamos a Newton y no a Seeliger, y bajo esta influencia intelectual buscamos el centro del universo como si, en efecto, ahí se concentrara la abundancia luminosa. Menciono este pasaje de *Relativity* de Einstein porque a lo largo de este estudio enfoco algunos de los “astros” ubicados en el centro de la cultura nacional mexicana con el propósito de desmenuzar la naturaleza de sus brillos y sus opacidades; se trata, como es de esperarse de un ser humano más proclive a la teoría de Seeliger que a la de Newton, de una polémica en forma de tesis doctoral.

Según el historiador Carlos Martínez Assad, Edmundo O’Gorman “dijo que en México no sabemos polemizar” (*Sentimientos* 72). No he logrado hallar la cita directa donde, en efecto, O’Gorman hace tal afirmación. Martínez Assad menciona esto al paso, como una simple anécdota que le permite hacer referencia a las contribuciones que la “nueva historiografía” ha producido en México en relación con las interpretaciones regionales de la Revolución Mexicana de 1910. Martínez Assad desde el discurso histórico, igual que Claudio Lomnitz desde la

antropología social (ver, por ejemplo, *La salida del laberinto*), pone en práctica, más que un método analítico, una forma de mirar desde su disciplina hacia las evidencias intelectuales que han sustentado los pilares culturales e históricos de la nación mexicana. La emergencia, aunque aislada, de los “estudios regionales” durante los últimos años ha intentado, como sugiere Martínez Assad, polemizar en torno a los resultados críticos de la investigación centralista que mira hacia las *regiones intelectuales* como re-productoras de la organización y el pensamiento emanado desde los centros urbanos nacionales, que, si somos sinceros, son más bien pocos y de fácil delimitación. En los estudios literarios producidos en o hacia México, este enfoque regionalista ha tenido poca difusión, quizás porque el estudio de la literatura de cierta manera aguarda, con ansiedad metodológica, los “adelantos” generados en otras disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología, la sociología y la historia. ¿Cuál es el resultado en los estudios literarios de la aplicación de un enfoque regionalista que, sin dejar de mirar hacia las regiones —es decir lejos del centro—, polemice o intente articular una polémica con los enfoques *hipercanónicos* que hoy en día dominan los enfoques literarios y culturales en México? Esta tesis doctoral, desde diferentes visiones epistemológicas y antropológicas, intenta poner en práctica una actitud metodológica e intelectual que responda a esta interrogante.

El giro regionalista propuesto por Martínez Assad puede producir polémicas constructivas también al nivel ontológico y socio-intelectual. Estudios recientes en torno al mestizaje y al post-mestizaje como *El fracaso del mestizo* (2014) de Pedro Ángel Palou y *La jaula de la melancolía* (1987) de Roger Bartra han intentado ocuparse del tema desde una postura criolla en la que identifico cierta “ansiedad de influencia” criollizante. En el caso del estudio de Palou, el autor se remite a evidencias cinematográficas y literarias canónicas donde el mestizo es re-presentado, desde la imaginación criolla, como un sujeto nacional confinado a la

intrascendencia política y económica. Bartra, por su parte, desgaja algunos de los lugares comunes de la cultura canónica nacional, como la Revolución Mexicana y los tropos identitarios producidos por la *intelligentsia* criolla desde la literatura y la ensayística, para después proponer que el “mexicano”, es decir los sujetos nacionales no-criollos, “no tiene sentido... pero tiene sentimientos” (79). En esta anulación histórica, donde el Sujeto Subalterno mexicano no es planteado desde su condición colectiva, me parece que hay el germen de un atisbo, tal vez tenue o quizás incluso severo, de una postura neo-conservadora donde el blanqueamiento intelectual es la norma al interior del campo intelectual mexicano. Partiendo desde figuras históricas como Benito Juárez y Porfirio Díaz, y atravesando por la producción intelectual de pensadores como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Octavio Paz, y ahora Palou y Bartra, en México se predica una demonización y anulación sistémica de las perspectivas intelectuales que parten de la alteridad o la subalternidad precisamente porque planteamientos críticos de esta naturaleza deben, como deber ético intelectual, señalar hacia la *razón criolla* como el eje ideológico —asumido como razón estatal con el establecimiento institucional del PRI— que ha orientado las meditaciones sociales en torno a la cultura nacional.

En la Nueva España (1535-1821), *criollo* era el término colonial empleado para hacer referencia a las personas de origen europeo nacidas en el continente americano. La historiografía canónica ha establecido que los *criollos* fueron el grupo social que comenzó a forjar una identidad latinoamericana y luchó por la Independencia de las colonias españolas en América. Con la consumación de las Independencias, los *criollos* conformaron el grupo social que lideró la organización de las nuevas repúblicas latinoamericanas. Anthony Higgings, en *Constructing the Criollo Archive*, sugiere que “criollo was often predicated on the suppression of one’s mixed racial background” (ix). A lo largo de este estudio, empleo el término *criollo-mexicano* para

hacer referencia a los colectivos mexicanos que durante el siglo XIX y hasta nuestros días han suprimido o rechazado, desde diferentes estrategias intelectuales, el valor ontológico de las colectividades subalternas mexicanas, como las comunidades indígenas, las clases trabajadoras y los migrantes mexicanos en Estados Unidos. El término *razón criolla* surge, entonces, como un modo de comprender la vida asentado en principios intelectuales que reclaman el acceso a la autoridad y el poder nacionales con base en privilegios históricos de clase y origen étnico.

El contenido de este estudio, asimismo, implicó un posicionamiento de polémico diálogo interrogante frente a *Naciones intelectuales* (2009) de Ignacio Sánchez Prado, cuyo borrador fue su tesis doctoral, titulada “Naciones intelectuales: la modernidad literaria mexicana de la constitución a la frontera (1917-2000)”, que defendió en 2006 en la Universidad de Pittsburgh. He estudiado la tesis doctoral de Sánchez Prado, entre otras tesis doctorales, con el propósito de proponer mi propia tesis dentro de lo que podríamos llamar el género de las tesis doctorales. La tesis de Sánchez Prado surge, por un lado, como un discurso que pretende trastocar los planteamientos ideológicos nacionalistas producidos dentro del PRI, es decir, desde el centro. Por otro lado, Sánchez Prado no opta por una visión “regionalista”, o alejada del centro, sino que enmarca su análisis en lo que podríamos llamar, parafraseando a Carlos Monsiváis, *lo marginal —intelectual— en el centro*. En su tesis, Sánchez Prado se pregunta si “es posible comprender a intelectuales que piensan la nación más allá del nacionalismo como figuras que no necesariamente se articulan a las redes imaginarias del poder político y que, más aún, ofrecen “salidas al laberinto” más allá de la exaltación de lo regional” (*Tesis doctoral* 3). El resultado del estudio de Sánchez Prado es un enfoque *hipercanónico*, que sin alejarse del centro —o el canon cultural mexicano— busca intersticios que le permiten reforzar la influencia canónica de intelectuales como Alfonso Reyes, Juan Rulfo, José Gaos, José Revueltas y Octavio Paz, entre

otros, que sin ejercer de forma orgánica su afiliación al PRI re-producen una visión —criolla— de la cultura nacional desde sus privilegios intelectuales históricos.

Entre los miembros del comité de defensa de Sánchez Prado figuraba el crítico Joshua Lund, quien en 2012 publicó la sociocrítica *Mestizo State: Reading Race in Modern Mexico*. En este estudio, Lund propone una agenda crítica que reflexione en torno al proyecto ideológico y nacionalista del mestizaje, cuyo ápice, sugiere Lund, puede apreciarse en “José Vasconcelo’s megalomaniacal thesis about the ‘cosmic race,’ which placed Mexico’s mestizo identity at the leading edge of the emergence of a universal antiracial (or hyperracial) race to come” (X). Lund reconoce tres corrientes intelectuales dominantes en los proyectos raciales en México:

First are the studies that contemplate the relation between the rise of mestizo identity and the role of indigenous communities in the construction of this historical narrative... Second is the more critical and denunciatory project of interrogating the limits of the alleged inclusivity of the cosmic race model of racialization, especially as it pertains to the nation-form... Third, and until very recently at the margins of these two more prominent projects, are the efforts around uncovering the usually veiled history of the African presence in the formation of modern Mexico (X-XI).

El estudio de Lund sugiere que el Estado mexicano, apoyado por las ideologías irradiadas desde el “campo literario”, construyó un sujeto nacional ideal —el mestizo— que catalizaba los modos de ser y vivir nacionales sancionados por el Estado blanqueador —o modernizador— mexicano. Sánchez Prado y Lund privilegian el análisis, por costumbre quizás disciplinaria, de la

producción intelectual y literaria de personalidades *criollas* (y valga aquí el anacronismo del término “criollo” como un atisbo de polemizar con estos autores). La ideología del mestizaje, como principio racial nacional, surgió como una medida intelectual criolla en contra de colectividades subalternas nacionales que durante la colonia habían sido atenuadas ontológicamente y sujetas a la razón discriminatoria colonial. Con el advenimiento constitucional de la Independencia, el criollo asumió la misión “forjadora de nación” que durante el período colonial había sido formulada por parte de la metrópolis, por el contrario, como una misión “supresora de nación”. El siglo XIX mexicano puede ser caracterizado como el siglo de la hacienda, es decir, como un período cuasi feudal de “pre-modernización” donde el criollo, justificado por las ideologías liberales de su tiempo, fungía como señor feudal “forjador de nación” a base de la explotación y la disolución ontológica de colectividades indígenas, afro-mexicanas y las clases trabajadoras marginales de los mayores centros urbanos. A propósito de la ideología del mestizaje en México, Joshua Lund sugiere que “is surprising to learn that philosophical and analitical reflection on the topic is so remarkably narrow” (X). En este sentido, los estudios del criollo y el criollismo en México, entendidos desde los procesos sociales y las dinámicas intelectuales que protagonizan, son casi inexistentes. Este vacío con respecto a la formulación social, política, económica y ontológica del “criollo-mexicano” puede ser comprendida desde el planteamiento que Gayatri Chakravorty Spivak expone en la revisión de su influyente ensayo “Can the Subaltern Speak?”:

The intellectuals, who are neither of these S/subjects [Subaltern subjects], become transparent in the relay race, for they merely report on the non-represented subject and analyze (without analyzing) the workings of (the unnamed Subject irreducibly presupposed by) power

and desire. The produced “transparency” marks the place of “interest”; it is maintained by vehement denegation: “Now this role or referee, judge and universal witness is one which I absolutely refuse to adopt”. One responsibility of the critic might be to read and write so that the impossibility of such interested individualistic refusals of the institutional privileges of power bestowed on the subject is taken seriously... This S/subject, curiously sewn together into a transparency by denegations, belongs to the exploiters’ side of the international division of labor (34-5).

El *unnamed subject presupposed by power and desire* que Spivak menciona surge, en el caso específico de su ensayo, como la figura histórica del campesino que, debido a su injerencia política y social nula, tiene que asumir la razón estatal patriarcal, materializada en el parlamento o la personalidad de un emperador, como la única posibilidad de ser representado más allá de su circunstancia social subalterna. Spivak incluso afirma que: “Historical tradition can offer the Name of the Father [and its constitutional code], which commands that inquire into paternity is forbidden” (32). En el caso de la tradición histórica e intelectual mexicana, este vacío con respecto al “Sujeto Subalterno”, y la prohibición de inquirir más allá de las apariencias históricas sobre la “Paternidad Nacional”, nos remite a la mediación discursiva, un proceso de anulación y encubrimiento intelectuales, del intelectual criollo-mexicano. Spivak reclama al intelectual transparencia discursiva; sin embargo, esta transparencia llevaría al intelectual hacia una posible autocrítica que sitúe su función intelectual en relación con el mantenimiento del poder institucional que la universidad presupone. A partir de esto, la tarea intelectual que me he propuesto llevar a cabo en este estudio responde, en principio, al llamado de Spivak de articular

los motivos históricos de la anulación del Sujeto Subalterno en México. Esta postura esta influida por mi propia filiación a las clases subalternas y porque estoy convencido de que toda labor intelectual, como Richard Rorty sugiere, “is supposed to be aware of, and speak to, issues of social justice” (82).

Dadas las circunstancias sociales distópicas que afectan hoy mismo a México —y a toda la América Latina—, me parece que no es necesario justiciar mi filiación hacia la teleología utópica de la “justicia social”. Sin embargo, sí me parece pertinente explicar brevemente de dónde parten algunas de las ideas, que he internalizado con respecto a la “justicia social”, que este estudio pretende avanzar en el ámbito académico.

La *justicia social* como germen intelectual

Reconozco que la vida intelectual, al menos como la configura la universidad y su ambiente académico, puede producir constantes reclusiones en construcciones discursivas que, a su vez, se originaron en otras producciones discursivas. El discurso es la condición inevitable y la materia fundamental de las *artesanías intelectuales* que conforman el tejido de los endeble muros del castillo universitario (o institucional, cualquiera que sea la institución en la que el intelectual radique). Creo, aunque a veces me parece que estoy equivocado, que todos aquellos que hemos asumido un trabajo intelectual de cierta envergadura —como la escritura de una tesis doctoral— obramos con el convencimiento de que nuestro *trabajo* ponderaba alguna utilidad. ¿Pero *utilidad* para quién? Si el discurso o la retórica es la materia con la que obramos, ¿qué usos hacemos de esta materia y con qué finalidad? La trayectoria convencional de un “estudiante de doctorado” implica el presupuesto de que las instituciones de educación superior a las que decide —o puede— asistir rendirán frutos simbólicos de múltiple índole. Por ejemplo, el doctorando, se

asume, llega a la universidad con cierto capital simbólico que puede ser reforzado —o desvalorizado— cuando entra en contacto con el capital simbólico de sus profesores doctorales. La decisión de asistir a esta u otra institución universitaria responde a una ansiedad social que, de cierto modo, pretende el acceso a la posibilidad de re-integrarse a la sociedad con base en ciertos parámetros elitistas. No podemos negar que estos son los valores que dominan la vida intelectual en la universidad. Además hay que considerar el peso simbólico y social de ciertas personalidades académicas, cuya influencia en el ámbito académico puede rendirle al estudiante acendrado y fiel perspectivas laborales después de pasar por el camino intelectual, homogéneo para unos y heteróclito para otros, destinado al estudiante de doctorado; no sólo destinado, sino determinado en buena medida por las influencias intelectuales de sus profesores. La circulación de ideas y relaciones elitistas es lo que parece estar en juego en este proceso intelectual situado al interior de la academia. Como estudiante de posgrado en programas de filosofía, antropología, literatura y ahora también escritura creativa, la exposición intelectual que he tenido con respecto a la “justicia social” ha sido limitada. En muchos casos, he tenido que recurrir a profesoras de otros departamentos para hablar sobre el tema. O incluso, es decir casi siempre, he tenido que asumir mi educación intelectual con respecto a la “justicia social” como mi propia responsabilidad cívica. No puedo presumir que con mis iguales intelectuales, es decir, mis “compañeros” de programa doctoral, he sostenido incansables conversaciones o discusiones en torno a las estrategias que tenemos más a mano para avanzar ciertas ideas fundamentadas en el principio de la justicia social. Como dicta la usanza, el intelectual, incluidos los *cuasi* intelectuales estudiantes de doctorado, cuando no están enseñando y diseminando ideas concretas en las aulas universitarias gustan de sentarse a conversar con una copa de *buen* vino en la mano, o con un café *expreso* delante, o con un plato de humeantes succulencias imposibles de hallar en

las mesas sin mantel de las clases sociales menos favorecidas. En momentos de desesperación, una desesperación anacrónica e injustificada, he recurrido a intelectuales académicos en busca de consejo o un poco de esperanza. Para resumir estos encuentros, sólo diré que Jerome Branche —un intelectual académico a quien admiro— ha esclarecido mis dudas durante una “entrevista” de trabajo en uno de los elevadores de la Universidad de Pittsburgh: *no hay intelectuales orgánicos en la universidad*. Esta afirmación, primero desoladora, me hizo reenfocar mi pregunta dentro de los márgenes de lo plausible.

¿Qué es la justicia social y cómo podemos corroborarla desde la perspectiva intelectual que nos impone la academia? Desde mi posicionamiento crítico de subalternidad, he tenido acercamientos discursivos a una variedad de términos formulados desde la intelectualidad marxista, como *identity politics*, *self-determination*, *subalternity*, *intersectionality*, entre los más seductores. Empero, fue a través de una búsqueda, casi fortuita, de fuentes que abordaran la crítica directa a la figura histórica del académico como hallé la siguiente formulación:

This book seeks two ways of understanding social justice, based on unorthodox notions of rhetoric. The first is to understand how rhetoric—defined broadly as the sustained social manipulations by cultural elites—affects society in ways that lead to a limiting of thought and to the lessening of cultural and economic opportunity for a large sector of society. The second is to understand rhetoric—defined broadly as a liberating counter-discourse, the act of speaking truth to power—as a method for the flowering of new potentials for thought and experience. Scholars can understand these limitations and potentials to attain a degree of power over them. This power is not a selfish or a self-serving

power but a healing power—a power of peace, balance, and reconstruction. Scholars lack the sword and should reject the sword if it were offered to them. The power we covet is the power of ideas, the power to see swords as arguments lost (Swartz 1).

Estas son las nociones preliminares del libro de Omar Swartz *In Defense of Partisan Criticism: Communication Studies, Law, and Social Analysis* (2005). Hubiera sido más sencillo escribir una tesis doctoral en torno a un proceso canónico o autoras/autores canónicos o corrientes literarias canónicas en México, porque el canon implica sencillez si uno sabe escuchar la voz de la tradición, pero ello hubiera implicado aceptar la “espada”, aunque roma, que menciona Omar Swartz al inicio de su estudio. Por otra parte, debido a mi postura crítica en relación con el “criollo-mexicano”, se podría esgrimir en mi contra que mi postura crítica parte de la expresión, o externalización, del *resentimiento* propio del *subalterno*. A este posible contra-argumento hacia mi postura crítica, sólo me gustaría sugerir que como latinoamericanistas —el mexicanismo parte de esta corriente continental— pertenecemos *de facto* a lo que Harold Bloom ha denominado la Escuela del Resentimiento, es decir y según Bloom, a estudiosos de la literatura cuyos enfoques críticos: “wish to overthrow the Canon in order to advance their supposed (and nonexistent) programs for social change... Pragmatically, the ‘expansion of the Canon’ has meant the destruction of the Canon, since what is being taught includes by no means the best writers who happen to be women, African, Hispanic, or Asian, but rather the writers who offer little but the resentment they have developed as part of their sense of identity... (4-7). Como un oráculo moribundo, Bloom afirma con la fruición del megalómano que: “Coming after Shakespeare, who wrote both the best prose and the best poetry in the Western tradition, is a complex destiny, since originality becomes peculiarly difficult in everything that matters most:

representation of human beings, the role of memory in cognition, the range of metaphor in suggesting new possibilities for language” (10). Puesto que como latinoamericanistas, auguro, nuestro compromiso con la cultura latinoamericana reside en granjearnos un espacio de humanidad en el canon intelectual occidental, desde la perspectiva de Bloom nuestro principio intelectual y ontológico radica en el *resentimiento*. Pero quizás en este “volver a sentir” también radica el germen de cierto modo de comenzar a imaginar y vivir la *justicia social*, al menos, entre *nosotros* los que asumimos la latinoamericanidad como una forma de sentir la vida-en-el-mundo. Si acaso por medio de este estudio, o de mi actuación como *intelectual subalterno*, consigo acceder o promover un espacio de diálogo intelectual en condiciones de igualdad y reconocimiento recíproco, entonces habré participado en una práctica fundada en la justicia social al interior de la academia.

Angustia, biopolítica y subalternidad en México: elementos básicos para una teoría de la discriminación en Occidente

En el sentido más literal de la expresión, lo subalterno es lo que está debajo de lo alterno, lo cual implica que lo subalterno es la radicalización de los estatutos que definen la alteridad desde una perspectiva cargada de negatividad. Hay que enfatizar que la condición de subalternidad radica en el principio de la angustia. La angustia del subalterno es una incomodidad ontológica y espiritual que una persona, quien se dedica a sobrevivir día a día, experimenta de forma crónica. La angustia del subalterno es análoga al dolor interno que cualquier persona padecería si estuviera en la situación radical de carecer de los medios institucionales y vitales para tramitar documentación de identidad con el propósito de llevar a cabo una tarea alienante a cambio de mucho menos dinero que el requerido para vivir una experiencia vital precaria. Las personas que

tienen el derecho a hablar dentro de los confines del Estado-nación denominado “México” no son capaces de comprender este tipo de angustia, su tiempo es consumido en su misión histórica de entretenerse debido al superávit de tiempo que tienen a su disposición; la angustia en este tipo de personas —con derecho a hablar— se origina como la consecuencia de una disminución en sus habilidades intelectuales para comprender lo que quieren más allá de sí mismos. El subalterno comprende su deseo de sobrevivir hoy. Entre el subalterno y la persona que tiene derecho a hablar en México, se han creado diferencias históricas trascendentales, una de ellas es que la subalternidad es más compleja en materias ontológicas y espirituales.

A partir del proceso histórico conocido como “Independencia de México” y de forma paralela a la transmutación del poder de nombrar la diferencia de peninsulares/metropolitanos a los criollos y criollos-mejicanos, la “angustia del subalterno” se distribuyó con base en planteamientos procedentes de la modernidad europea. Esta modernidad occidental, grosso modo, radicaba y aún radica en dos premisas antagónicas pero complementarias: 1) La ideología de la evolución y 2) el mito cristiano de la existencia del profeta Jesucristo y su inmolación celestial. Las sociedades conformadas por colectividades de origen europeo (“blancos” en la jerga coloquial) han denostado y sometido a otras colectividades de origen no europeo a históricos abusos físicos y psicológicos. Unas de las radicalizaciones de estos abusos son la esclavitud, el peonaje y la servidumbre forzosa. En México la tradición europea que se impuso, a través de los españoles, fue una forma de practicar la modernidad, es decir *sui generis*, donde se articuló un sistema de valores que ubicó al europeo como un estamento intelectual superior a los originarios del continente americano y los grupos que, debido al intercambio genético, fueron asumidos como “diferentes” desde parámetros fisionómicos, cutáneos, capilares e incluso óseos. El reconocimiento de diferencias no-intelectuales, es decir, la afirmación axiológica a partir de

diferencias genéticas ha originado asimismo la ideología del *blanqueamiento*, la cual se asienta en el principio de que los grupos europeos que han entrado en contacto genético con grupos no-europeos pueden revalorizarse a través del re-contacto inmediato, una generación, con grupos de origen europeo (de preferencia grupos nórdicos y eslavos). La ideología del blanqueamiento genético e intelectual en México ha sido una de las ideologías de organización social más dominantes desde el hito distópico del atraco de los colonizadores europeos del siglo XV en los territorios de Abya Yala.¹

La intersección continúa entre sujetos nacionales subalternos y sujetos nacionales hegemónicos europeos ha dado lugar a un complejo institucional, el Estado-nación, que se articula por medio de la generación de espacios biopolíticos donde el sujeto nacional hegemónico, por medios económicos y auspiciado por su incapacidad para comprender la condición y la angustia subalternas, se ha autopositionado en situación de ventaja institucional a partir de prácticas de corrupción, abuso de poder y blanqueamiento intelectual sistémicos.

Tesis doctoral, instrucciones de uso: ¿Intersticios o hegemonía criolla?

Homi Bhabha exhorta al principio de *The Location of Culture* (1994) que: “What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences” (1). Bhabha, tres capítulos más adelante, explica que el concepto de “fijeza” —o ausencia de cambio en la construcción de la identidad de los grupos nacionales subalternos— es inmanente al discurso colonial (66). Bhabha propone el término “intersticios”

¹ Este proyecto de tesis doctoral reivindica el derecho de los pueblos indígenas del continente americano a re-nombrar el territorio comprendido históricamente como “América Latina”, “Hispanoamérica”, “Iberoamérica”, “América” en sentido lato, entre los más referidos. Abya Yala es también un

para aludir a los espacios de negociación intersubjetiva y colectiva de donde emergen intereses comunes, valores culturales y posibilidades de experimentar la nación (*nationness*). Las guerras de independencia que “comenzaron” con el grito de Miguel Hidalgo en 1810 afianzaron la promesa de un nuevo orden y de un nuevo principio de identidad colectiva nacional, donde el período colonial se fijó como una etapa pre-nacional —postcolonial— en términos culturales y ontológicos. Casi doscientos años después, con la puesta en escena en el ámbito mexicano de la “utopía” neoliberal a principios de la década de 1980, la “nueva” imaginación neoliberal sugirió una etapa *nacional* de *neo*-modernización tanto económica como cultural; en el espacio socioeconómico, la imaginación neoliberal circunscribió el proyecto de *neo*-modernización —e inclusión de “México” al proyecto también “utópico” de la globalización— a colectividades mayoritariamente urbanas, en especial a grupos “nacionales” privilegiados históricamente por las políticas discriminatorias —corruptas también— de acceso a la “modernidad” socioeconómica y cultural. A partir de esto, en este estudio articulo los procesos de circulación de poder entre los intelectuales criollos hegemónicos, y, asimismo, hago visibles las estrategias que estos grupos implementaron y continúan implementando en su constante e histórica tarea de monopolizar la circulación del poder económico, político y cultural.

Mi deseo de hacer visibles estos procesos de circulación y las estrategias hegemónicas de manutención del poder en México me llevó hacia *The Bourgeois* (2013) de Franco Moretti, un breve estudio donde la circulación del poder económico moderno, auspiciada por la ideología capitalista, adquiere un cuerpo concreto: el burgués. Moretti sugiere, en su afán de sugerir un *cuerpo humano* de estudio, que: “Capitalism is more powerful than ever, but its human embodiment seems to have vanished” (1). Moretti apunta hacia la vocación explotadora y forjadora de naciones —en apariencia justificada por la historia— del burgués, quien en sus *re-*

presentaciones de lo nacional ha ocultado su verdadero rostro detrás de la máscara del progreso humano: “the bourgeois reveals himself to be much better at exercising power within the economic sphere than at establishing a political presence and formulating a general culture” (13). Durante el siglo XIX mexicano, las pugnas ideológicas que dividieron a conservadores y liberales se llevaron a cabo exclusivamente, en el terreno ideológico, entre hombres burgueses. Esta burguesía intelectual “forjadora de nación” formaba un grupo más o menos bien definido durante la colonia: criollos, herederos en la Nueva España de un orden virreinal y peninsular que, al no reconocerlos como iguales, promovió la formación de una imaginación criolla compleja, a veces en constante pugna con el orden económico y político colonial emanado de la metrópolis, y otras veces en comunión cultural e histórica con la hegemonía colonial hispana. Esta tesis doctoral recupera —en el sentido que el estudio de Moretti recupera al burgués— al “criollo mejicano” desde su posición de privilegio a partir del hito nacional de la Independencia, “consumada” en México en 1821. Parafraseando a Moretti, en el México contemporáneo la corrupción y el abuso del poder parecen haber llegado a extremos apabullantes, pero los seres humanos —las mentes maestras— que encarnan esta corrupción y estos abusos se han esfumado de los debates intelectuales “mexicanistas”.

Debido a lo anterior, intento dialogar con la tradición de la historia intelectual mexicana, pero a contrapelo, es decir, enmarcando a los “sujetos intelectuales” que articulan esta historia como sujetos forjadores de estrategias “intelectuales” donde la corrupción, el abuso del poder, la discriminación sistémica, el racismo y el clasismo fungen como paradigmas ideológicos de socialización al interior del campo intelectual mexicano. Por este motivo, esta tesis propone un enfoque crítico que enmarca a promotores culturales “forjadores de nación” como claves antropológicas para la comprensión de las estrategias intelectuales de socialización que hacen

posible imaginar la nación mexicana como un espacio biopolítico criollo y *criollizante*.

Propongo que al interior del campo intelectual los rituales de socialización —y la imaginación que sustenta estos rituales— pueden enmarcarse como re-formulaciones simbólicas del orden colonial del que emana la experiencia nacional criolla. A partir de lo anterior, la trayectoria de este estudio está dividida en cuatro partes bien diferenciadas; esta estructura programática responde a los lineamientos intelectuales inherentes al género de las tesis doctorales, pero, como el lector comprenderá a través de la lectura de estas páginas, cada una de las cuatro partes de este estudio están configuradas como estructuras bicéfalas, es decir, que a un capítulo “teórico” le sigue un capítulo “práctico”. Esta decisión estructural, cuyos aciertos se deben a la influencia de mi director de tesis (las fallas o limitaciones las asumo como mi responsabilidad), intentan proveer un acercamiento teórico ancilar a los cuatro temas centrales de esta tesis: 1) El posicionamiento intelectual criollo, y paradigmático, de Lucas Alamán, 2) Las condiciones socio-intelectuales de producción de la novela *Perico* (1885) del criollo tabasqueño Arcadio Zentella,² 3) Las estrategias culturales del PRI que, a través del famoso luchador El Santo (el enmascarado de plata), reformularon al sujeto nacional con base en principios criollos estatales, y 4) la re-presentación de la mujer migrante, desde la praxis de la creación literaria, como un medio intelectual de afirmar la subalternidad mexicana como un proyecto transnacional que pone en duda las tesis “nacionales” de identidad afianzadas en el cosmopolitismo (rechazo de lo regional) y lo post-mexicano (carencia de sentido nacional de la cultura subalterna). En suma,

² Esta novela presenta la historia del adolescente Perico, producto del derecho de pernada, que trabaja en condiciones de esclavitud en una hacienda tabasqueña. Cuando parece que la vida de Perico no podía ser peor, se enamora de Casilda, una “trabajadora” adolescente de la hacienda a la que el amo desea. Cuando el amo de la hacienda está a punto de violarla, Perico lo mata con su machete, desencadenando una serie de calamidades que hacen patente la profunda subordinación vital y social que Perico y Casilda padecen en el régimen de la hacienda y también dentro del orden jurídico porfiriano. La novela concluye, de forma inverosímil, con Perico y Casilda escapando de las autoridades y asentando su hogar en Chiapas.

esta tesis doctoral tiene el propósito de profundizar la discusión en torno a la “naturaleza” de la cultura nacional y la circulación del poder intelectual a partir del posicionamiento de la experiencia vital de algunos arquitectos de esta llamada “cultura nacional”.

Relación de los capítulos de esta tesis

Segundo capítulo

El primer capítulo articula *mi* posicionamiento crítico desde la subalternidad como un proceso inherente a mi formación cívica e intelectual. El propósito de este apartado es localizar mi función como un “native informant” —término de Spivak—, es decir, como un agente discursivo capaz de fungir como puente de comprensión entre la cultura nacional hegemónica y las experiencias de subalternidad. Asimismo, este capítulo explica, desde la subalternidad no-intelectual, una comprensión histórica de la práctica —a escala nacional— de la corrupción como una forma de sociabilidad intelectual criolla. A partir de lo anterior, el propósito primordial de este primer capítulo es asentar las bases de la experiencia intelectual subalterna para contrastarlas con la experiencia intelectual criolla que es el objeto de estudio del siguiente capítulo.

Tercer capítulo

Propongo como paradigma del intelectual “criollo-mexicano” al conservador Lucas Alamán (1792-1853), un intelectual y funcionario público de la primera etapa del México independiente que promovió desde su razón criolla —una razón colonial a fin de cuentas— el establecimiento de instituciones y relaciones políticas fundacionales al interior del *campo intelectual* independiente mexicano. Enfoco a Alamán desde una perspectiva antropológica que desmenuza

su experiencia intelectual a través de las evidencias que tenemos de su experiencia vital. El propósito de este enfoque es establecer que la imaginación criolla del México “independiente” era, como el conservador Lucas Alamán demuestra, una imaginación colonial e incluso hispanófila, donde el período independiente era asumido como el presente más tangible del orden colonial, un “paraíso perdido” en el que los criollos mexicanos al fin se vieron a sí mismos en la cúspide del poder político y económico de la “Nueva España”, es decir, del México independizado de la hegemonía peninsular, aunque *re*-formulado desde la hegemonía intelectual criolla.

Cuarto capítulo

En este apartado, influido por el enfoque “distant reading” de Franco Moretti, presento un acercamiento a las novelas producidas en México durante el siglo XIX estableciendo como punto de partida 1857. La elección de este año como punto de partida no es arbitraria, puesto que con la promulgación de la Ley Lares en 1853 —una propuesta intelectual comisionada por Lucas Alamán a Teodosio Lares— la libertad de expresión, incluida la libertad de prensa, fue regulada por el Estado a partir de principios coloniales. El efecto de esta ley en el ámbito literario fue contundente, al grado de que la producción literaria, como ocurrió durante la colonia, fue debilitada con el fin de controlar los materiales ideológicos que circulaban al interior de la *ciudad letrada* del México “independiente”. Con la promulgación de la Constitución de 1857 la Ley Lares fue derogada; este hito, como era de esperarse, implicó el “resurgimiento” de la creación literaria como un medio para establecer los fundamentos ideológicos de la cultura nacional. Asimismo, este capítulo intenta interrogar la función del canon literario al contrastarlo, por medio de un ejercicio de “distant reading”, con la producción literaria no-canónica. A partir

de este enfoque, posiciono la novela *Perico* (1885) de Arcadio Zentella como una “narrativa marginal” en relación con las *ficciones fundacionales*, pero que si la interrogamos como una *realidad fundacional*—el término es mío— el resultado crítico arrojará evidencias historiográficas que nos permiten comprender la “historia literaria regional” como una alternativa a los estudios literarios *hipercanónicos*.

Quinto capítulo

Tomando como punto de partida el enfoque regionalista —descentralizador— del antropólogo Claudio Lomnitz y del historiador Martínez Assad, este capítulo presenta un análisis socio-intelectual de la gestación de la novela *Perico* (1885) del criollo tabasqueño Arcadio Zentella. Propongo un acercamiento a la cultura literaria/intelectual de Tabasco a partir del rastreo de los intereses económicos y políticos de los intelectuales de esa “remota” región del país. Asimismo, propongo el caso del Tabasco porfiriano como el paradigma de la supremacía explotadora —una *realidad nacional fundacional*— arraigada en la institución de la hacienda, es decir, del México criollo post-independiente y pre-revolucionario. Además, sugiero que *Perico* de Arcadio Zentella es el antecedente más temprano de la llamada novela de la Revolución, anterior a *La parcela* (1898) de José López Portillo y Rojas y a la poco estudiada novela breve *El montero Espinosa* (1895) de Manuel José Othón. Sin embargo, debido a su escuálida circulación y al aislamiento de Tabasco con respecto a los centros urbanos, *Perico* no llegó a un “amplio” público lector, aunque sí estuvo en las manos de intelectuales y funcionarios públicos con la injerencia suficiente para hacer llegar la denuncia social enmarcada en *Perico* a las altas esferas del poder económico y político, incluido Porfirio Díaz; sin embargo, esto no ocurrió y la “realidad fundacional” enmarcada en *Perico* no logró incorporarse a las redes de circulación literaria de la *ciudad*

letrada mexicana. A partir del estudio socio-intelectual del contexto social de emisión de *Perico*, sugiero que la imaginación literaria criolla es una práctica solipsista afianzada en la melancolía espiritual y la nostalgia por la colonia —*el paraíso criollo perdido*— que de forma paradójica ha representado a “los mexicanos”, es decir los no-criollos, como sujetos nacionales melancólicos y nostálgicos. Esta transferencia axiológica y ontológica de los límites propios del criollo hacia “el mexicano” ha sido una de las estrategias intelectuales de descalificación del cuerpo “nacional” mexicano —el “indio/mente brumosa” de Antonio Caso, el “pelado/primitivo” de Samuel Ramos, el “pachuco/avergonzado” de Octavio Paz, el “mexicano/sin sentido” de Roger Bartra y el “mestizo/fracasado” de Pedro Ángel Palou— en favor de la supuesta preeminencia “cerebral”, racional o intelectual, de las redes intelectuales criollas dominantes.

Sexto capítulo

Este capítulo presenta evidencias intelectuales criollas con el propósito de articular el discurso nacional criollo. Empleando una cronología *sui generis*, comienzo con Daniel Cosío Villegas, fundador de varias instituciones educativas en México, además del Fondo de Cultura Económica, es decir, superestructuras culturales de hegemonía criolla. Asimismo, desmenuzo discursos en torno a la “alteridad” nacional de intelectuales *criollizantes* como Antonio Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Roger Bartra y Pedro Ángel Palou. A partir de una taxonomía nacional de descalificación axiológica y fenotípica (“indios”, “pelados”, “pachucos”, “mexicanos”, “mestizos”), estos intelectuales criollos, por un lado, definen la ontología nacional como un espacio biopolítico de dominación criolla, y, por otro, rechazan o anulan la posibilidad de establecer posibilidades de solidaridad y diálogo entre colectividades nacionales —subalternas y criollas— que de forma histórica han sido re-presentadas como antagónicas. La finalidad de este

apartado es articular los procesos de *encubrimiento* —o enmascaramiento— discursivo que la *intelligentsia* criollo-mexicana ha empleado para crear un Estado de discriminación y de ausencia de inclusión intelectual a nivel nacional.

Séptimo capítulo

Este capítulo lleva a cabo una elipsis —la Revolución Mexicana y las manifestaciones culturales inherentes a este hito *re-fundacional* de la nación mexicana— y se concentra en la figura del icono de la lucha libre El Santo, quien entre 1858-1982 protagonizó cincuenta y cinco películas de “terror”. El objetivo de este capítulo es mostrar cómo a través del cine el Estado mexicano criollo, encubierto detrás de la máscara “revolucionaria” del PRI, usó al personaje de El Santo para proponer un modelo de masculinidad que, por un lado, reciclaba estereotipos acuñados por la intelectualidad criolla en torno al “mexicano”, y, por otro, despersonalizaba el rostro nacional de las clases subalternas sujetas a la razón estatal. La figura heroica de El Santo, propongo, fungió como un puente axiológico entre las colectividades subalternas y el Estado criollo mexicano. Lecturas contemporáneas del “mexicano”, en apariencia inofensivas, como las de Roger Bartra (*condición postmexicana*) y Pedro Ángel Palou (*fracaso del mestizo*) son parte de una agenda criolla, afianzada en una aparente razón cosmopolita, cuyo propósito es desviar la responsabilidad social, ética y biopolítica del criollo —explotador, discriminador y corrupto debido a su linaje colonial— hacia las arenas movedizas de la representación del “ser” nacional en el arte y por el arte. La *razón estética criolla* que ha dominado la cultura nacional es una de las estrategias históricas que el criollo ha empleado para mistificar, y deformar, el racismo y el clasismo sistémicos que dominan la circulación del poder en México.

Octavo capítulo

Este capítulo final presenta un estudio preliminar en torno a la re-presentación transnacional de la inmigración mexicana en Estados Unidos desde que entró en vigor el Programa *Bracero* en 1942. A diferencia de Bartra, quien imagina en su obra la “muerte” o la trascendencia del campesinado mexicano, propongo a la mujer migrante de clase trabajadora que se desplaza al Norte —formando parte de la diáspora mexicana conocida como “inmigración mexicana en Estados Unidos”— como una colectividad subalterna que desmantela la propuesta de Bartra y propone un enfoque subalternista transnacional de la cultura nacional donde *la mujer mexicana tiene sentido y además tiene sentimientos*. Subrayo, por un lado, el fenómeno de la migración como uno de los fracasos —efectos— del criollo neoliberal terrateniente que domina la realidad política y económica del México rural actual, y, por otro, propongo a la cultura chicana como evidencia de las dinámicas discriminatorias que “denuncio” en el capítulo sobre la novela *Perico* de Arcadio Zentella, donde las migraciones y los ciclos diaspóricos fungen como indicadores históricos con respecto al abuso y portación vital de los colectivos subalternos mexicanos migrantes.

CAPÍTULO DOS

POSICIONAMIENTO CRÍTICO DESDE LA SUBALTERNIDAD & HEGEMONÍA DE LA CORRUPCIÓN

Posicionamiento crítico desde la subalternidad

La vida social, cultural e intelectual es un proceso incansable, exhaustivo, que marcha a la par de la vida humana y los latidos del corazón. Es un proceso, una suma sincrónica de procesos, en el que las partes constitutivas permanecen en tensión constante, en un estado de regateo —dentro de los límites impuestos por la hegemonía— donde intereses, deseos y principios ideológicos coexisten con base en una distribución desigual de las posibilidades de acceso al poder encarnado en la ficción histórica denominada Estado-Nación. La idea de un Estado-Nación remite a un complejo sistema, material y simbólico, que ordena los contenidos materiales y humanos comprendidos dentro de los confines geopolíticos del Estado-Nación. La aspiración utópica, pero no por eso perseguida sin aplastadora ansiedad, de los seres humanos que dirigen las instituciones que conforman el Estado-Nación reside en la expresión de una supuesta homogeneidad subjetiva entre los humanos de carne y hueso que conforman su cuerpo y espíritu sociales. Son innumerables los estudios dedicados a la prescripción de las normas de socialización entre los seres humanos. En *La República*, aparece un esbozo teórico en torno al concepto de justicia que debe regir la Ciudad-Estado ideal. En el segundo libro de *La República*, Glaucón sugiere que ningún hombre sería justo ante la posibilidad de obrar injustamente con impunidad, y Glaucón concluye que el único incentivo social para obrar de forma justa es el temor a ser castigado por obrar con injusticia. Como todos los diálogos platónicos, el dialogismo

de *La República* se lleva a cabo en el ámbito ciudadano, de donde se desprende, a través de una derivación alternativa, el adjetivo *civil* y el sustantivo *civilización*.

Nací y crecí en una ciudad latinoamericana, específicamente en la Ciudad de México, una metrópolis en la que desde mi visión limitada de ciudadano mexicano reconozco una multitud de sincronías vitales que a lo largo de los siglos han cohabitado en lo que una vez fue la primera metrópolis de la Nueva España. Hay un pasaje de *Salvador Novo. Lo marginal en el centro* (2000), en el que Carlós Monsiváis sintetiza los estatutos intelectuales —que sobrevivieron hasta mis días— que encaminaron la formulación posrevolucionaria de la nación mexicana:

En 1921 el vértigo se va aquietando. En la capital de la República las sacudidas políticas y religiosas no modifican el control de los revolucionarios, y es tiempo de que los intelectuales pacten con lo inamovible. Un miembro de la generación anterior a la de Novo, la llamada del Ateneo de la Juventud, José Vasconcelos, cercano por un tiempo a Pancho Villa y rector de la Universidad Nacional de México (1920), no vacila en aliarse con el presidente Álvaro Obregón, que lo nombra secretario de Educación Pública. Vasconcelos construye su programa sobre una idea: la entraña de una revolución verdadera es el humanismo, y eso lo conduce a exaltar la utopía de la patria nueva, mezcla de los impulsos de ‘lo íntimo’ (Ramón López Velarde) y de lo público (Diego Rivera). El proyecto es y quiere ser renacentista: se recupera y difunde la cultura clásica, se subraya la concepción apostólica o misionera de la enseñanza, se ensalzan la lectura y los clásicos occidentales, se efectúa un primer inventario de los bienes artísticos del pueblo, se cree en la unidad iberoamericana. No importa que los

gobernantes sean antiintelectuales, la educación nos hará libres (26-27).

Las estrategias que la *intelligentsia* mexicana puso en práctica con el fin de edificar esta “patria nueva” discurrieron casi sin excepción dentro de los cauces institucionales e ideológicos sancionados por el “nuevo” Estado posrevolucionario, encarnado en el Partido Revolucionario Institucional (PRI). No hay un consenso crítico definitivo con respecto al término de la Revolución Mexicana de 1910 (puede verse la promulgación de la Constitución de 1917 como el fin de este “movimiento revolucionario”; aunque también el fin del caudillismo puede asumirse como el término de la Revolución a partir del asesinato de Álvaro Obregón en 1928: Emiliano Zapata había sido asesinado en 1919, Venustiano Carranza en 1920 y Pancho Villa en 1923; e incluso la presidencia de Lázaro Cárdenas, entre 1934-1940, representa un hito historiográfico e ideológico de reivindicación revolucionaria); sin embargo, los derroteros de la política mexicana posrevolucionaria pueden analizarse como una suma de voluntades —patriarcales y estatales— en pugna constante por la “silla del águila”. En *Posdata*, libro de ensayos complementario a *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz afirma que:

El principio de rotación y selección opera dentro del partido: para ser presidente, gobernador, senador, diputado o alcalde, hay que pasar por el PRI, aprobar las asignaturas y ascender escalón por escalón. El PRI es una escuela, un laboratorio y un cedazo de dirigentes políticos y gobernantes. Los métodos de promoción son los mismos que en todas las burocracias; para ascender se requiere disciplina, espíritu de cuerpo, respeto a las jerarquías, antigüedad, capacidad administrativa, dedicación, eficacia, habilidad, suavidad, astucia, energía despiadada...

(234-35).

Esta dialéctica de Estado, articulada por el PRI, sumada a la ideología humanista y renacentista propulsada por Vasconcelos desde principios de la década de 1920, sobrevivió hasta mi adolescencia, con tal grado de acendramiento que cuando ingresé a la Escuela Nacional Preparatoria número 3, “Justo Sierra”, utilicé las mismas ediciones de Porrúa que mis padres habían usado durante sus estudios de bachillerato o preparatoria; además, las primeras lecturas literarias que recuerdo son las historias de *Lecturas clásicas para niños* que la Secretaría de Educación Pública (SEP) publicó bajo la dirección de José Vasconcelos en 1924 (las que quedan en mi memoria son: “El Cid Campeador”, “La infancia de Jesús” y “La vida de Buda”). La nación mexicana que me habían infundido fue precisamente la que había emanado de las instituciones del Estado posrevolucionario; más allá, antes de 1910, estaban las brumas del Porfiriato y el positivismo añejo del siglo XIX.

El 30 de agosto de 1990, en el marco del “Encuentro Vuelta: la experiencia de la libertad”, organizado por Octavio Paz y coordinado por Enrique Krauze, Mario Vargas Llosa pronunció que “La dictadura perfecta no es la Cuba de Fidel Castro: es México, porque es una dictadura de tal modo camuflada que llega a parecer que no lo es, pero que de hecho tiene, si uno escarba, todas las características de una dictadura” (Krauze, “La dictadura perfecta”). El encuentro fue televisado por Televisa y los televidentes pudieron ver la reacción de disgusto, incluso repugnancia, de Octavio Paz, sentado en las primeras filas del público. Vargas Llosa salió de México en términos poco amistosos con el gobierno mexicano y Octavio Paz. Y aunque Paz nunca estuvo de acuerdo con la afirmación de Vargas Llosa, lo cierto es que el nobel mexicano en más de una ocasión advirtió —y prescribió— que sin una reforma interna que

pusiera fin a cacicazgos y privilegios sindicales el PRI estaba abocado al desgaste y la contradicción ideológica. La advertencia de Paz no fue asimilada por el PRI, y de la misma forma que Glaucón había advertido en *La República* que sin un castigo de por medio los ciudadanos no tendrían un incentivo para obrar de manera justa, hacia finales del siglo XX el PRI había instaurado con eficiencia decimonónica la impunidad y la corrupción como políticas *autorreguladas* de Estado.

La presidencia de Carlos Salinas de Gortari entre 1988-1994 había sido el escenario de los fracasos políticos que a mí me tocó vivir durante la transición de la infancia a la adolescencia, justo cuando un atisbo de conciencia política e ideológica comenzaba a fraguarse en mi imaginario personal. Recuerdo los constantes comerciales propagandísticos protagonizados por Salinas de Gortari en los que el ex presidente predicaba los aciertos de su programa nacional Pronasol, conocido nacionalmente como “Solidaridad”, cuyo eslogan radicaba en los principios de “1) Solidaridad para el bienestar social, 2) Solidaridad para la producción y 3) Solidaridad para el desarrollo regional” (Rojas Gutiérrez 441). La creación de Pronasol fue el primer programa impulsado por la administración de Salinas de Gortari, y en las palabras del ideólogo priísta Carlos Rojas Gutiérrez, los orígenes de Pronasol o Solidaridad surgían a partir:

De las formas de trabajo que los mexicanos practican para hacer frente a sus problemas vitales. Algunas instituciones solidarias han conservado su modelo tradicional, mientras que otras han adoptado nuevas formas de organización. El tequio, la mayordomía, las faenas y la mano vuelta, lo mismo que los comités de electrificación, las juntas de vecinos o de padres de familia son ejemplos, entre otros muchos, de la cooperación voluntaria para lograr las metas que brindan beneficios en lo individual y

en lo comunitario, reforzándose los lazos de unidad, seguridad y reciprocidad en la ayuda y protección conjuntas (440).

A través de la propaganda televisiva de Salinas de Gortari y su eslogan “Solidaridad”, descubrí que en México no todo era vida urbana, sino que más allá de las murallas de la ciudad habían comunidades indígenas y colonias rurales que aún “aspiraban” a modernizarse a partir de la pavimentación de calles y la construcción de escuelas. El informe/artículo de eminente corte partidista de Rojas Gutiérrez enfatiza el propósito de Pronasol, cito un fragmento extenso porque su semejanza con proclamas decimonónicas de formación nacional es relevante para el propósito narrativo de mi tesis, amén del cariz subalternista de las afirmaciones de Rojas Gutiérrez:

Un gran número de mexicanos vive en condiciones de pobreza en el campo y las ciudades. Sus necesidades básicas no están adecuadamente satisfechas y tienen deficiencias en nutrición, salud, educación, vivienda, ambiente, acceso a los servicios públicos y empleo productivo. Por ello las acciones del Programa en todo el país se ordenan conforme a las prioridades que las comunidades fijan. Los pueblos indígenas tienen especial prioridad por encontrarse en condiciones de extrema pobreza, injusticia, rezago y desventaja. Los campesinos y habitantes del medio rural en las áreas semidesérticas y serranas viven severamente afectados por la incertidumbre y los obstáculos de su entorno. Los trabajadores agrícolas migratorios se asientan temporalmente en las regiones más productivas y sin embargo viven en condiciones de pobreza. En las metrópolis y en las ciudades medias y pequeñas del país se ha registrado un crecimiento acelerado de las colonias populares, a pesar de su

irregular asentamiento, de la inexistencia de servicios y de las dificultades para obtener empleo e ingreso estable. Los jóvenes resienten también la pobreza y la falta de oportunidades; muchos se formaron para una alternativa de movilidad que no se presentó. Las mujeres están doblemente afectadas por la pobreza; sus esfuerzos no sólo se dedican crecientemente a una actividad económica, sino que además tienen la responsabilidad del cuidado de los hijos y de su hogar. Alimentación, salud y educación son fundamentales para el desarrollo armónico de las facultades humanas y los niños son la prioridad incuestionable para la nación, porque en ellos se finca el futuro del país (440-41).

La pobreza como circunstancia social, la educación, la nutrición, las colectividades indígenas, las mujeres, los jóvenes desempleados, las migraciones..., Pronasol parecía atajar desde una razón estatal los problemas sociales más urgentes de México hacia finales del siglo XX. Sin embargo, en enero de 1994, con la puesta en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN o NAFTA en sus siglas en inglés) entre Estados Unidos, Canadá y México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) apareció en el escenario nacional como un grupo paramilitar, liderado por el subcomandante Marcos, que puso en evidencia el alcance limitado y espurio del programa salinista Pronasol. En 1993 el EZLN había promulgado la Primera Declaración de la Selva Lacandona, en la que se denunciaba la presidencia de Salinas como fruto de un fraude electoral en las elecciones de 1988, amén de clamar por la reivindicación nacional de las comunidades indígenas del sur mexicano y oponerse a las políticas de apertura neoliberal de la administración salinista. Recuerdo las elecciones presidenciales del 6 de julio de 1988 como un día transcurrido con mi papá escuchando en el radio los avances del conteo de votos; la

oposición, una coalición de partidos de izquierda autodenominada Frente Democrático Nacional —que a la postre se fundió en lo que hoy es el PRD— cuyo candidato presidencial era Lázaro Cárdenas Solórzano, ni más ni menos que el hijo del “Tata” Lázaro, representaba una alternativa política y económica fuertemente apoyada por las clases trabajadoras y obreras del país. El presidente en turno, Miguel de la Madrid, afirmó ese día: “Sentí que me caía un cubetazo de agua helada. Me surgieron temores de que los resultados fueran similares en todo el país, esto es, que el PRI perdiera la elección presidencial”. Las elecciones presidenciales de 1988 permanecen en la memoria colectiva como el “fraude electoral más grande de la historia de México”. El 7 de julio, el presidente del PRI Jorge de la Vega Domínguez declaró a Carlos Salinas de Gortari “triunfador rotundo, contundente, legal e inobjetable”; el PRI tenía mayoría en el Congreso de la Unión, así que las elecciones se declararon válidas. Los medios impresos se limitaron a informar la victoria del PRI y enfatizaron que habían sido los comicios más concurridos de la historia; México, sugerían, se perfilaba hacia el camino de la democracia.

La caída del PRI, que en palabras de Mario Vargas Llosa encarnaba la dictadura perfecta, llegó exactamente hasta el fin del siglo XX. El asesinato del candidato priísta Luis Donaldo Colosio en marzo de 1994 desencadenó una serie de atrocidades políticas que llevaron al PRI a perder en el año 2000 las primeras elecciones de su historia. Dicen que Colosio encarnaba un nuevo espíritu democrático dentro de la élite política del PRI; se decía que bajo su mano honrada la corrupción sistémica del PRI sería atacada a fondo. Nada de eso ocurrió. Colosio fue asesinado durante su campaña presidencial en Tijuana mientras caminaba en las calles rodeado de cientos de seguidores. Aunque los peritajes y estudios forenses demostraron que el asesinato había sido perpetrado a cuatro manos, se culpó y sentenció a un único homicida: Mario Aburto Martínez. El sucesor de Colosio como candidato del PRI fue Ernesto Zedillo Ponce de León,

elegido casi de sorpresa al calor del asesinato de Colosio, al parecer un homicidio de manufactura *intelectual* priísta.

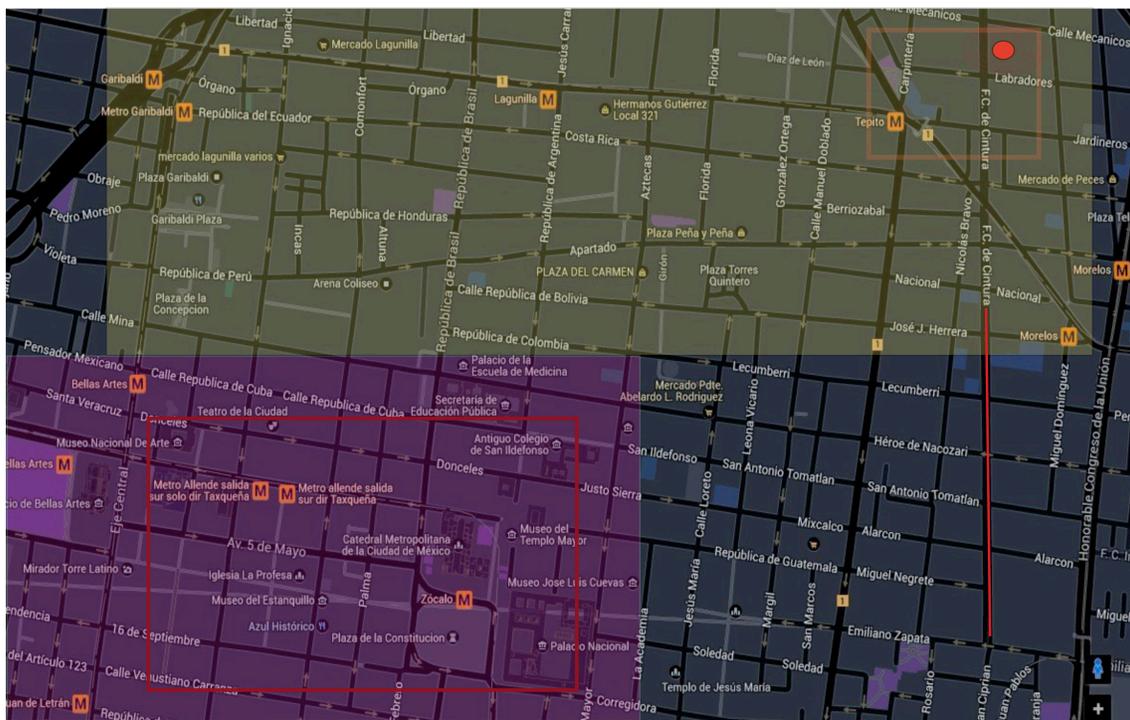
Zedillo heredó de Salinas de Gortari y de su programa Pronasol una economía al borde de la catástrofe. El propio Salinas de Gortari acuñó el término “Error de diciembre” para referirse a la crisis económica de 1994 que la administración de Zedillo enfrentó con medidas de austeridad y desaceleración del crecimiento económico. Esta crisis llevó al peso mexicano a una devaluación estrepitosa y millones de mexicanos engrosaron las filas de desempleados, entre ellos mis padres. La segunda mitad de la década de los noventa la recuerdo como un período de carestía y angustia familiares; mis padres cambiaban de ocupación de forma constante, y, como forma personal de no sumar vicisitudes a la crisis económica de mi familia, durante esos años no pedí a mis padres que me compraran los textos complementarios que me pedían en la escuela: logré pasar de panzazo, sin la ayuda de los libros, historia universal, física y química. Recuerdo mi paso por la secundaria como un período oscuro y depresivo, y, pese a mis pocos años de edad, miraba hacia el futuro como una escenario sin oportunidades, marcado por la carencia de espacios biopolíticos de expresión y la inestabilidad laboral.

El rigor político y económico mexicano ha empeorado desde entonces. La Matanza de Ayotzinapa de 2014 volvió a hacer patente lo que la Matanza de Acteal de 1997 había arrojado sobre el escenario político y social mexicano finisecular, es decir, que hacia finales del siglo XX, México continuaba inmerso en procesos de ingobernabilidad sistémica en los que la impunidad, la violencia y los discursos oficiales fungían como los ejes maestros de una forma de pensar anclada en la angustia civil y la corrupción institucionalizada por el “campo político” mexicano, cuyo omnímodo exponente es el PRI y los partidos políticos que gravitan a su alrededor. El tiempo que me ha tocado vivir, desde los inicios de la década de los ochenta, no es halagüeño ni

alentador. A las crisis personales, se suman crisis intelectuales de índole nacional en las que reconozco a las redes intelectuales dominantes de México como las únicas responsables.

Parfraseando a Samuel Ramos, en mi ámbito personal —en el que me formé como “mexicano”— intelectual o letrado es sinónimo de racista y clasista, un privilegiado, por no emplear un término vulgar despojado de atisbos de culteranismo.

Crecí en el famoso barrio de Tepito y era común despertar en la madrugada por el trueno de un balazo o las hélices de un helicóptero sobrevolando nuestro barrio criminal, marginalizado porque según los que ahí morábamos éramos enemigos del orden, así que los operativos antidrogas o antipiratería eran eventos que no me suscitaban ni asombro ni resquemor.



Centro de la ciudad marginal
 Tepito
 Colonia Morelos
 Lagunilla
 Colonia Guerrero

Centro de la ciudad letrada
 Zócalo
 Templo Mayor
 Palacio Nacional
 Catedral Metropolitana
 Palacio de Bellas Artes

Mi edificio

 Ferrocarril de Cintura 171
 Interior 310
 Colonia Morelos
 Delegación Venustiano Carranza

Figura 1. Centro de la Ciudad de México.

El grado de militarización en el que crecí es tan profundo como natural es para los intelectuales reflexionar en torno a temas elevados o tan complejos que ni siquiera consideran necesario difundirlos o hacerlos asequibles a las personas que poco o nada han leído, o que tienen acceso limitado, muy limitado, a instituciones educativas de grado medio superior. Por mi edificio, uno de los cuatro que conformaban los edificios de Banobras de Ferrocarril de Cintura 171, pasaron personajes de todas las calañas: una familia de Chalco, lugar que imaginaba remoto e inaccesible, apodada “los fuereños”; o una morena más bien negra de Veracruz que se dedicaba a la prostitución; o el señor Adolfo, proveniente del estado de Morelos, cuyo oficio era afilar cuchillos; o el señor Ventura, un asturiano casado con la guatemalteca doña Verónica, que había procreado cuantiosa descendencia con la que vivían amontonados en un departamentito del tamaño de un huevo de avestruz. Mi mamá casi siempre trabajaba en la casa, trabajaba pero nadie le pagaba, porque, como bien ha señalado la feminista neozelandesa Marilyn Waring, nuestra sociedad no considera productivo romperse el espinazo cuidando, alimentando, trabajando en la casa y dadiendo afecto a *la prole*. Así fue como aprendí que mi madre y su trabajo, aunque exhaustivo, carecían de valor dentro de la economía formal y los valores intelectuales mexicanos: a través de mi mamá aprendí a valorar el trabajo en una dimensión más justa y humana. Crecer en ese edificio de Ferrocarril de Cintura 171 me obligó a mirar de forma cotidiana lo que hoy denomino de forma pomposa —agravada por los títulos universitarios, los viajes, las lecturas y la locura enfermiza de escribir una tesis doctoral— subalternidad (aunque prefiero el término “conocimientos descentralizados”), es decir, aquellas personas que dentro de una organización con bases institucionales no tienen acceso a las perspectivas que el poder y el conocimiento de *la ciudad letrada* ofrecen.

Cuando nací, mi papá vendía enciclopedias de puerta en puerta, por eso nuestro diminuto

departamento era, sin exagerar, el que más libros exhibía en los librereros improvisados que ocupaban las paredes. Así fue como me enteré de que existía una enciclopedia vieja y aburrida titulada *México a través de los siglos*, originalmente publicada en 1884. Los tomos IX y X, los últimos de la edición moderna, abarcaban el período de La Reforma. En días de supremo aburrimiento —y porque me tocó crecer durante la década de los noventa, es decir, la década cuando en Tepito las balaceras entre adolescentes, y el consumo de drogas y la prostitución juvenil, se asentaron como una forma de acceder al nefasto poder parapolítico de las calles— hojeaba esos libros chonchos con letras apretadas como avispas: su contenido era ilegible, apenas jirones de nombres. Lo único que llamaba mi atención de esos libros eran las ilustraciones, los cromos, y así fue que vi por primera vez el rostro de un señor llamado Francisco Zarco, un desconocido que iba a volver a aparecer en mi vida con el tiempo, con los años, con mi alejamiento definitivo de Tepito, con mi vida de inmigrante que me llevó a servir mesas, vender bisutería y pintar paredes en Europa, y luego a encerrarme, como mi madre, en una extraña casa llamada universidad. Por eso es una mentira afirmar que las ideas germinales de este proyecto doctoral surgieron de la escritura de mi tesina de maestría en la Universidad Autónoma de Madrid: un texto breve sobre el utopismo socialista en Argentina, Chile y México. Tras la lectura de las obras de Esteban Echeverría, Francisco Bilbao y Francisco Zarco, comencé a reflexionar en torno a las ideologías nacionalistas que influyeron en el quehacer político, económico y cultural de estos países durante la segunda mitad del siglo XIX. De estos tres pensadores Francisco Zarco fue quien me suscitó más dudas, en especial por la dificultad que enfrenté para precisar sus influencias intelectuales y para definir lo que él entendía como el propósito —teleología— de la “nación mexicana”. Está claro que Zarco, como el resto de los liberales coetáneos, asumía como propios los principios liberales y republicanos de la Revolución

Francesa y la Independencia de Estados Unidos. Ellos y él manifestaban y ponían en práctica estos principios de manera *sui generis* y siempre como reacción y resistencia contra los conservadurismos mexicanos del siglo XIX.

En *Acción y reacción: vidas y aventuras de una pareja* (1999), el filólogo ginebrino Jean Starobinski expone que durante la Revolución Francesa el concepto de progreso estuvo asociado con el de reacción política. Starobinski explica que fue durante la etapa finisecular del siglo XVIII cuando la Academia Francesa definió la revolución como una variante de la reacción. Con esta idea como punto de partida, el ginebrino traza un mapa filológico del binomio acción-reacción, que desde el contexto económico y político del siglo XIX puede equivaler al de tesis-antítesis. Siguiendo esta propuesta epistemológica llegué a una primera conclusión: la idea de la posibilidad de crear una nación mexicana a mediados del siglo XIX es el resultado de la constante y continua tensión entre diferentes ideologías cuyas tesis chocan entre sí, pero con la singularidad de que de ese choque no se llegan a postular nuevas tesis. Aunque a primera vista parecería que propongo una dialéctica hegeliana, esa no es definitivamente mi postura puesto que —al menos en el caso de la construcción nacionalista mexicana durante el siglo XIX— del choque de una tesis con una antítesis no surge una nueva tesis. Mi propuesta es que la construcción epistemológica de la nación mexicana —o, mejor, de las naciones mexicanas— emana de una dialéctica solipsista, en la que la tesis subsume su antítesis, y del choque entre tesis y antítesis se dejan entrever una vez más, apenas si transformadas, las tesis primeras.

¿Pero por qué acepté el método dialéctico de Starobinski con tanta pasividad, por qué llegué al punto límite de concebir los primeros pasos intelectuales de mi tesis doctoral a partir de la lectura de un crítico suizo cuyo contexto vital e intelectual no tiene nada en común con el mío? Creí rodeado de gente dedicada al trabajo, obsesionada con hallar la mejor forma de hacer la

vida más pasable dentro de las limitaciones que la marginalización social y las carencias económicas imponían. Crecí rodeado de gente cuya aversión a la lectura me parecía natural dadas las condiciones vitales de su persistencia social. Crecí con la idea de que México era un lugar dominado por la corrupción, los apellidos y las conexiones familiares, es decir, las palancas construidas a base de nepotismo y luengas prerrogativas que manan de rancios abolengos decimonónicos o extranjeros. Y sin haber leído a Octavio Paz y su *Laberinto de la soledad*, crecí con el saber internalizado de que en mi país el culto a la *chingonería* era un defecto de personalidad histórico, grave y en apariencia incorregible. Este culto a la *chingonería*, me parece, es un término sintético en el que se sugiere que, dentro de las prácticas de la vida diaria, hay estrategias continuas de posicionamiento individual que nos aproximan o alejan de las articulaciones sociales hegemónicas: el subalterno no tiene acceso a ejercer la *chingonería* y ese es su sentido histórico apabullante.

A partir de lo anterior, me parece pertinente preguntarse ¿cómo se lleva a cabo y cuáles son las consecuencias del ejercicio de la *chingonería* en el ámbito intelectual hegemónico? Es una postura intelectual bastante inocente —o elusiva— asumir que entre los miembros de una *intelligentsia* nacional no hay intercambios “intelectuales” enmarcados dentro de la corrupción, el abuso de poder, la impunidad, el nepotismo, entre otras prácticas que suelen pertenecer discursivamente al dominio político. Este trabajo tiene el propósito de asomarse al “campo intelectual” mexicano en busca de ejercicios de *chingonería* —una suma de abusos— que han hecho posible en México la formación histórica de un “campo literario” profundamente criollo y *criollizante*.

¿Intelectuales o burócratas de la cultura?

En el capítulo tres presentaré una aproximación antropológica de clase a Lucas Alamán (1792-1853), a quien considero un criollo-mexicano paradigmático, es decir, un *burgués* desde el planteamiento de Franco Moretti. Propongo que desde el hito de la Independencia el intelectual criollo-mexicano ha monopolizado la circulación del capital intelectual con base en criterios discriminatorios que han cercenado las realidades intelectuales subalternas de la *nación mexicana*. Aunque hay abundantes enfoques académicos relacionados con la representación de grupos subalternos —colectividades indígenas, mujeres, clases trabajadoras, etcétera— en producciones culturales, no hay acercamientos críticos sistemáticos al “comportamiento y las posturas intelectuales” en el ámbito académico e intelectual mexicano. Más aún, son escasas las posturas intelectuales en el mexicanismo actual que sugieran al menos una posible crítica al “burgués nacional” como forjador de canonicidades y estrategias de socialización hegemónicas. Estas estrategias intelectuales, me parece, corresponden sin fricciones a las “habilidades” que Octavio Paz asignó al burócrata del Estado priísta en *Posdata*: “Los métodos de promoción son los mismos que en todas las burocracias; para ascender se requiere disciplina, espíritu de cuerpo, respeto a las jerarquías, antigüedad, capacidad administrativa, dedicación, eficacia, habilidad, suavidad, astucia, energía despiadada... (234-35). El tono eufemístico y elusivo de Paz con respecto al burócrata —incluido el burócrata cultural— es una de las estrategias discursivas criollas de posicionamiento al interior del campo intelectual mexicano. De otro modo, ¿cómo podríamos interpretar históricamente los principios de “respeto a las jerarquías”, “antigüedad”, “suavidad”, “energía despiadada” que han regido hasta nuestros días el organigrama cultural hegemónico mexicano? Y si este organigrama hegemónico no se ordena con base en los principios “corruptos” que he mencionado antes, ¿por qué es posible rastrear *abolengos*

intelectuales —el respeto a la “tradicición”— en manifestaciones culturales como la literatura que en apariencia promueven una visión subjetiva y múltiple de la realidad nacional? ¿Podría ser, en oposición al principio ético asumido como inmanente a la actividad intelectual, que el panorama literario mexicano ha sido desde el siglo XIX una trama de imaginaciones donde el vector hegemónico ha sido el principio burgués de la *razón criolla*? O en otras palabras y para evitar anfibologías: la industria intelectual mexicana ha situado siempre al *criollo-mexicano* por encima de otros grupos nacionales precisamente porque el criollo se ha autoimpuesto la tarea histórica de re-colonizar internamente la “nación mexicana”.

Al respecto de la influencia intelectual e ideológica del burgués en el mantenimiento del “campo literario”, el teórico de la recepción literaria Karlheinz Barck sugiere que: “los ideólogos burgueses, creadores de conceptos, elaboran el interés burgués de clase, con respecto a la literatura, en las teorías estéticas y en las normas de valores literarias que a través de las instituciones de enseñanza del Estado, así como a través del campo del llamado público literario, determinan la forma de recepción literaria” (161-2). En México, la institucionalización estatal de todo lo relacionado con la literatura, desde la producción hasta la recepción, ha seguido, como Barck sugiere, los caminos impuestos por el gusto literario criollo-burgués. Sin embargo, el término “burgués” —nos sugiere la producción académica mexicana dominante— carece de sentido en la sociedad mexicana actual, y la posibilidad de una lucha de clases sistemática ha sucumbido ante el giro neoliberal que actualmente organiza las dinámicas culturales en México.

El giro neoliberal en la cultura “nacional”

En el ámbito de la producción literaria mexicana, este giro neoliberal es evidente en el fenómeno estatal de las becas del FONCA (Fondo Nacional para la Cultura y las Artes), las cuales otorgan

financiamiento a creadores de arte, incluidos escritores, para que se dediquen un año entero a la producción artística y funjan como ideólogos y exponentes de las estéticas artísticas sancionadas por el Estado. En la asignación de las becas del FONCA, se han detectado patrones de corrupción que sugieren que los becarios tienen relaciones de sociabilización con jurados o funcionarios internos al FONCA. Uno de los acercamientos teóricos más recientes y oportunos con respecto a la institucionalización literaria del FONCA es el artículo de Ignacio Sánchez Prado, publicado en 2007, “La generación como ideología cultural. El FONCA y la institucionalización de la ‘narrativa joven’ en México”. Aquí Sánchez Prado expone las coordenadas ideológicas que instituciones estatales como el FONCA han impuesto al desarrollo de la literatura mexicana producida bajo el amparo estatal después de los años setenta. Sánchez Prado afirma que:

Dentro del panorama latinoamericano, la literatura mexicana se ha caracterizado, por lo menos desde mediados del siglo XX, por un campo literario particularmente institucionalizado, articulado en una compleja red de instituciones académicas de élite, prensas privadas y del Estado, premios, subvenciones e, incluso, participación abierta de los miembros del campo literario tanto en el campo de poder como en una amplia gama de funciones culturales emanadas del Estado (11).

Y continúa:

Asimismo, el Conaculta se convirtió en un aparato concentrador de una miríada de micro-instituciones culturales articuladas a otras

dependencias del poder cultural. Ambas operaciones permitieron que la administración cultural incrementara su poder económico e institucional a la vez que creaba un espacio de autonomía relativa, dado que muchos de los funcionarios hacia dentro del Conaculta, son, de hecho, productores culturales (12-13).

Sánchez Prado culmina su artículo problematizando la noción de “generación literaria” como portadora de un valor histórico capaz de abarcar los ejes diegéticos dominantes en el entramado literario que se produce desde o a través de las instituciones culturales del Estado. Sin embargo, lo que más llamó mi atención con respecto a las afirmaciones de Sánchez Prado es que aventura la posibilidad del ejercicio de la corrupción al interior del “campo literario” mexicano cuando afirma que “muchos de los funcionarios hacia dentro del Conaculta, son, de hecho, productores culturales”. Esta afirmación, de hecho, puede extenderse más allá del Conaculta; incluso, podría aventurarse que estas prácticas intelectuales son *endémicas* en México. En *Cultura y literatura* (1948, primera edición italiana), Antonio Gramsci se pregunta si “el concepto de que el arte es arte y no propaganda política ‘deseada’ y propuesta, ¿es un obstáculo para la formación de determinadas corrientes culturales que sean un reflejo de su época y contribuyan a reforzar determinadas corrientes políticas? No lo parece. Antes al contrario, parece que este concepto plantea el problema en términos más radicales” (266). La ambivalencia ideológica de programas descentralizados, pero financiados por el Estado, como el FONCA, hace patente que la formación del campo literario mexicano es, en efecto y como sugiere Gramsci, un reflejo de su época y ha contribuido a reforzar determinadas —más bien específicas— corrientes políticas. La crítica de Sánchez Prado a las becas del FONCA invita a inspeccionar más de cerca las estrategias de socialización intelectual que articulan, como engranajes humanos, la producción

literaria de las generaciones jóvenes. Sánchez Prado, quien durante su juventud hizo patente su afición por la escritura de poesía, se benefició directamente del programa —que ataca— de difusión del CONACULTA, el cual es reconocido porque publica en su catálogo a jóvenes “escritores” con alguna filiación, directa o indirecta, al poder estatal.³

Esta intra-referencialidad, o *nepotismo intelectual*, es una práctica bastante común en la industria editorial del Estado mexicano. Entonces, es pertinente cuestionar los fundamentos de las estrategias de socialización que hacen posible la formación de un “campo literario” en México. Una primera hipótesis a este respecto podría formularse de la siguiente manera: el “campo literario” en México ha seguido las pautas, literarias y extraliterarias, impuestas por grupos criollo-mexicanos que, de hecho, han obliterado de forma sistemática el desarrollo y la difusión de experiencias intelectuales no-criollas. En un “campo literario” diseñado para reforzar las posiciones intelectuales y políticas de la élite criolla, surge como pertinente una crítica que enmarque la teleología sociopolítica del intelectual criollo-mexicano. Sugiero que el diseño, en apariencia intelectual, de un “campo literario” —amén de las premisas establecidas en torno a este concepto por Pierre Bourdieu— obedece a intereses políticos y económicos que desde los enfoques canónicos de crítica literaria mexicana se desvanecen. Más aún, creo que este desvanecimiento sistemático de los intereses políticos y económicos del intelectual criollo es una de las prácticas “intelectuales” que el crítico criollo-mexicano lleva a cabo para hacernos desviar la mirada crítica de los fundamentos de la *preeminencia intelectual* de ciertas personalidades influyentes al interior del “campo literario”.

³ En 2005, el CONACULTA, dentro de su programa Fondo Editorial Tierra Adentro, publicó *Poesía para nada*, único libro como poeta de Sánchez Prado.

El “campo literario” en México

Ignacio Sánchez Prado (en *Naciones intelectuales*) y Pedro Ángel Palou (en *Escribir en México durante los años locos. El campo literario de los Contemporáneos*)⁴ consideran que la emergencia del “campo literario” en México es un fenómeno del período post-1917, año de la promulgación de la Constitución de 1917, que reemplazó a la anterior de 1857. Asimismo, ambos autores ilustran en sus estudios las condiciones intelectuales e institucionales que hicieron posible que ciertos grupos de “intelectuales” criollos (los autores no establecen el origen criollo de las personas que dan vida al “campo literario” de sus estudios) articularan el “campo literario”. Como es natural, estos estudios parten de las premisas sociológicas que Pierre Bourdieu estableció en *Las reglas del arte* (1995). Para Bourdieu, el “campo literario”, o de forma amplia el “campo cultural”, es un espacio social autónomo articulado a través de las prácticas literarias de “agentes sociales”, como los autores, los editores y los críticos literarios, por nombrar a los *promotores intelectuales* más centrales. Según Bourdieu, este campo presenta dinámicas sociales e intelectuales particulares, y, por un lado, está regido por la lógica del mercado, puesto que una obra literaria es un objeto comercial entre otras mercancías, pero, por otro lado, también está regido por una lógica interna al campo literario que rechaza la lógica del mercado, esta lógica nace del valor simbólico —no comercial— negociado al interior del “campo literario”. Bourdieu reconoce que el “campo literario” existe en tensión con dos esferas cuyos valores pueden estar en constante oposición: 1) una esfera comercial, cuyo valor económico está determinado por las reglas del mercado, y 2) una esfera social, cuyo valor simbólico está determinado por el prestigio simbólico y los valores “puramente literarios” anejos

⁴ El enfoque de Palou se limita a establecer las redes amistosas que conforman el “campo literario” de este grupo *intelectual*. Mi enfoque es distinto porque problematiza estas “redes de convivencia” a partir de los intereses económicos y políticos compartidos entre diferentes actores intelectuales.

a las obras literarias. De acuerdo con la lógica inversa de estas dos esferas, la asunción es que una obra literaria con más valor cuantitativo —que vende más— tiene menor valor simbólico/literario. En este espacio social dominado por la lógica inversa de las esferas comercial y simbólica, los autores asumen actitudes y despliegan estrategias sociales con base en su bagaje intelectual, familiar, estatus social, pertenencia a una estética concreta o escuela literaria, condiciones que son incorporadas en su *habitus*, es decir, y con fidelidad a la definición de Bourdieu, al “sistema de disposiciones durables y transferibles que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (*Bosquejo de una teoría* 178).

Sánchez Prado establece que la formación del “campo literario” en México surgió a partir de dos circunstancias políticas: 1) La promulgación de la Constitución de 1917 y 2) La emergencia del PRI como heredero del régimen posrevolucionario. Sánchez Prado sugiere que la “posición hegemónica del PRI da forma a discursos políticos que cambian con el transcurso del tiempo, las ‘naciones intelectuales’ resultan, en parte, de los desplazamientos discursivos e ideológicos hacia dentro del campo intelectual como resultado del reacomodo discursivo del campo de poder” (18). Considero que esta dinámica “hacia dentro del campo intelectual” tiene resonancia con los procesos e intercambios intelectuales que se llevaron a cabo desde la consumación de la Independencia en 1821 y que lograron expresarse en el ámbito institucional en la Constitución “liberal” de 1857. Las ansiedades históricas y políticas posrevolucionarias subsumieron —sólo en el nivel crítico intelectual— la trascendencia que la Constitución de 1857 tuvo en los procesos políticos e intelectuales posteriores a 1857. La mirada histórica tradicional, afianzada en prácticas intelectuales hegemónicas, ha construido un dique epistemológico en el

que el Porfiriato (1876-1910) y la Revolución de 1910 sirven de referencias históricas que establecen divisorias ideológicas “definitivas” con respecto a los siglos XIX y XX.

Considero que “los desplazamientos discursivos e ideológicos hacia dentro del campo intelectual” —siguiendo la dinámica acción-reacción de Starobinski— articulan una dialéctica donde el choque ideológico es la expresión histórica de la neutralización de heterogeneidades sociales en las pugnas políticas, económicas y culturales que deciden los lineamientos formativos de una “nación”. Es decir, que pese a las diferencias ideológicas que pueden surgir entre los intelectuales invitados a debatir en estos “campos literarios y culturales”, la homogeneidad de clase —y de horizontes de expectativas— ha monopolizado estos procesos culturales desde el período postcolonial. Me parece entonces urgente llevar a cabo una crítica sistemática a las limitaciones de los procesos de transculturación nacional emanados dentro del “campo literario” que Sánchez Prado expone en *Naciones intelectuales*.

Un primer paso hacia este tipo de crítica, me parece, radica en una estrategia de radicalización axiológica en los enfoques académicos hacia la cultura. Néstor García Canclini establece en su ya clásico *Culturas híbridas* (1990) que la cultura subalterna puede verse como el resultado de la distribución desigual de los bienes económicos y culturales, y reconoce en esta cultura subalterna —siguiendo el hilo conductor de Gramsci— iniciativas propias y estrategias de resistencia. García Canclini también propone el reto de reconocer en esta cultura subalterna o popular un punto de inflexión para re-entender la modernidad, y sugiere que “se ha sostenido que no existiría en América Latina cultura popular con los componentes que Gramsci atribuye al concepto de cultura” (233). García Canclini sugiere lo anterior a partir de lo que propone José Joaquín Brunner en torno al concepto de cultura de Gramsci. Para Brunner, la noción gramsciana de cultura incorpora: a) una cosmovisión propia; b) agentes de producción cultural; c) portadores

sociales paradigmáticos; d) capacidad de convocar a una colectividad, es decir, llevarla “a pensar coherentemente y en forma unitaria”; e) posibilitar y hacer patente una lucha por la hegemonía; f) manifestarse a través de una organización material e institucional (155-8).

De los elementos que Brunner atribuye al concepto gramsciano de cultura, *la manifestación a través de una organización material e institucional* es donde se acumulan los choques e intereses ideológicos de clase y posicionamiento intelectual. En otras palabras, la distinción entre “alta cultura” y “cultura popular” no es suficiente para articular el choque ideológico y los abismos económicos que prevalecen entre las clases intelectuales “forjadoras” de naciones y los “súbditos” de carne y hueso que hacen posible la formación nacional. Un claro ejemplo de esto se cataliza en la figura caudillista de El Pista, uno de los vecinos más temidos de mi colonia cuando yo era niño. El Pista, un tipo seis o siete años mayor que yo, adquirió notoriedad cuando un Sábado de Gloria opuso resistencia y en ultimadas cuentas le rompió la cara a tres policías que intentaron truncar el tradicional remojón colectivo, a través de la guerra con globos rellenos de agua, en el que estábamos inmersos aquel glorioso sábado celebrado por los católicos y los no-católicos de los barrios populares de la Ciudad de México. Después de ese episodio, El Pista se convirtió en el portador de las formas de socialización dominantes de mi calle. Además de oponerse a las autoridades, El Pista orquestó, junto con otros personajes igual de respetados, un movimiento colectivo para colgarse de los postes que llevaban la señal de una conocida compañía de televisión por cable. Pronto la colonia entera “se colgó” de los pocos postes que ofrecían este servicio y de esta forma tuvimos acceso sin pagar a esta maravilla neoliberal. De esta forma, la televisión por cable se convirtió en la forma más global y directa de acceder en mi edificio a lo que el canadiense Marshall McLuhan denominó la “aldea global”.

Tepito es conocido por sus continuos movimientos de “contracultura” y de oposición a

los intereses corporativos que en el México contemporáneo acaparan los flujos económicos a través del contubernio con las clases políticas e “intelectuales”. La reacción de la compañía de televisión por cable fue apoyada por el gobierno de la ciudad, y, tras varios meses de “colgarnos” sin pagar, la policía irrumpió, junto con trabajadores de la compañía de cable, para dismantelar la exuberante red clandestina que manaba de los postes como una inextricable red de telarañas. Gran parte de los vecinos de la colonia salió a las calles para oponerse al retiro de los cables: el primer enfrentamiento hizo que la policía y los trabajadores de la compañía de cable salieran corriendo de la colonia sin lograr su objetivo. Una semana después, regresaron junto con un grupo de “granaderos” y un escuadrón de policía mejor entrenado y pertrechado con armas sofisticadas. Tiraron los postes y la compañía de cable declaró que no volvería a ofrecer sus servicios a nuestra colonia sin excepción. Más que contracultura, el movimiento colectivo encabezado por El Pista tenía como objetivo apropiarse del acceso a una forma mediada de la cultura masiva —a través de la televisión— como medio de oposición a los intereses empresariales que rigen el desarrollo del modelo de nación hegemónico en el México actual. Huelga decir que por ese incidente con la compañía de televisión por cable, amén del auge de la venta de películas y música piratas, y la distribución de armas y drogas desde el corazón del tianguis de Tepito, y por la confluencia de inmigrantes centroamericanos que en su viaje hacia Estados Unidos comenzaban a integrarse a nuestro barrio como residentes pasajeros, el gobierno de la ciudad estableció puntos de vigilancia permanentes en la colonia. En la esquina de mi edificio, había una patrulla estacionada con los estrobos en rojo girando 24 horas sin parar como el gesto mudo de que ahí se vivía en estado de emergencia; los policías y los militares que transitaban por las calles cargaban metralletas y estaban vestidos para ir a la guerra. Después del fracaso de la apropiación informal de la señal de televisión por cable, El Pista entró al negocio de

la piratería: todos en el edificio sabíamos que en su departamento se “pirateaban” y vendían películas y discos de música de los cantantes de moda.

Para García Canclini, “la noción de *industrias culturales* sigue sirviendo cuando queremos referirnos a que cada vez más bienes culturales no son generados artesanal o individualmente, sino a través de procedimientos técnicos, máquinas y relaciones laborales equivalentes a los que engendran otros productos en la industria” (239). El caso de Tepito es particular porque a través de la piratería y la cooptación informal de la señal de televisión privada —por mencionar sólo dos ejemplos relevantes entre muchos otros— se articulan procesos de socialización que marchan a contrapelo de la razón estatal corporativa. Me parece que el bien simbólico y cultural que debe rescatarse de mi ejemplo de El Pista y su actuación social radica en la articulación de un modelo alternativo de socialización —emanado de una forma de masculinidad dominante válida sólo en el espacio social de Tepito— sin ambiciones intelectuales en el sentido tradicional, pero que hace patente una estrategia de posicionamiento social alternativo más relevante para la comprensión de los procesos de formación nacional que, por ejemplo, *Suave patria* de Ramón López Velarde, o, sólo por mencionar dos ejemplos contemporáneos de producción literaria en México, *La muerte de un instalador* de Álvaro Enríque o *Arrecife* de Juan Villoro.

A este respecto, García Canclini reconoce que los enfoques metodológicos de la sociología y la antropología tienen dificultades para incorporar:

- a) nuevos *procesos de producción* industrial, electrónica e informática que reordenan lo que llamábamos culto y popular; b) otros *formatos*, que aparecen a veces como nuevo tipo de bienes (desde la fotografía y la historieta hasta la televisión y el video); c) *procesos de circulación*

masiva y transnacional, pues son aplicables a cualquier bien simbólico, tradicional o moderno; d) nuevos tipos de *recepción y apropiación* (239-240).

En consecuencia, me aventuro a extender esta pregunta hacia dentro del campo literario mexicano: ¿qué prácticas de crítica literaria en México ensayan la incorporación de los procesos culturales que García Canclini sugiere como de difícil acceso para la sociología y la antropología? En los procesos de formación de las culturas populares y las “altas culturas”, los puntos que resalta García Canclini sugieren los marcos de socialización desde donde se desarrolla la pugna por la hegemonía cultural. Sin embargo, en la pugna por la hegemonía cultural en México, como bien demuestra *Naciones intelectuales* de Sánchez Prado, la ausencia de una heterogeneidad de visiones críticas —y diversidades de clase social— en las corrientes dominantes del mexicanismo contemporáneo perfila lo que John Beverley ha llamado *neoarielismo* o “giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana”. Según Beverley, este giro neoconservador se ha llevado a cabo durante las últimas décadas dentro de las izquierdas latinoamericanas en contra de los posicionamientos críticos de la subalternidad. Beverley usa los ejemplos de los posicionamientos críticos de Mario Roberto Morales (Guatemala), Mabel Moraña (Uruguay) y Beatriz Sarlo (Argentina), y afirma que: “Hay una negación, explícita en Sarlo y Morales, e implícita en Moraña, de la posibilidad de solidaridad entre grupos de diferente formación étnica, cultural, social y lingüística dentro de los confines de cualquier Estado-nación latinoamericano o de Abya Yala como región” (“El giro neoconservador” 159). Beverley también sugiere que:

En el caso de la literatura y los estudios literarios, en particular, esto supone una

reafirmación del canon y la canonicidad (el ‘valor’ para Sarlo; Borges y la ‘promesa de la biblioteca’ para Moraña; Asturias para Morales), no tanto como un depósito de valores culturales establecidos a priori, sino como un corpus que tiene la profundidad y consistencia como para ser fructíferamente interrogado por las generaciones venideras (“Ibid” 157).

Beverley concluye afirmando lo que ha sido evidente, con sus matices y particularidades históricas, en la formación del campo de debate intelectual dominante desde el XIX hasta nuestros días, y esto es que:

La combinación de privatización y proliferación mercantilizada de cultura global de masas desestabiliza la autoridad cultural de un sistema previo de normas, valores y jerarquías, además de que amenaza el bienestar económico de sectores de la clase alta y la clase media profesionales, de las que usualmente provienen y a las cuales representan los intelectuales de la literatura, cualquiera sea su posición ideológica (161).

El concepto de “solidaridad entre grupos de diferente formación étnica, cultural, social y lingüística dentro de los confines de cualquier nación-Estado latinoamericano” tiene peculiar resonancia en las dinámicas de socialización de la crítica literaria mexicana (y, con los riesgos que las generalizaciones presuponen, también en la crítica literaria latinoamericana). Entre 1940-1941, Pedro Henríquez Ureña impartió en Harvard las famosas lecciones Charles Eliot Norton. En la última lección, titulada “Problems of Today”, Henríquez Ureña aborda, entre varias otras

temáticas, el tema indigenista con el propósito de mostrar los ejes diegéticos de las inquietudes intelectuales de mediados del siglo veinte:

The age-old question of the exploitation of the Indians, who make up the majority of our proletariat in the fields, the mines, or the factories in such countries as Mexico, Guatemala, Ecuador, Peru, and Bolivia. The writers who apply themselves to the social problems of the Indian present him, therefore, as a proletarian, and incidentally avail themselves of the picturesque aspects of his manner of living. Their campaign is a part of the endeavor to redeem him from his old servitude and raise him to the status of a real citizen, an endeavor that is partly successful in Mexico... the systematic Indianist movement began, both in politics and in literature, with the Mexican Revolution of 1910 (196).

Casi una década después de las lecciones que Henríquez Ureña impartió en Harvard, justo en 1950 se publicaron dos textos que marcaron un hito en el devenir cultural mexicano, me refiero a *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz y *Los grandes momentos del Indigenismo en México* de Luis Villoro. Huelga decir que ambos autores tenían a su disposición el auspicio de las instituciones culturales de su época y su visión del panorama cultural mexicano emanaba de una experiencia intelectual de clase acomodada, sin canales de acceso a una experiencia cultural y social heterogénea que les permitiera establecer contacto con enfoques intelectuales/vitales producidos desde la subalternidad. Si consideramos que la mexicanidad de Paz y el diagnóstico indigenista de Villoro son expresiones canónicas dentro del marco cultural mexicano, también debemos considerar y analizar las limitaciones epistémicas, sociales, políticas y culturales que estos cánones hacen patentes. Las prerrogativas de clase de estos autores canónicos y

protagonistas culturales en México se extienden hasta el presente, como síntoma de la angostura diegética y crítica que hasta nuestros días ha sido articulada desde lo que pomposamente se ha llamado la *intelligentsia* o intelectualidad mexicana. Juan Villoro, hijo de Luis Villoro, se ha convertido en uno de los intelectuales más mediáticos en México, con gran proyección internacional facilitada por las afinidades político-culturales generadas por su apellido. *La noche navegable* (1980) fue el primer libro de Juan Villoro, se trata de una colección que reúne once cuentos en los que desfilan experiencias juveniles de la clase acomodada y cosmopolita mexicana. *La noche navegable* es un primer libro urdido desde la pluma de un autor aún inexperto, cuya trascendencia literaria puede compararse a la trascendencia social de El Pista; sin embargo, *La noche navegable* fue publicada y reimpressa en varias ocasiones por la conocida editorial mexicana Joaquín Mortiz (fundada en 1962 por el español exiliado en México Joaquín Díez-Canedo Manteca y adquirida en 1985 por lo que ahora es el neoliberal Grupo Planeta), y también fue reseñada —aunque más bien son reseñas alentadas por la amistad con el padre de Juan— por José Agustín y Carlos Monsiváis. En la contraportada del libro de cuentos de Villoro, José Agustín aseveró que “*La noche navegable* es un magnífico primer libro, escrito con dedicación, con gusto, sin falsas posturas apantallantes... con una gran carga de interioridad, pero sin hacer a un lado todos los problemas del mundo social”, mientras que Monsiváis afirmó que “Juan Villoro ha publicado un volumen de cuentos, donde la ‘cultura juvenil’ es ya entidad cabalmente instalada. Villoro ha leído a Salinger, Henry Miller y José Agustín; ha asimilado a Lennon y McCartney, a Pink Floyd y al cine de Godard o Richard Lester. Su *universo juvenil* está cruzado de referencias y obligaciones implícitas (la primera de ellas: no hablar de las diferencias entre la realidad y la fantasía)”. *La noche navegable* de Villoro, junto con sus reseñas intra-referenciales de José Agustín y Carlos Monsiváis, ejemplifican las maniobras

paradigmáticas y programáticas de posicionamiento cultural dentro del “campo literario” mexicano. La intra-referencialidad es indudablemente una de ellas: “Villoro ha leído a Salinger, Henry Miller y José Agustín”. Y otra es el posicionamiento estratégico de la intelectualidad al servicio de las ideologías —neoliberales— de mercado estatales. La juventud de *La noche navegable* en efecto no habla de las diferencias entre la realidad y la fantasía, pero esta incapacidad enunciativa no es una elección estética o una estrategia literaria, sino muestra de la “hipermetropía social”⁵ de los autores posicionados en las regiones centrales del “campo literario”.

¿Hegemonía criolla de la corrupción?

En *Noticias secretas de América*, publicado alrededor de 1740, Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa narran las prácticas comerciales, militares y la explotación laboral que se llevaban a cabo durante las primeras décadas del siglo XVIII en los virreinos sudamericanos, con énfasis en Perú, Ecuador y Chile. El propósito primordial de Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa era reportar a la Corona española las prácticas comerciales “débiles” de las colonias sudamericanas con el fin de mejorarlas y así producir mayores beneficios económicos a la metrópoli. *Noticias secretas de América*, sin que sus autores se lo propongan, también ilustra con abundancia de detalles muchos de los motivos que a la postre condujeron a las colonias americanas a luchar por su independencia económica. Por ejemplo, los autores narran las deficiencias militares de los puertos del Perú, en particular la ausencia de armas para hacer frente a posibles fuerzas enemigas, tanto que “se hace increíble su corto número y calidad en una provisión tan

⁵ En su libro autobiográfico *El viento paráclito*, Michel Tournier explica de forma sucinta que la “hipermetropía social” es una condición individual que no permite que veamos más allá de nuestros propios pies. Empleo el término en el mismo sentido que Tournier.

indispensable para la defensa” (178). Asimismo, denuncian los abusos que gobernadores, corregidores, preladados y párrocos llevan a cabo entre los grupos indígenas del Perú:

La tiranía que padecen los Indios nace de la insaciable hambre de riquezas que llevan á las Indias los que van á gobernarlos, y como estos no tienen otro arbitrio para conseguirlo que el de oprimir á los Indios de cuantos modos puede suministrarles la malicia, no dejan de practicar ninguno, y combatiéndolos por todas partes con crueldad, exigen de ellos más de lo que pudieran sacar de verdaderos esclavos suyos (231).

Pese al tratamiento problemático que hacen de la esclavitud, en la que los “verdaderos” esclavos (provenientes de África) son explotados de forma “legítima” por medio de la trata, Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa construyen un discurso indigenista que, entre otras prácticas administrativas, busca modificar el sistema colonial de los tributos, enraizado en prácticas feudales, del que “se sirven los Corregidores para hacer riquezas á costa de los Indios” (232). Otra de las “debilidades” coloniales que *Noticias secretas de América* denuncia es precisamente los procesos y las prácticas administrativas de acumulación de riqueza. Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa exponen el problema del contrabando de mercancías, en especial las provenientes de China, que se filtran a través de los puertos sudamericanos, con énfasis en el de Guayaquil. El contrabando, sugieren los autores, es una práctica sistémica, de corrupción, articulada por varios intermediarios con intereses económicos:

Uno de los almacenes principales en aquellas costas donde entran con gran facilidad los géneros de China, es Guayaquil, y para que este fraude

tenga algún género de disimulo, llegan los navíos que vienen de la costa de Nueva España á cualquiera de los puertos de Atacames, Puerto Viejo, Manta ó la punta de Santa Elena, desembarcan allí todo lo que es contrabando, y en virtud del soborno... se conduce á Guayaquil, donde interesados en ello el Corregidor y Oficiales Reales disimulan su entrada, sube la embarcación á Guayaquil, se ponen guardas á bordo, y pasan á registrarla los mismos jueces, con cuya diligencia se falsifican jurídicamente las sospechas que puede haber dado la embarcación... A este modo de consentir y aun patrocinar los contrabandos llaman generalmente en aquellos payses, *comer y dejar comer, y los jueces que lo consienten por el soborno que reciben son llamados hombres de buena índole, que no hacen mal á nadie; sin considerar lo mucho que perjudican á la real hacienda...* que lo que el soberano prohíbe absolutamente ellos lo dispensan, y los derechos que solo pertenecen al Príncipe, ellos se lo apropian á sí mismos (201-2; el énfasis es mío).

Estas prácticas coloniales implicadas en el contrabando de mercancías se llevaron a cabo de forma generalizada a lo largo y ancho de las colonias americanas. Según el historiador búlgaro-mexicano Enrique Semo, “el sistema de gobierno del absolutismo español estaba sembrado de posibilidades de corrupción; en cambio, los controles, castigos y obstáculos eran sumamente débiles. La enfermedad abarcaba a la mayoría de los funcionarios y era bastante pública y relativamente descarada” (69-70). Pese a estas prácticas “normalizadas” de corrupción, Semo subraya que: “Vista con los ojos de la larga duración, más que un obstáculo, la corrupción aparece como uno de los modos de funcionamiento de un gran Estado imperial, como el cemento que une una administración obligada a actuar en una gran diversidad de condiciones” (74). Sin

embargo, el historiador búlgaro-mexicano advierte que la corrupción es una “enfermedad” que “reduce la eficiencia del Estado, aumenta enormemente sus costos de operación, frena el desarrollo de la economía de mercado y corrompe moralmente al conjunto de la sociedad” (74). Desde esta perspectiva, la corrupción aparece como un modelo de sociabilidad inherente al funcionamiento del Estado novohispano que dentro del espacio estatal colonial continuó funcionando como una “argamasa” contractual entre las élites criollas. Las prácticas ilícitas implicadas en el contrabando que Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa denuncian en *Noticias secretas de América* tienen como punto de transgresión la “real hacienda”, es decir, los intereses económicos de la Corona española en sus territorios americanos. Una vez que las independencias neutralizaron la sujeción económica a la “real hacienda”, las prácticas sistémicas de corrupción se normalizaron en la medida que las élites criollas, herederas de la administración “independiente”, carecían del referente real español que imponía, desde ultramar y a través de la burocracia novohispana, los rituales “oficiales” de sociabilidad político-estatal. Estos rituales coloniales, articulados por las élites criollas, sugieren que entre lo público y lo privado hay una línea imaginaria y arbitraria. Esto implica, como es visible en la corrupción en el México contemporáneo, que lo que en apariencia pertenece a la “nación” es usufructuado para el bien de una minoría.

Son escasas, si no inexistentes, las denuncias explícitas de la corrupción sistémica en la historiografía oficial mexicana, y esto mismo ocurre, de forma general salvo muy contadas excepciones, en la producción escrita de los grupos intelectuales hegemónicos. Incluso la producción intelectual de académicos y críticos que no ocupan un lugar central dentro del campo intelectual, cuando formulan una crítica al régimen la corrección política del discurso es

evidente. Soledad Loaeza, por ejemplo, en un intento de crítica al régimen de López Portillo y sus prácticas corruptas, sugiere que:

José López Portillo se impuso sin reservas a la institución [PRI]. Estas variaciones en el alcance del poder presidencial y su impacto sobre el conjunto del arreglo institucional condujeron a una regresión en la forma como se ejercía el poder en México. Ciertamente, las decisiones presidenciales se sujetaron a las reglas formales e informales del sistema político, entre ellas la discrecionalidad; sin embargo, como se dijo antes, en la práctica la arbitrariedad que propiciaba aquélla había sido limitada por el desarrollo mismo del país (49).

Loeza sugiere que la discrecionalidad es una de las “reglas informales del sistema político”, pero su tenue crítica a la corrupción política y la ejecución de ésta por parte de López Portillo es matizada cuando sugiere que la “arbitrariedad de aquélla había sido limitada por el desarrollo mismo del país”; sin embargo, líneas más arriba, Loaeza explica que las decisiones del ejecutivo condujeron al país a la bancarrota. Los teóricos del derecho positivo definen el principio de discrecionalidad, a grandes rasgos, como la facultad de los portadores de poder para elegir con libertad y de forma “responsable” entre dos o más soluciones dentro de las normas del sistema hegemónico (Segura Ortega 21-22) y sugieren que esta facultad puede intensificar el control estatal, o personal, de forma ilimitada (Magide Herrero 250). Sin embargo, para Magide Herrero, la facultad de ejercer la discrecionalidad de forma desmesurada es una cualidad de las administraciones independientes, que en el caso mexicano corresponde a una independencia con respecto a las garantías y los derechos populares. De acuerdo con la politóloga Rhina Roux, el

corporativismo político del PRI se arrogó la facultad suprema de ejercer la discrecionalidad con base en sus intereses corporativos/privados (170). Esto es problemático porque la administración estatal, como el ejercicio de la legalidad, dentro de un orden republicano regido por la legalidad constitucional implica el ejercicio de la discrecionalidad con el fin de elegir la mejor opción para la nación entera y no sólo para la élite política hegemónica.

Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa, cronistas e intelectuales de su tiempo, dejaron constancia en sus *Noticias secretas de América* de las prácticas de corrupción y del ejercicio de las “reglas informales” (como la discrecionalidad, parafraseando a Loaeza) que mermaron los beneficios económicos y políticos de la metrópoli. Con la independencia, esta postura novohispana y *metropolizante* de denuncia recayó en las élites criollas, y, ni la Revolución de Ayutla de 1854 ni la Revolución maderista de 1910, con sus inherentes constituciones políticas (1857 y 1917) interrumpieron de forma sistémica el dominio criollo y *metropolizante* en las prácticas políticas e intelectuales mexicanas. Estos mismos rituales “coloniales” de socialización al interior del “campo literario” son comunes en la cultura “nacional” auspiciada por el Estado. En el México independiente, la metrópoli fue sustituida por el Estado y las instituciones criollas que de él emanaron y continúan emanando, como es el caso de la reciente ley —anunciada en el último informe presidencial de gobierno de 2015— que transformó el Conaculta (un órgano creado durante la administración de Carlos Salinas de Gortari) en la novísima Secretaría de Cultura, cuyo secretario es el diplomático e historiador priísta Rafael Tovar y de Teresa, quien también fue secretario del Conaculta durante la presidencia de Salinas de Gortari. Una de las muchas particularidades del Conaculta, ahora Secretaría de Cultura, es su injerencia en la administración del Fondo de Cultura Económica, que durante las últimas décadas ha pasado a ser en el ámbito mexicano una editorial de promoción de la cultura priísta neoliberal y de sus

mayores ideólogos, como Alfonso Reyes, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Sergio Pitol, Elena Poniatowska, Margo Glantz, entre los más destacados.

Sugiero, y sin titubeos denuncio, que las reglas “formales e informales” como la discrecionalidad y la corrupción abierta, son articuladas a través de dinámicas de sociabilidad que se extienden más allá de las instituciones políticas. La institucionalidad cultural en México —uno de cuyos espacios de sociabilidad y ejercicio del poder es el “campo literario” que Ignacio Sánchez Prado define en *Naciones intelectuales*— también ha incorporado las reglas formales e informales que desde las crónicas de Jorge Juan y Juan Antonio de Ulloa han posibilitado la formación de campos hegemónicos de sociabilidad con independencia de las clases trabajadoras y las colectividades subalternas. Esta anulación intelectual del Sujeto Subalterno nacional ha hecho posible que las clases criollas hegemónicas tengan el tiempo y los recursos para postular “ficciones fundacionales”, desde la política y desde la cultura, en las que mexicano, nación, pueblo y “lo estatal” son términos al servicio de una minoría intelectual, posicionada de antemano en ventaja constante en relación con las clases subalternas. Los usos de términos como mexicano, nación, pueblo y “lo nacional” tienen profusa y profunda trayectoria en los discursos intelectuales desde el siglo XIX, y, como muestra el trabajo de Sánchez Prado, continúan formando parte central de los discursos intelectuales que en nombre de “lo nacional” ejercen un control simbólico y efectivo dentro del llamado “campo literario” o “canon nacional”, en los que los ideólogos y epígonos de las clases políticas históricamente dominantes insisten en fundar los llamados “proyectos de nación”, cuando se trata, como ya dije, de la imaginación formulada artísticamente de una minoría que gracias a la explotación laboral y a la corrupción sistémicas del Estado mexicano ha tenido el tiempo y los recursos para enarbolar su imaginación en nombre

de los seres humanos que con su trabajo hacen posible la “Nación”. El antropólogo Claudio Lomnitz-Adler ha descrito este fenómeno intelectual con aspiraciones nacionales al afirmar que:

Las obras más importantes que tratan explícitamente de la cultura nacional mexicana son ensayos... suele referirse a estos ensayistas como pensadores, calificativo que deja mal parados al resto de los mortales... Pero, precisamente por su cercanía a la opinión pública, la ensayística no suele motivar investigaciones empíricas. Se trata tan sólo de síntesis destinadas a ser consumidas en situaciones políticas particulares. De hecho, los estudios sobre la cultura nacional mexicana forman una especie de antitradición, puesto que constituyen un esfuerzo que no propicia la *acumulación* de conocimiento (*Salidas* 20).

Lomnitz-Adler propone, como punto de partida epistemológico alternativo, el reconocimiento de entidades regionales y de grupos que no pertenecen a las clases dominantes también como portadoras de proyectos nacionales y nacionalistas diferenciados de los propuestos desde el poder, y advierte que “las ideas sobre cultura nacional deben entenderse en el contexto de los proyectos nacionales de las clases dominantes” (13). Asimismo, Lomnitz-Adler señala, en alusión a los *pensadores* hegemónicos que han escrito sobre la cultura nacional y el “mexicano” que:

La desmitificación de la cultura como psicodrama popular no ha abolido al menos las caracterizaciones específicas de la cultura mexicana que emanaron de la historia de la cultura o seudohistoria subjetivista, voluntarista o idealista... En otras palabras, el análisis de las

representaciones de la cultura nacional no constituye una crítica de esta misma cultura nacional. En consecuencia, la crítica de la ensayística sobre la cultura nacional en la tradición del llamado *pensador* [o literato] (intelectual en el sentido amplio) no ha logrado aún reemplazar a estos ensayos (13).

Estos *intelectuales* o ideológicos del poder formulan discursos “intelectuales” más cercanos al discurso político elusivo y anfibológico que en nombre de la cultura impone un principio elitista de clase. *Naciones intelectuales*, valga la redundancia, es un ejemplo paradigmático de este tipo de discurso:

Si la idea de “*nación intelectual*” presupone *proyectos de nación* en lucha constante, un proceso ambivalente de escritura del *discurso nacional* y un espacio de competencia de definiciones de la *cultura nacional*, la idea de ‘campo literario’ provee una metáfora ideal para pensar un espacio de cierta autonomía relativa desde el cual se enuncian dichas *naciones intelectuales*. Además, y esto es importante para comprender la relevancia de las *naciones intelectuales* en el ámbito de la *esfera pública*, la noción de “*campo literario*” acarrea la idea de *configuración institucional* (28; el énfasis es mío).

Sánchez Prado analiza en su estudio apenas a unos cuantos autores, todos canónicos, *criollizantes* y acomodados económicamente por el influjo de la cultura política dominante, como es el caso de Alfonso Reyes, o Manuel Maples Arce, o Luis Villoro u Octavio Paz, o los discípulos del español José Gaos. En este sentido de “configuración institucional” que sugiere

Sánchez Prado, también se fundan los procesos de conformación autonomista/autoritaria de las políticas culturales nacionales. Por medio del corporativismo, o “configuración institucional” (recordemos que el proceso dialéctico del PRI —Partido Revolucionario Institucional— se arrogó la Revolución maderista de 1910 para justificar su institucionalidad), tanto la disidencia institucional como la “insubordinación” de las clases subalternas fue neutralizada o reprimida “con éxito” durante el régimen postrevolucionario en los discursos oficiales hasta la emergencia del EZLN en 1994, que en lo sucesivo mostró el camino de las autodefensas y la formación de grupos auto-armados como un modelo de “insubordinación” efectivo para manifestar el rechazo de las prácticas históricas de discrecionalidad política impuestas desde la presidencia de la república. En el ámbito intelectual dominante, las manifestaciones de rechazo hacia las prácticas de sociabilidad de los grupos culturales hegemónicos ha tenido escasa difusión o centralidad dentro de los debates *intelectuales* contemporáneos.

CAPÍTULO TRES

HISTORIOGRAFÍA Y ACERCAMIENTOS COGNITIVOS A LA IMAGINACIÓN POLÍTICA DE LUCAS ALAMÁN: ESTABLECIMIENTO DE LA NACIÓN CRIOLLO-MEXICANA

Introducción

En el capítulo anterior, he provisto algunas coordenadas para el discernimiento de mi postura crítica afianzada en la subalternidad intelectual. Estas coordenadas, por un lado, articulan un discurso subalterno en sí mismo, y, por otro, perfilan los motivos sociales e históricos que alientan mi crítica al criollo-mexicano protagonista de las *naciones intelectuales* que han obliterado las experiencias nacionales de subalternidad. En este capítulo, a través de un acercamiento a la figura paradigmática del criollo-mexicano Lucas Alamán, enmarco la experiencia vital criolla como una subjetividad nacional fundacional cuyas referencias intelectuales, por motivos históricos, estaban cimentadas en una experiencia cognitiva en la que la colonia y sus *ataduras intelectuales* fueron re-vividas —¿una forma del resentimiento del criollo-mexicano por la disolución de la Nueva España?— como el origen de los procesos fundacionales del México independiente. Por eso este capítulo comienza con la consumación de la “Independencia” de lo que una vez fue la Nueva España. Según las relaciones históricas europeas y coloniales, el Imperio Mexica, también referido como México-Tenochtitlán, cayó en manos españolas en 1521. Trescientos años después, tres siglos exactamente, se consumaba la independencia de la capital de la Nueva España. 1821 significó el año de la disolución de la Nueva España y la conformación del “novísimo” Imperio Mexicano. En 1822 Agustín Cosme

Damián de Iturbide y Arámburu, el emperador Agustín I, tomó posesión como emperador de la “naciente” nación mexicana. De acuerdo con la tradición historiográfica que sitúa 1821 como la consumación de la independencia, es decir la tradición historiográfica dominante, México nació criollo. Con la disolución del Imperio en 1823 y el establecimiento de la Primera República Federal, ese mismo año se celebraron asambleas en el Congreso Constituyente y en 1824 se promulgó la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, cuyo primer presidente fue José Miguel Ramón Adauto Fernández y Félix, mejor conocido como “Guadalupe Victoria”, un criollo y católico-guadalupano; sus padres, que murieron durante la infancia de Victoria, trabajaban en Reales de Minas, por lo que gozaban de una buena posición económica (Koriat 10).

La Constitución de 1824 es un documento fundacional de corte conservador pro-criollista que desconoce los derechos de los ciudadanos porque asume que aquellos aún no existen, y si existen se trata de una minoría con fuertes lazos genealógicos e intelectuales con el sistema colonial; esta constitución refuerza además el mantenimiento de los fueros militares y eclesiásticos. Guadalupe Victoria gobernó de 1824 a 1829 y su gabinete estuvo integrado en su totalidad por criollos acomodados. A principios de 1825, Victoria nombró a Lucas Alamán como Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores. La actuación política de Alamán es clave para comprender la formación del “campo político” y el “campo intelectual” del período inmediato a la “independencia”. Alamán asistió como diputado a las Cortés de Cádiz (1810-1814), donde su participación fue definida por el conservadurismo político, toda vez que apoyaba la posibilidad de mantener unidad entre España y América a través de la conformación de una comunidad de naciones autónomas (Méndez Reyes 55), proyecto que como sabemos fracasó. Alamán también abogó por el restablecimiento de la orden jesuita (Rodríguez, Esteban 394), que significó una

postura liberal en las cortes, hecho que le granjeó ser clasificado entre los liberales de la asamblea (Méndez Reyes 55). De acuerdo con el estudio de Marie Laure Rieu-Millán en torno a la participación americana en las Cortes de Cádiz, los diputados percibían 6 pesos de dieta diaria durante su estancia en España, y establece que “el historiador Lucas Alamán dice que recibía 12.000 pesos anuales y era sin duda el hombre más rico de Cádiz. Pero, las más veces, las provincias encontraban difícilmente el dinero necesario para retribuir a sus representantes” (48).⁶

Para situar la fortuna de Alamán en relación con sus intereses colectivos de clases, que en consecuencia explica su postura política e intelectual, es necesario rastrear su genealogía y el origen de su riqueza. Su padre fue Juan Vicente Alamán (1747-1808), un navarro oriundo de Ochagavía; su madre, María Ignacia Escalada, pertenecía a una de las familias criollas de más abolengo de Guanajuato. De ellos, Salvador Méndez dice que: “Su padre se dedicaba al avío de minas y a la explotación de éstas, actividades con las que alcanzó gran prosperidad económica. Su madre había estado casada con Gabriel de Arechederreta, español vasco, de quien tuvo un hijo: Juan Bautista, quien llegaría a ser caballero de la orden de Carlos III y canónigo del arzobispado de México” (85). La realidad circundante y la imaginación social de Lucas Alamán estuvieron influidas sin duda por el criollismo hispanizante del grupo familiar al que pertenecía. Incluso, pese a pertenecer a una antigua familia colonial, los lazos de Alamán con la metrópoli habían sido reforzados durante sus genealogía reciente, “pues aunque por el lado materno podía hacer alarde de que todos sus descendientes habían sido americanos desde el siglo XVI, en las

⁶ Para que el lector tenga una mejor idea del valor que \$12.000 pesos tenían en los años coetáneos a las Cortes de Cádiz, presento la siguiente información de precios, compilada a partir de numerosas fuentes. Entre 1810-1813, el precio promedio del maíz era de 28 reales por fanega, es decir, 3.5 pesos por 37.25 kilos (Florescano *Precios del maíz* 213); el precio promedio del trigo en 1812 era de 18.6 pesos por 37.25 kilos (García Acosta 42); entre 1810-1812, el precio de exportación del azúcar era de 2.5 pesos por 12.5 kilos (Sánchez Santiró 116-9).

últimas tres generaciones su progenie se había formado mediante uniones sucesivas con inmigrantes peninsulares. Alamán tenía que llegar hasta su bisabuelo el marqués de San Clemente, para encontrar un criollo entre sus ancestros varones” (Méndez 85). Si a esta tendencia hispanizante acercamos el hecho de que la cotidianidad de Alamán estaba definida por la riqueza, no sólo en México sino durante su estancia en Cádiz, es posible comprender que el factor económico impuso un límite en cuanto a desarrollo de empatía con las colectividades subalternas que conformaban la “masa” independista que Alamán percibía como nociva dentro del ordenamiento colonial que, con la independencia, se impuso como la mentalidad dominante hasta mediados de 1850.

En el reciente y pionero estudio titulado *Anthropologies of Class* (2015), James Carrier y Don Kalb sugieren que: “A number of classes and class relationships are possible, but commonly the key classes are made up of those who hold substantial property and those who do not, and the key relationship is between them” (1). Durante los años inmediatos al inicio de las guerras de Independencia en 1810 y los años inmediatos a la consumación de estas guerras en 1821, los extremos del espectro socioeconómico de clase los ocupaban intelectuales hacendados, como Lucas Alamán, y colectividades subalternas integradas en su mayoría por grupos indígenas, mestizos o castizos y la totalidad de las mujeres que pertenecían a estos grupos; empero, los grupos afroamericanos y mulatos representaban el extremo opuesto a la élite económica criollo-española mexicana. Por iniciativa de los dueños de las pulperías (tiendas donde se vendían alimentos y productos inherentes a la preparación de la comida, como leña, manteca y carbón) de la ciudad de México y otras provincias del interior, comenzó el proceso de expedición de un “Reglamento para el gobierno y dirección de las Tiendas de Pulpería”. En la petición original de los dueños de las pulperías, se pretendía prohibir:

La participación en el negocio de la multitud de yenderos intrusos que *sin capital alguno*, se ponen libremente en cualquier paraje con una porción de semillas y otros comestibles o de los *negros o mulatos*. [Además] no se admitirá por dueño, administrador o cajero de tienda, algún *negro, mulato o de color quebrado*, sino precisamente a Españoles, Yndios puros, mestizos o castizos y mujeres de su calidad, sin consideración a que sepan o no leer, escribir, y contar teniendo en su defecto persona que en esto los desempeñe (Pérez & Alberola 101; *el énfasis es mío*).

No es propósito de este capítulo abordar el tema del racismo sistémico que desde la colonia hasta nuestros días ha definido las relaciones interétnicas en México, pero sí me interesa establecer desde ahora la polaridad entre las *sociorrealidades* de las clases sociales extremas compuestas por intelectuales/hacendados/forjadores-de-nación y los grupos afromexicanos borrados del diseño intelectual nacional incluso desde antes de que comenzaran las guerras de independencia. Este diseño, como haré evidente desde diferentes enfoques en los capítulos siguientes, estaba fundado en la premisa eidética e historiográfica de que: “historical literature on Mexico as well as on Latin American cities generally emphasized a society of two classes until the twentieth century—an upper one of *gente decente* or even *gente de razón* and a lower one supposedly without those defining characteristics, that is, not decent, without property, not able to reason” (Francois 2-3). Como es “razonable” inferir, el ordenamiento político y económico de la recién creada República Federal Mexicana, de la que Lucas Alamán fue activo diseñador, recayó en los hombres de razón cuyos intereses en el territorio mexicano independiente estaban

fundamentados en los capitales históricos que poseían a fuerza del trabajo de colectividades subalternas que percibían como súbditos históricos desde la colonia.

Un enfoque crítico “liberal” o subalternista contemporáneo puede enmarcar las colectividades criollas empoderadas a las que Alamán pertenecía como enemigos de la “nación” mexicana, sin embargo, el pensamiento ilustrado de finales del siglo XVIII y principios del XIX que influyó a los intelectuales conservadores —como Alamán— y liberales —como Francisco Zarco— fue asumido como un estímulo intelectual común, que convocó tanto a conservadores como liberales en el complejo, pletórico de imposturas, espacio que llamamos Modernidad latinoamericana. Sin embargo, esta tesis doctoral no es un estudio sobre la Modernidad, sino un acercamiento a los sistemas de sociabilidad, filiaciones intelectuales y modelos genealógicos que han hecho posible la continuidad de la nación criolla, a través de la circulación del poder entre grupos criollos de élite, hasta nuestros días.

Lucas Alamán, como sugiero arriba, comulgó con el pensamiento ilustrado de su época, y esta filiación intelectual no impidió que mirara con desdén a las clases subalternas que por medio de la adhesión a los criollos “liberales” buscaban mejorar su condición económica y vital. Para Alamán, en quien es posible reconocer actividades dentro de la política, la historiografía, el sector industrial e intelectual, “la nación [debía] construirse sobre la base de inferencias probadas y no meramente especulativas” (Zermeño 21). Y como parte de este mismo plan, desde su labor como Secretario de Estado, cargo que asumió en 1823, Alamán incorporó la Estadística, la Educación y la Historia como los pilares que propiciarían la construcción de las primeras instituciones del México independiente, y “durante su gestión en ese período, organizó el Archivo General, donde se conservaron los documentos del período virreinal y estableció el Museo de Antigüedades e Historia Natural” (Méndez Reyes 91). Las decisiones interpersonales

al nivel privado de Alamán son paradigmáticas de la clase política e intelectual, con fuerte respaldo económico, que ha gravitado en el centro del “campo político” hasta nuestros días. A este respecto, los sociólogos Lipset y Bendix sugieren que:

Poverty —lack of change in the situation of the lower groups— is the best soil of moderation and conservatism... the French Revolution occurred at a time in which people on most levels of society were greatly improving their position: this very improvement seems to have led the peasants to demand further economic rights, and the rising business classes to seek social status and political power commensurate with their wealth (Lipset & Bendix 5).

Desde el tiempo histórico que nos ha tocado vivir, esta alusión a la pobreza como parte integral del mantenimiento de dinámicas conservadoras en nuestra sociedad parece una verdad de Perogrullo, que, sin embargo, es un tema casi ausente, por no decir que impensable, en los estudios literarios mexicanistas. Es claro que la ansiedad de movilidad social es un interés que mira constantemente hacia arriba, es decir, hacia las colectividades con mayor fortaleza económica e influencia sociopolítica, quienes también detentan la práctica intelectual desde su posición de privilegio. Estas clases *intelectuales* acomodadas, por un lado, se distancian eidéticamente del “mexicano” a partir de la construcción de tipos nacionales mestizos que pertenecen a clases económicas trabajadoras —el “indígena”, el “pelado”, el “pachuco”, el “mestizo”—, sugiriendo a partir de esta taxonomía “nacional” que el mestizaje cultural y genético es un espacio destinado a las colectividades asumidas como no-intelectuales. Por otro lado, estas clases intelectuales afianzan su preeminencia económica e intelectual en prácticas

endogámicas de socialización cuyo efecto biopolítico más perdurable es el blanqueamiento genético de la nación. A partir de la unión marital entre personas de la misma posición económica y fenotipo, amén de los beneficios económicos y políticos que esto acarrea, también es posible dar continuidad psicológica e intelectual a los proyectos “nacionalistas” que manan de estas clases intelectuales “forjadoras de nación”. A este respecto, el caso de Lucas Alamán es paradigmático, puesto que contrajo matrimonio con Narcisca García Castillo, una mujer criolla “de familia distinguida de Guanajuato” (Azpurúa 497), cuya posición social y constitución genealógica se ubicaba en el mismo nivel psicológico de autopercepción —superior al “mexicano”— que Lucas Alamán.

Michael Argyle, en *The Psychology of Social Class* (1994), presenta los resultados de un estudio estadístico que el psicólogo social Richard Centers llevó a cabo a mediados del siglo XX. El resultado de este estudio arrojó que las personas entrevistadas que pertenecían a la “upper class” basaban sus criterios de pertenencia a esa clase mayoritariamente con base en la riqueza, los orígenes familiares y la posición social, mientras que la clase media no consideraba el origen familiar o la posición social como un factor relevante (203). Asimismo, Centers, con base en estudios cuantitativos, sugiere que las personas que pertenecen a la “upper class” incurren en prácticas ultraconservadoras o conservadoras con mayor intensidad y consistencia (120). Centers también sugiere, con base en sus análisis cuantitativos, que: “Support for a traditionally conservative party is strongest in precisely those strata that have the most to gain by maintenance of the status quo, that is, in the business and professional groups” (64-6). En este sentido, es relevante indagar en las decisiones personales en el ámbito privado de los más influyentes actores político-intelectuales de épocas definidas para comprender la circulación histórica del ejercicio de poder en las élites intelectuales. La diferencia de clase es uno de los factores

continuos que hicieron posible las innumerables rupturas y pugnas “ideológicas” que conservadores y liberales llevaron al escenario político e intelectual durante algunos períodos del siglo XIX. Sin embargo, en contra de la visión polarizada, incluso equilibrada, que asume el siglo XIX mexicano como una constante pugna entre conservadores y liberales, propongo que el apogeo del liberalismo en México, entendido como un proyecto social que agrupó colectividades de clase media y clase media-baja, en las prácticas sistémicas de ejercicio de poder no tuvieron continuidad ni en la práctica ni en la historiografía oficial. Por el contrario, el conservadurismo, basado en una visión criollo-hispanizante blanqueadora de clase alta, fue la ideología biopolítica que el Estado y las clases dirigentes promovieron a partir de estrategias de socialización dentro y fuera del ámbito institucional.

A pesar de que la historiografía republicana —que se instituyó como la dominante durante la segunda mitad del XIX— no ha reconocido en Lucas Alamán al historiador, sino más bien al porfiado político conservador que añoraba los tiempos de la colonia, es posible reconocer en el guanajuatense el influjo historiográfico de su época. Más que de un ajuste de cuentas, la *Historia de México* de Alamán se adhiere a las ideas de la Ilustración que vinculan la civilización con el progreso. Alamán fue un ilustrado en la medida que asumió que el progreso llegaría a México una vez que éste entrara en su historia, es decir, cuando restableciera, desde su independencia, los vínculos que unían a la sociedad “mexicana” con la colonia y su herencia hispánica. Por este motivo, cuando Alamán descalifica en su *Historia de México* la Independencia y a sus caudillos —fuere Miguel Hidalgo, José María Morelos o cualquiera de los conspiradores de Querétaro—, lo hace no sólo por despecho, sino porque su mentalidad coetánea estaba influida por el imperativo cívico e ilustrado que la época y sus circunstancias demandaban

al recién conformado gobierno republicano, compuesto por criollos que entendían el orden colonial como la base del “nuevo” ordenamiento independiente.

Las guerras de independencia —entre criollos que aspiraban a hacerse con el gobierno del virreinato económicamente más próspero de América— hicieron patente la crisis de los modelos europeos, desde el cortesano hasta el estatal-nacionalista, ambos explicados desde los discursos de la Ilustración, la metodología historiográfica del alemán Leopold von Ranke y el discurso literario histórico de Walter Scott. Si Ranke afirmó que cada época “se encuentra en una relación inmediata con Dios: su valor reside en su propia existencia” (Ranke 275), Alamán fue quizá el primer criollo-mexicano en poner en práctica las ideas de Ranke en torno a la escritura de la historia. Para el historiador guanajuatense, la experiencia propia del naciente Estado criollo-mexicano merecía ser abordada desde su particularidad histórica. *La Historia de México* de Alamán, por lo tanto, puede leerse como una relación de los acontecimientos, tal y como ocurrieron según su propio autor, del movimiento intelectual y las guerras de independencia, y de los efectos, siempre negativos al nivel eidético para Alamán, que éstos causaron al que antaño fuera el próspero Virreinato de la Nueva España. Asimismo, la *Historia* de Alamán se adscribe de forma temprana al romanticismo latinoamericano que enfrentaba civilización a barbarie. Por un lado, Alamán era un ilustrado al servicio de la república (centralista), cuya actuación en el ámbito burocrático y político se ciñó a la consigna de llevar a México hacia el incontenible progreso antaño defendido por Turgot y Condorcet (Martínez Millán 9). Pero a pesar de ser un ilustrado de adhesión política borbónica (Alamán 195), Alamán vertió en su *Historia* parte de su desencanto por la crisis política y económica en la que México se había precipitado durante sus primeros años de independencia, como la pérdida de más de la mitad del territorio “nacional”, que más bien podría ser asumido como “territorio colonial”.

En oposición a los pensadores del romanticismo del Cono Sur —utopistas socialistas con frecuencia, como Esteban Echeverría y Francisco Bilbao—, que reconocían que la barbarie que asolaba a las naciones americanas se debía a los autoritarismos, con frecuencia dictatoriales, que los gobiernos no-ilustrados habían decantado sobre el grueso de la población, para Alamán la barbarie encontró su pozo más arraigado y profundo en los adalides revolucionarios y en los políticos liberales. Arremetió en contra del cura Miguel Hidalgo no tanto por su aspiración a instaurar en México lo que Hidalgo imaginaba como una “Francia chiquita” (Mayer 247), sino por haber puesto en marcha fuerzas sociales que habían permanecido socavadas bajo el orden colonial. Para Alamán, aquellas fuerzas sociales sólo habían despertado la barbarie de una masa social sin un sentido cívico colonial y sin posibilidades teleológicas en el nuevo orden nacional; según él, los caudillos independentistas lo único que deseaban era una tajada pecuniaria del virreinato (Alamán *I*, 319).

Sin embargo, la *Historia* de Alamán es más compleja y no está destinada sólo a descalificar a los liberales independentistas. Al mismo tiempo que Alamán expone lo que más parece una historia de las guerras de Independencia, también lleva a cabo una minuciosa y en muchos momentos imparcial relación de las causas de la revolución en las colonias españolas. El historiador criollo no cesa en apuntar hacia los valores burgueses del siglo XVIII como los motivos que desencadenaron la decadencia del virreinato y el orden colonial. Asimismo, para el criollo de Guanajuato el siglo XVIII se había caracterizado por su filosofía irreligiosa y antisocial, dos atributos que encontraron fieles seguidores entre los liberales independentistas. Afirma que después del siglo XVIII:

No quedó ya otra distinción que el dinero; buscarlo es el único fin de los esfuerzos de todos; ganarlo por cualesquiera medios se tiene por lícito y como no se invierte en las distinciones que antes se compraban, cuando no se merecían por otros títulos; como nadie se ve obligado a servir a su país con su fortuna, pues cuando un gobierno sin prestigio necesita en las mayores angustias de la nación auxilios pecuniarios, no encuentra más que corazones endurecidos y bolsillos cerrados (Alamán *V*, 919).

Al talante moralizante y romántico con respecto a los valores coloniales en la producción historiográfica de Alamán, hay que agregar que su proyecto histórico de nación fue articulado a través de una dialéctica no-idealista, cuya conclusión inmediata permanecía en suspenso, igual que el Archivo General —antes Archivo de la Secretaría del Virreinato— que Alamán había “fundado” en 1823 y al que consideraba un “archivo vivo” (Zermeño 20), puesto que su proyecto archivístico residía en el rescate del archivo virreinal. Historia y archivo convergen en la mentalidad “nacional” de Alamán en un proceso dialéctico no-idealista porque la teleología criollo-nacional de Alamán apunta hacia una instancia histórica de descenso; en otras palabras, el imaginario personal de Alamán estaba poblado de imágenes producidas dentro del sistema colonial que había ordenado su experiencia ontológica. El progreso criollo-nacional, según la mentalidad vital de Alamán, consistía en un proyecto que restituyera su dimensión nacional en el presente ontológico colonial que definió las decisiones de Alamán. Este principio ontológico colonial, desde un enfoque filosófico e imaginativo, es el punto de encuentro de la multitud de proyectos conservadores de nación criolla que han modelado los debates políticos en México desde las primeras décadas del siglo XIX hasta nuestros días.

El *carnero* de Lucas Alamán

Quisiera detenerme un poco más en el proyecto archivístico de Lucas Alamán. En *On the Dark Side of the Archive* (2010), Juan Carlos González Espitia propone un enfoque bicéfalo del archivo y establece que:

The archive, as a physical space, serves to guard, consign, or relegate documents. As in any other place in which documents are kept, it has a section open to the public and another concealed or banned except for authorized persons. The documents that for one reason or another someone has deemed useless, confidential, or dangerous, are stowed away in this type of inaccessible location. Thus, I want to rename the public area of the archive with the broad term of “open archive,” and the banned section where the relegated or discarded elements are relegated I will call the *carnero* [loosely translated, “annex”]... The open archive exists thanks to the *carnero*, and vice versa (16-7).

González Espitia explica que en el castellano de principios del siglo XVIII se designaba “carnero” al lugar donde se tiraban los cuerpos sin vida, y, a partir de este giro filológico, el crítico colombiano se apropia del término *carnero* para referirse al lugar —un archivo también— donde se depositan los libros que se prohíben en el “open archive”. Asimismo, González Espitia afirma que el *carnero* no es un espacio mnemónico y material estático, y sugiere una tensión histórica de tránsito desde el archivo abierto hacia el archivo cerrado; sin embargo, González Espitia nos advierte que: “While I argue that the assignment of each item is in the hands of the particular or institutional ‘archivist,’ I am not interested here in delving into the process of

institutionalization or authorization of the archive's organization. A separate study would be necessary to discern the politics of the process and its consequences" (17). El proceso de institucionalización de lo que es el actual Archivo General de la Nación tiene su origen en la comisión formada por Lucas Alamán para transformar el Archivo de la Secretaría del Virreinato en el Archivo General en 1823. De esta forma, siguiendo el planteamiento de Ángel Rama, la *ciudad letrada* colonial tuvo continuidad, aunque cercenada, en la formación de la memoria criollo-nacional mexicana. Recordando la frase de Pedro Henríquez Ureña con respecto a que la Biblioteca era *su* biblioteca, sugiero que el Archivo General era el archivo *de* Lucas Alamán; empero, propongo mirar el archivo personal de Alamán como el *carnero* propuesto por González Espitia. La biblioteca de la Universidad de Texas en Austin compró en 1921 lo que ha sido fijado como el *Catálogo del archivo de don Lucas Alamán que se conserva en la Universidad de Texas*. Una mirada a este catálogo, que compila 364 documentos, puede ayudarnos a comprender la formación intelectual y las influencias documentales que marcaron la vida cotidiana de Alamán, y, por ende, que conformaron la imaginación intelectual de este influyente personaje de su tiempo. Con el propósito de proveer una acercamiento más visual e inmediato de este archivo, he preparado los siguientes "mapas mentales" con base en un análisis cuantitativo y cualitativo del contenido de los encabezados de los 364 documentos del archivo personal de Alamán. He elegido sólo los encabezados por dos motivos: 1) analizar el contenido íntegro de los documentos llevaría años, 2) los encabezados suelen resumir el contenido de los documentos. El objetivo de los siguientes mapas es imaginar, a partir de la selección de los sustantivos más recurrentes, el *carnero* interno/mental de Lucas Alamán.



Figura 2. Los quince sustantivos más recurrentes en los encabezados de los documentos de Alamán que reposan en los archivos de la Universidad de Texas (con base en el *Catálogo del archivo de don Lucas Alamán*).



Figura 3. Sustantivos más recurrentes. El tamaño establece la recurrencia (he incluido “Ley” e “Igualdad” aunque no aparece ni una sola vez. “Pobreza” aparece una vez; “Libertad” e “Indios” dos veces, y “Justicia” en tres ocasiones.) Las palabras más recurrentes son “México” 115 veces, “Real” 51, “Obispo” 42, “Jesús” 38, “Hidalgo” 32, “España” 31, “Conde” 27, “Compañía de Jesús” 26, “Nueva España” y “Méjico” 22.

crítico puramente letrado que ha sido recibido como el dominante en el campo de la crítica cultural criollo-mexicana desde finales del siglo XVIII. Uno de los propósitos de estos mapas mentales es sugerir que las obsesiones intelectuales de Alamán, con base en su *carnero* personal, impusieron barreras intelectuales/psicológicas entre su proyecto nacional y las colectividades que conforman la nación. Estas barreras o fronteras ontológicas entre la subjetividad del Yo y la del Otro pueden ser una manifestación de dislexia. De acuerdo con premisas sociológicas, la dislexia produce barreras psicológicas que no permiten una participación social inclusiva (Macdonald 58). Propongo que, con base en sus obsesiones “intelectuales”, la mentalidad criolla de Alamán —un caso de criollismo nacionalista paradigmático— fungió al nivel socio-relacional como una “enfermedad intelectual” que le impidió reconocer y dialogar con subjetividades mexicanas que personificaban experiencias de nación más allá de sus “mapas mentales”. Llamaré a esta “enfermedad intelectual” *dislexia social*, puesto que los intelectuales que sufren este trastorno son incapaces de trascender sus formulaciones eidéticas con el fin de dialogar con los seres humanos objeto de sus disquisiciones. En otras palabras, la fluctuación constante en un ámbito intelectual y letrado —la llamada “torre del marfil”— origina trastornos de observación que, cuando se combinan con la injerencia económica y cultural, produce artefactos culturales, como la ensayística sobre el “mexicano”, que a la postre genera la alienación de las colectividades “no-intelectuales” dentro de los límites biopolíticos de la nación. La *dislexia social* de Alamán, a partir de sus mapas mentales, es reacción natural de sus obsesiones cognitivas. Es plausible afirmar que las obsesiones intelectuales y las redes de socialización del historiador y político criollo de Guanajuato lo mantuvieron muy alejado de mantener contactos vitales/humanos con miembros de colectividades subalternas. La mente de Alamán estaba más preocupada en colectividades y redes sociales cuya mediación podría ayudarlo a restituir la estabilidad

económica que su familia había resentido a partir de las guerras de independencia. No es casual que en el “mapa mental” de Alamán los conceptos “Compañía de Jesús” y “Obispo” sean los dos términos más recurrentes en su archivo interno. En el primer volumen de su *Historia de Méjico*, reconoce en el clero colonial prácticas de corrupción deleznable. En la mente de Alamán, la idea de los obispos corruptos americanos era una obsesión constante; asimismo, al declarar que la presencia de “autoridades superiores” provenientes de la metrópoli eran un mecanismo de control, Alamán asimila implícitamente el poder simbólico de la metrópoli colonial como indispensable en la conservación de la fortaleza económica de la colonia, y, en consecuencia, del México criollo “independiente”. Uno de los proyectos que presentó en 1820 durante su participación como diputado en las Cortes de Cádiz fue el restablecimiento de la Compañía de Jesús en las colonias americanas. Esta obsesión de Alamán, que aparece en su “mapa mental” o *carnero*, corresponde a sus convicciones historiográficas con respecto a esta orden religiosa. Antes cité a Alamán para establecer que percibía la corrupción del clero colonial como perniciosa para los asuntos económicos del virreinato, de los que su familia a través del sector minero participaba de forma activa. Alamán afirma en su *Historia* con respecto a la Compañía de Jesús que:

Entre todas [las órdenes religiosas aceptables en el orden colonial según Alamán] los jesuitas se habían hecho recomendables por la pureza de sus costumbres y por su zelo religioso, siendo notable el contraste que presentan los mismos D. Jorge Juan y Ulloa en su citada obra [*Historia secreta de América*], en lo que dicen acerca de estos religiosos, con lo que refieren otros, su expatriación dejó un gran vacío, no sólo en las misiones entre bárbaros que tenían a su cargo, sino en la instrucción y

moral del pueblo... y el fruto que de ellas se sacaba demuestra, que el pueblo dispuesto a recibir las impresiones saludables de la religión, hubiera mejorado mucho si hubiera más instrucción [colonial jesuita], y sin los curas [como Miguel Hidalgo] hubiesen cuidado de dársela, mas que de atender a sus utilidades personales, fomentando acaso ellos mismos, supersticiones que les eran provechosas” (I 69-70).

Esta visión sobre los jesuitas era común entre los ilustrados del siglo XVIII. El historiador ilustrado escocés William Robertson (1721-1793), en su muy divulgada *Historia de América* (1777) afirma sobre la labor de los jesuitas entre los grupos indígenas de Paraguay que: “Los jesuitas se encargaron de instruir y de civilizar a aquellos salvajes... los formaron a las artes y a las manufacturas; los hicieron, en fin, conocer las dulzuras de la sociedad, y los beneficios que resultan de la seguridad y el buen orden” (Orozco y Berra 651). Robertson fue miembro de la Real Academia de Historia de Madrid y la traducción al español de su *Historia de América* y una edición de sus obras escogidas fue publicada y reimprimida en repetidas ocasiones durante la primera mitad del siglo XIX. Los libros del escocés Robertson tuvieron gran circulación y su nombre aún recibió atención a mediados del siglo XX; por ejemplo, el filólogo y crítico literario Antonio Alatorre —cónyuge de la crítica literaria germano-mexicana Margit Frenk— tradujo el estudio *William Robertson y su Historia de América* (1958) de Robin H. Humphreys. Asimismo, en *Del espíritu de la historia* (1802) de Antonio Francisco Claudio (Conde de Ferrand) se reproduce esta visión humanista de la Compañía de Jesús: “Los jesuitas, hablando a sus habitantes, todavía salvajes, el idioma de la dulzura, la sabiduría y la razón, se hicieron amables a aquellos hombres buenos y simples. Disponiéndolos de este modo al trabajo, los gobernaron con justicia, y no les dejaron carecer de cosa alguna” (Orozco y Berra 653). Cito los documentos

historiográficos de Robertson y el Conde de Ferrand porque ambos estaban en la biblioteca personal de Lucas Alamán. *Del espíritu de la historia* de Ferrand, publicado en 1802, se recuerda como un texto “en el cual se defiende el principio de autoridad [real]” (De Ramón 501). El liberal francés Alphonse Lamartine, quien fue uno de los ideólogos abolicionistas que influyó a través de algunos de sus libros (como la *Historia de la restauración* publicado en 1854 que cito a continuación) a los liberales mexicanos de medio siglo (XIX), dijo del *catecismo* de Ferrand que:

Ferrand había escrito un libro titulado *Espíritu de la Historia*, larga y fastidiosa paradoja contra todas las novedades y libertades del espíritu humano. Aquel libro, adoptado por la universidad del imperio como un catecismo de la servidumbre razonada, y encomiado por la nobleza y por el clero como una dedicación de lo pasado, había formado a su autor una de esas glorias cubiertas con un velo que nadie levanta, y ante las que todo el mundo se inclina por solo su palabra. Luis XVIII parecía que participaba también de aquel culto a la autoridad de Mr. Ferrand (92).

El conservadurismo de Alamán estaba informado de las ideas del despotismo ilustrado y de la ilustración en general que había enfrentado a través de sus propias lecturas. Por este motivo, la heterodoxia conservadora de Alamán adoptó posturas humanistas (paternalistas) con respecto a los “indios mejicanos”, cuya repentina “superstición” con respecto a la libertad encarnada en el fin del orden colonial Alamán achacaba a la pereza de los eclesiásticos, como Hidalgo, que abandonaron la instrucción de los grupos indígenas para enfocarse en sus propios intereses insurgentes/independentistas. Esta formulación discursiva de Alamán responde de forma directa a la influencia que su biblioteca, como su archivo personal, produjeron en el ordenamiento

cognitivo de su experiencia vital. En la mentalidad y los procesos cognitivos de Alamán, las colectividades indígenas no conformaban una parte de la población con una complejidad ontológica equiparable a la que Alamán asignaba a los criollos y a los españoles, e incluso a los mestizos, quienes, según Alamán, “como descendientes de españoles, debían tener los mismos derechos que ellos, pero se confundían en la clase general de castas” (23). Sin embargo, un punto que ha sido históricamente soslayado por la *intelligentsia* criollo-mexicana, y aún por la mestiza, es el racismo implícito —y su destierro de la historiografía “nacional”— en contra de los grupos afroamericanos. En el caso particular de Alamán, cuya riqueza familiar procedía de la explotación/industria minera (que empleaba en gran medida mano de obra afroamericana/esclava), el movimiento independentista trastocó el núcleo del orden económico colonial a través del principio de la abolición de la esclavitud. El mismo Alamán, influido por su *dislexia social* y auspiciado por los principios racistas e ilustrados de la época, que veían en el progreso el motor de la modernidad nacional, declara con respecto a las castas que:

De estas, las derivadas de sangre africana eran reputadas infames de derecho, y todavía más, por la preocupación general que contra ellas prevalecía. Sus individuos no podían obtener empleos; aunque las leyes no lo impedían, no eran admitidos a las órdenes sagradas: les estaba prohibido tener armas, y a las mujeres de esta clase el uso del oro, sedas, mantos y perlas: los de raza española que con ellas se mezclaban por matrimonios, cosa que era muy rara, sino en artículo de muerte, se juzgaba que participaban de la misma infamia... estas castas, infamadas por las leyes, condenadas por las preocupaciones, eran sin embargo la parte más útil de la población. Los hombres que a ellas pertenecían

endurecidos por el trabajo de las minas, ejercitados en el manejo del caballo, eran lo que proveían de soldados al ejército, no sólo en los cuerpos que se componían exclusivamente de ellos, como los de pardos y morenos de las costas, sino también a los de línea y milicias disciplinadas del interior, aunque según las leyes, debiesen componerse de raza española (25-6).

La mentalidad colonial con respecto a las castas es fundamental para comprender el racismo y el clasismo sistémicos/institucionalizados del México actual. El blanqueamiento intelectual colonial es uno de los baluartes simbólicos tanto del conservadurismo como del liberalismo criollos. En realidad, ni siquiera los liberales del siglo XIX, con Francisco Zarco y Ponciano Arriaga a la cabeza (los políticos más utópicos de su tiempo), fueron capaces de articular un discurso abolicionista que incluyera en la historiografía oficial a los grupos afromexicanos como colectividades portadoras y forjadoras de nación. La historia intelectual mexicana sugiere que el “problema indígena” catalizó las tensiones interétnicas al interior de la *ciudad letrada* criollo-mexicana o criollo-nacional. He propuesto a Lucas Alamán como el paradigma cognitivo del conservadurismo heterogéneo nacional porque en su *dislexia social*, en su ideario vital, en su forma de comprender el orden nacional y en su experiencia clasista cotidiana podemos rastrear el germen de las actitudes *intelectuales* que han servido de base cognitiva de los debates en torno a los tipos sociales y la[s] cultura[s] nacional[es].

Las *Naciones intelectuales* de Sánchez Prado son un ejemplo contemporáneo de esta tradición intelectual conservadora, que en principio surge como un enfoque intelectual alternativo a los discursos literarios dominantes en torno a la cultura letrada e intelectual mexicana, en cuyo centro Sánchez Prado ubica con desdén a Octavio Paz y sus epígonos. El

autor incluso manifiesta que el “oficialismo” de textos como *El laberinto de la soledad* “borra las contribuciones de intelectuales anteriores a la formación de una postura intelectual crítica” (*Naciones* 10). Sin embargo, la presunta “postura intelectual crítica” que Sánchez Prado —en concordancia con la tradición intelectual criolla de Pedro Ángel Palou, Ignacio Padilla y Jorge Volpi— intenta reivindicar, desde la práctica intelectual de un conservadurismo histórico *criollizante* (que reconoce a Alfonso Reyes, quien es un intelectual del linaje de Lucas Alamán, como una alternativa al canon paciano), es en sí mismo un *impasse* articulado a través de una dialéctica nacionalista que apunta hacia el criollismo como el venero de la cultura nacional. A todo esto surge la pregunta de si ¿es posible formular e imaginar estrategias intelectuales dentro del *mejicanismo* actual que puedan establecer un diálogo crítico con esta tradición intelectual conservadora de orden criollo-colonial? Desde diferentes enfoques, esta tesis doctoral señala o explora posibles caminos que provean iluminaciones críticas para desarrollar estrategias sistemáticas en detrimento de la intelectualidad criollizante, que en un país como México —30 millones de personas se autoidentifican como miembros de una comunidad indígena, 2 millones se autoidentifican como afromexicanos, 7 millones de personas mayores de 15 años no han recibido ningún tipo de escolaridad oficial, 10 millones de desempleados viven en las calles— debería ser insostenible.

A la *dislexia social* y a la crítica en contra de la intelectualidad criolla nacional que propongo podría argumentarse mi supuesta adhesión a lo que Harold Bloom ha llamado “la Escuela del Resentimiento”. Bloom sugiere que “‘Idealism,’ concerning which one struggles not to be ironic, is now the fashion in our schools and colleges, where all aesthetic and most intellectual standards are being abandoned in the name of social harmony and the remedying of historical injustice” (7). Los estándares estéticos e intelectuales que Bloom percibe como

amenazados son, de hecho, aquellos que tienen como punto de partida y de llegada la canonicidad, es decir, la hipercanonicidad. En el caso de Bloom, esta hipercanonicidad descansa en el pólipo institucional llamado “William Shakespeare”, en quien Bloom reconoce al hombre que “wrote both the best prose and the best poetry in the Western tradition... and no one has matched him as psychologist, thinker, or rhetorician” (10). Bloom resiente los enfoques críticos que parten desde la subalternidad —feminismo, “world literature”, chicanismo, entre otros— porque en sus intentos de “ensanchar” o rebasar al canon occidental, Bloom sugiere, estos enfoques críticos atentan contra el principio del valor estético del canon. La hipercanonicidad de Bloom puede comprenderse, también, como una defensa de los valores estéticos burgueses. Bloom afirma que: “Aesthetic criticism returns us to the autonomy of imaginative literature and the sovereignty of the solitary soul, the reader not as a person in society but as the deep self, our ultimate inwardness” (11). Esta “inwardness” o reflexividad, quizás un acto de sublimidad ontológica, me parece una experiencia metafísica cuyo estudio o asimilación no tengo el menor interés en escrutar. Si la hipercanonicidad de Bloom, quien es un crítico literario y profesor de universidad privada que padece también *dislexia social*, surge como una defensa intelectual del derecho a formular crítica literaria desde principios estéticos, como crítico literario subalternista me parece aceptable dentro de la libertad de expresión que a cada ser humano le corresponde. Lo que está en juego, sin embargo y ante la miopía crítico-histórica de Bloom, es primero el acceso a estas experiencias dictadas por principios estéticos y, segundo, los efectos colaterales y socioeconómicos —o extraliterarios si se quiere— que la hipercanonicidad produce en el ámbito social de una nación donde la cultura tiene un papel privilegiado en tanto parámetro de *nationess* y humanidad. En este sentido, los epígonos mexicanos de la hipercanonicidad a la Harold Bloom han puesto en marcha los engranajes de la cultura “nacional” para, como Bloom sugiere, re-

localizar el sentido y los sentimientos de la tradición cultural en México. El propio Bloom reconoce en la tradición literaria “a conflict between past genius and present aspiration, in which the prize is literary survival or canonical inclusion” (9). El “filtro” estético que Bloom defiende responde a conflictos que van más allá del texto literario y su aparente valor estético implícito. La hipercanonización propuesta por grupos literarios hegemónicos en México —como la autollamada Generación del Crack— surge como una reacción cultural cuyo interés primordial es en apariencia la ansiedad de ser incluidos en el canon literario nacional; empero, para que esta “reacción cultural” logre concretizarse dentro del “campo literario” es necesario llevar a cabo prácticas de socialización en las que el abuso de poder institucional es asumido como un principio de interacción cultural colectiva. Más que una propuesta formulada desde la “Escuela del Resentimiento”, mi crítica parte como una defensa del acceso en condiciones de igualdad a las experiencias estéticas que Harold Bloom reconoce como canónicas. Si el valor de “William Shakespeare” es innegable en la tradición occidental, si acaso la hipercanonización en efecto se erige como un planteamiento estético, mi postura crítica reconoce que antes de enfrentarse al texto literario en busca de su valor estético es necesario establecer una cultura literaria en México en condiciones de igualdad no sólo académica, sino también económica. Y, desafortunadamente, en México aún estamos muy lejos de por lo menos promover el desarrollo de espacios de diálogo, en términos de igualdad intelectual, entre la *intelligentsia* criolla y la *intelligentsia* subalterna.

CAPÍTULO CUATRO

PERSONALIDADES FUNDACIONALES DE LA CULTURA CRIOLLA “NACIONAL”: DE LA HISTORIOGRAFÍA BIOGRÁFICA DE IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO A LA NOVELA MEXICANA DEL SIGLO XIX

Introducción

El apartado anterior llevó a cabo un acercamiento interdisciplinar a la *mentalidad fundacional* del criollo-mexicano Lucas Alamán, quien con base en su función intelectual y política promovió en el ámbito institucional el establecimiento del Archivo Nacional del México “independiente”. Este capítulo se desplaza de la personalidad fundacional del criollo-mexicano hacia la representación de este criollismo fundacional en la formación de la literatura mexicana “fundacional” que sentó las bases de una cultura literaria nacional a partir de valores sancionados desde la experiencia nacional criolla.

En *Foundational Fictions* (1991), Doris Sommer establece que en América Latina la novela romántica del siglo XIX catalizó, como ninguna otra evidencia narrativa, los proyectos dominantes y fundacionales de la(s) nación(es) latinoamericana(s). Sommer establece que:

Romance and republic were often connected, as I mentioned, through the authors who were preparing national projects through prose fiction and implementing foundational fictions through legislative or military campaigns. For the writer/statesman there could be no clear

epistemological distinction between science and art, narrative and fact,
and consequently between ideal projections and real projects (7).

Estas “ficciones fundacionales” en las que confluyen *filialidad* y orden nacional parten, como Sommer menciona, de los intereses colectivos de los “escritores/hombres-de-Estado” que vieron en la “escritura de ficción” un canal de conformación ideológica colectiva. Se considera *El Periquillo Sarniento* (1816-1830) de José Joaquín Fernández de Lizardi la primera novela en español del “nuevo continente”, en palabras también de Sommer, “a book that seems to come at the end of a literary tradition running from *Lazarillo* to Lesage rather than to initiate a new one” (12). Como Sommer sugiere, *El Periquillo* de Fernández de Lizardi no fundó una tradición literaria mexicana, sino que “representa un cuestionamiento al sistema de poder vigente, un desafío a la *ciudad letrada*, es decir, al grupo de funcionarios que detentaban y resguardaban el poder colonial” (Rosetti 1). *El Periquillo* constituye un peldaño literario postcolonial en la tradición picaresca española, un momento narrativo de inflexión en una tradición literaria cuyas premisas estéticas e ideológicas tenían la cosmovisión colonial como referencia. Sommer no incluye *El Periquillo* en su corpus de “novelas fundacionales” porque no plantea una historia amorosa, pero reconoce que tuvo “a small but heterogeneous readership, despite de public’s preference for short and informative newspaper articles over books they associated with colonial power” (12). Esta transición de la lectura *en y desde* los libros —cuyo principio originario en América Latina era la colonia— hacia la lectura de narrativas literarias “por entregas” se consolidó a lo largo del siglo XIX con el afianzamiento de una cultura periodística que vio en la creación de periódicos un medio privilegiado para la diseminación de las posturas ideológicas de sus fundadores. Esta realidad letrada afianzada en la publicación constante de periódicos y revistas literarias, sin embargo, no implica que la lectura haya sido una práctica extendida a

amplios sectores de la población. Si consideramos que hacia 1821 el índice de analfabetismo a nivel nacional se estimaba en 99.38 por ciento y hacia 1895 en 83 por ciento (Meneses 427), considerar como fundacionales un corpus de textos literarios parece un despropósito de dimensiones nacionales o una estrategia intelectual/académica para sobrevalorar un fenómeno de la *ciudad letrada* al que sólo una microscópica e influyente minoría “nacional” prestaba importancia fundacional.

La abundancia de estudios literarios que buscan hallar en la literatura “nation building processes” abusa no sólo de inocencia sino de cierta actitud mistificadora de un fenómeno cultural, la literatura, que si somos sinceros es más bien marginal. El énfasis agobiante que los académicos de la literatura depositan en los procesos de formación de la *ciudad letrada* y sus campos simbólicos concomitantes —el famoso “campo literario” de Pierre Bourdieu uno de ellos— sugieren que el fenómeno de la literatura tiene un rol fundamental en la constitución política, social, cultural y cognitiva de lo que se entiende por nación. Como señala Beatriz Zepeda en *Enseñar la nación* (2012), las ideas o proyectos de nación elucubrados por una élite literaria o letrada son apenas manifestaciones culturales de “grupos minoritarios, cada uno de ellos con su grupo interno de líderes, que intentan ejercer una influencia, legítima o no, sobre la distribución de valores de una sociedad” (Zepeda 23). Zepeda propone que las ideas de nación que tienen como punto de partida a las élites intelectuales o políticas nunca en realidad comparten estas ideas de forma directa con las “masas” (24). Es necesario, continúa Zepeda, la mediación de las instituciones estatales para que la élite en el poder pueda formular sus ideas de nación en un espacio capaz de socializar a las personas a partir de las premisas de valores e ideas de nación concretas. El planteamiento central de *Enseñar la nación* de Beatriz Zepeda es que las instituciones son los medios estatales privilegiados para establecer una comunicación intelectual,

a través de la educación, entre las “élites” y las “masas”. El giro teórico radical de la propuesta de Zepeda es que “el Estado no siempre controla todas las instituciones mediante las cuales su idea de nación puede ser propagada” (30). Zepeda también sugiere que hay instituciones que el Estado no controla y que “es a través de esas instituciones como algunas ideas de nación que representan una alternativa a aquella promovida por el Estado pueden continuar existiendo y reproduciéndose a lo largo del tiempo” (30). El planteamiento de Zepeda es análogo al de Sánchez Prado en la medida que ambos reconocen que hay instituciones culturales o educativas fuera del campo de poder estatal, y que estas instituciones extra-estatales —muchas veces financiadas por el Estado— incorporan a grupos intelectuales aún en pugna por acceder a la élite intelectual hegemónica.

Desde el enfoque subalternista que alienta esta tesis doctoral, los planteamientos intelectuales de Zepeda y Sánchez Prado representan dos instancias que imagino de la siguiente manera.

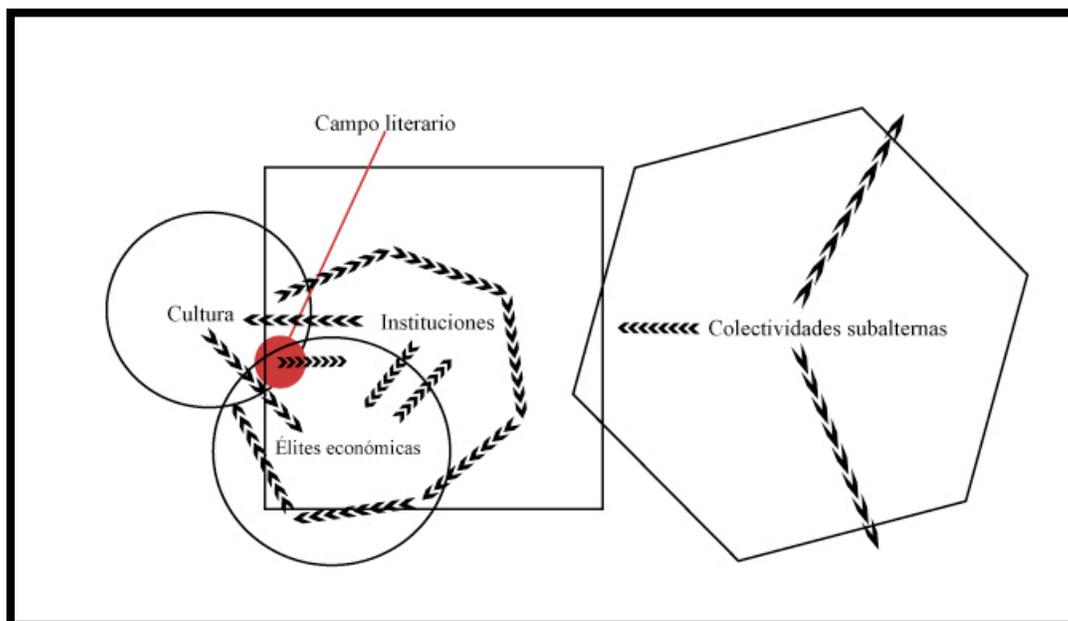


Figura 5. Circulación de intereses de poder en la triada cultura (campo literario), instituciones y colectividades subalternas.

De forma intencional he categorizado “cultura” para representar a la alta cultura “criolla-nacional”. Puede verse en este esquema que la direccionalidad de los intereses de poder, pese a tener una dimensión social de menor magnitud a las colectividades subalternas, concentra la circulación de las estrategias de sociabilización dominante. Asimismo, este esquema sugiere que para las colectividades subalternas las posibilidades de aproximarse a espacios de circulación de poder a través de la cultura son muy limitadas, por no decir que inexistentes. La circulación de relaciones humanas empoderadas se concentra en las élites culturales y las élites económicas, mientras que el espacio de sociabilidad/intercambio de capitales simbólicos y materiales se lleva a cabo a través de la mediación institucional. Claudio Lomnitz advierte la limitación primordial de las élites intelectuales, dentro y fuera de las instituciones, para dar cuenta de las dinámicas que hacen posible imaginar la cultura como un espacio de experiencia nacional. Lomnitz afirma que:

La mayoría de los autores que han meditado y criticado la cultura nacional mexicana no resuelven las dificultades teóricas que impiden comprender la verdadera naturaleza de la cultura nacional. El impacto político de esta cultura y la dificultad para describirla en otros términos que no sean el nacionalismo han generado una dialéctica circular, un círculo vicioso que nace de las tensiones que surgen entre la madeja de las relaciones sociales que coexisten en el espacio nacional y las ideologías que se refieren a una identidad común, a un pasado compartido, y a una mirada común al futuro. A este complejo de problemáticas lo llamaremos el *laberinto*. El problema es doble: político y conceptual (*Salidas* 13).

Lomnitz hace referencia al “círculo vicioso que nace de las tensiones que surgen entre la madeja de las relaciones sociales que coexisten en el espacio nacional”, es decir, el espacio sancionado por las instituciones estatales. El *laberinto*, como llama Lomnitz —aludiendo obviamente al canónico texto de Octavio Paz— a las problemáticas de pensadores letrados por intentar definir la cultura nacional desde la *ciudad letrada*, es una alegoría constante de la modernidad intelectual del siglo XX, y cuando no es laberinto es jaula, como el mexicano-catalán Roger Bartra sugiere de manera retórica en *La jaula de la melancolía* (1987). Tanto Lomnitz como Beatriz Zepeda sugieren posibles alternativas a este *laberinto*; en el caso de Lomnitz, su estrategia de salida es dejar de mirar hacia la *ciudad letrada* en busca de respuestas trascendentales sobre la cultura nacional y reemplazar el corpus letrado de los “pensadores mejicanos” por una exploración regionalista de las manifestaciones culturales advertidas como populares. Zepeda, por su parte, no plantea un camino de salida y permanece en el estudio de las funciones institucionales del Estado, pero su aportación se fundamenta en el rastreo de la tradición liberal de las instituciones nacionales, y para ello enmarca el período 1855-1876 como el período histórico de su exploración. Este período corresponde al contexto político-intelectual en el que fue posible la escritura de una constitución política de corte profundamente liberal. La Constitución de 1857 hizo posible imaginar una utopía nacional al nivel institucional, que a la postre fue neutralizada por medio de la apropiación discursiva de los burócratas intelectuales del Porfiriato, del mismo modo que el régimen del PRI se apropió de los aspectos utópicos de la Revolución Mexicana para justificar desde el discurso oficial su despotismo voluntarioso. La utopía de los liberales que redactaron la Constitución de 1857 buscó trascender e imaginar un origen nacional más allá de la *ciudad letrada* colonial, al mismo tiempo que modelaron un

discurso nacional cívico que pretendía secularizar la imaginación de las colectividades subalternas y las instituciones estatales aún en formación. En palabras de Beatriz Zepeda, “la idea liberal de ‘nación mexicana’ era predominantemente cívica, aunque contenía un elemento étnico importante, pues mientras concebía a la nación mexicana como una comunidad de ciudadanos y subrayaba el marco legal e institucional en el que ésta debería desenvolverse, también rastreaba los orígenes de la nación en el pasado prehispánico” (84).

El proyecto liberal de restitución del pasado prehispánico marchó a contrapelo de las ideas criollo-nacionales de nación que miraban a la colonia como el punto de inflexión histórica de *Méjico*. El germen imaginativo de la Revolución Mexicana puede retrotraerse al período liberal que Zepeda estudia, cuya expresión “utópica” fue la Constitución de 1857, un documento abolicionista (lo que confirma que la esclavitud de colectividades afromexicanas e indígenas era aún una práctica vigente) y anticlerical que intentaba atacar la propiedad privada porque en ella se veía el origen de la desigualdad social que la colonia había fijado como principio socio-ontológico y biopolítico. Uno de los liberales más activos de este período fue Francisco Zarco, intelectual de clase media sin intereses en la explotación agraria, cuya participación en el congreso constituyente de 1856, donde se discutió y redactó la Constitución de 1857, fue doble: por un lado, fungió como secretario del congreso constituyente, y, por el otro y a la par, redactó unas memorias de las discusiones que se libraron en el congreso, cuya publicación, pensaba Zarco, “podía ser de utilidad pública, y el autor no ha vacilado en prestar al país este pequeño servicio” (*Historia del congreso VII*). A través de estas memorias, publicadas como *Historia del congreso extraordinario constituyente de 1856-1857*, el lector puede enterarse de las ideas de nación que los diputados discutieron, de sus actitudes, de sus estrategias de sociabilización para avanzar sus ideas, entre otros aspectos de interés antropológico. Gracias a este documento es

posible desmenuzar las filiaciones intelectuales de los diputados que participaron en el congreso constituyente, como Ponciano Arriaga, popular liberal de quien es posible inferir que sostuvo cierto trato directo con las colectividades indígenas y por eso propuso con vehemencia la inclusión del “problema indígena” —aunque considerando a estas colectividades como sujetos sin agencia— en los debates nacionales. Arriaga fue el primero en proponer una reforma agraria con el propósito de promover la repartición de tierras a las comunidades indígenas. Por ejemplo, Zarco consigna que Arriaga propuso:

Que las tierras se repartiessen sin exceso, y que los que las adquiriesen, no pudieran venderlas a *iglesia*, ni *monasterio*, ni a persona eclesiástica...
Que no se diesen ni vendiesen tierras a los españoles con perjuicio de los indios, ni las composiciones se verificasen sobre tierras que los españoles hayan adquirido de los indios, contra las cédulas reales u ordenanzas, sino que a estos se les dejase con sobra todas las tierras de su pertenencia, y las aguas y riegos para sus huertas y sementeras, y para que abrevén sus ganados, repartiéndoles y dándoles lo que hubieren menester... (564).

Por medio de la memoria de Zarco, también podemos acceder a las propuestas discursivas anti-coloniales que en 1857 era urgente incorporar al discurso oficial —urgencia que hoy en día continúa vigente—, como Arriaga hace patente, por medio de su amanuense Zarco, en estas apasionadas líneas que anticipan un giro decolonial:

¿Cómo y cuándo se piensa en la suerte de los proletarios, de los que llamamos indios, de los sirvientes y peones del campo, que arrastran las pesadas cadenas de la verdadera, de la especial e ingeniosa servidumbre fundada y establecida, no por las leyes españolas, que tantas veces fueron holladas e infringidas, sino por los mandarines arbitrarios del régimen colonial?... O ha de obrar por mucho tiempo en las entrañas de nuestro régimen político el elemento aristocrático de hecho, y a pesar de lo que digan nuestras leyes fundamentales, y los señores de título y de rango, *los lores de tierras*, la casta privilegiada, la que monopoliza la riqueza territorial, la que hace el agio con el sudor de sus sirvientes, ha de tener el poder y la influencia en todos los asuntos políticos y civiles, o es preciso, indefectible, que llegue la reforma, que se hagan pedazos las restricciones y lazos de la servidumbre feudal; que caigan los monopolios y despotismos, que sucumban los abusos, y penetre en el corazón y en las venas de nuestra institución política, el fecundo elemento de la igualdad democrática, el poderoso elemento de la soberanía popular... (549-50).

La alocución de Arriaga, por el contrario, vaticinó el sistema de gobierno que durante el Porfiriato se impuso como el orden neo-colonial de un régimen que cimentó las bases del futuro PRI. Aunque la reforma agraria propuesta por Arriaga no cristalizó al nivel legislativo y social, este es un momento fundacional en la tradición constitucional subalternista mexicana. Arriaga, anticipando el llamado de Claudio Lomnitz desde la antropología del siglo XXI, descentró los debates intelectuales liberales con el propósito de transformar el “problema indígena” en un problema de magnitud nacional. Sin embargo, este “problema fundacional” ha sido resistido, e

incluso deslegitimado, por la intelligentsia criolla. Por eso la propuesta de salida del *laberinto* de Claudio Lomnitz es también una actitud de crítica y desdén hacia los protagonistas e impostores de la *ciudad letrada*, muchos provenientes de familias de hacendados/terratenientes como Carlos Fuentes o Pedro Ángel Palou.

A partir de lo anterior, es pertinente transitar con pulso suspicaz por las “ficciones fundacionales” del siglo XIX mexicano. En efecto, la gran mayoría de las novelas escritas en México durante el siglo XIX fueron novelas de amor, pero, como sugiere Sommer, esta condición amorosa de la novelística decimonónica “begs the question of what love has to do with the requirements of civic education” (30). En el caso de la novela mexicana del siglo XIX, hay dos hitos históricos fundacionales que hicieron posible que la novelística nacional participara de forma activa en los debates políticos de mediados de siglo. Por un lado, la Ley Lares de 1853, cuya redacción Lucas Alamán comisionó a Teodosio Lares con el propósito de restringir la libertad de expresión a través del control excesivo de las imprentas. Entre las medidas impuestas por esta ley, por ejemplo, los pocos impresores que lograron satisfacer los requerimientos burocráticos del Estado para funcionar tenían que enviar, previo a la publicación, un ejemplar al gobernador o a la primera autoridad para que se aprobara su publicación. Este control de cariz colonial sobre la libertad de expresión, avanzado ni más ni menos que por el ya “analizado” Lucas Alamán, produjo una fuerte reacción por parte de los intelectuales liberales como Francisco Zarco y Ponciano Arriaga. Con la promulgación de la Constitución de 1857, la Ley Lares fue derogada; sin embargo, el *liberalismo* impuesto por la nueva constitución desencadenó las Guerras de Reforma (1857-1861), que, a su vez, condujeron a la intervención francesa (1863-1867), la cual culminó con el “triumfo” —postergado desde la consumación de la Independencia— del liberalismo en México. En estas tensiones ideológicas y bélicas entre

conservadores y liberales —ambos grupos intelectuales criollos— y aún más en el “triumfo del liberalismo” pueden rastrearse los hitos “fundacionales” que fomentaron una cultura “nacional” anfibia que, por un lado, “respiró” en las corrientes liberales que bajo la égida del nacionalismo incorporaron la promesa de la modernidad en suelo mexicano, y, por otro, esta cultura “nacional” permaneció sumergida en las normas de socialización desarrolladas durante la colonia. Antes he fijado la personalidad de Lucas Alamán como la primera fase —criolla postcolonial o primitiva— de la dialéctica nacionalista institucional de la cultura en México, ahora estableceré ciertos detalles de la historiografía biográfica de Ignacio Manuel Altamirano como la fase de transición/conversión de lo no-criollo en “nacional”.

¿Ficciones fundacionales o personalidades fundacionales?

El carácter fundacional —mítico— de la personalidad —y la obra— de Ignacio Manuel Altamirano contribuyeron al establecimiento de una canonicidad literaria y cultural asentada en una dialéctica, influida por la ley de los tres estados del positivismo, donde los elementos culturales indígenas eran reconocidos como un origen primitivo que, por medio de la educación liberal, podían desplazarse de lo “primitivo” a lo positivo, es decir, un estado epistemológico asentado en premisas científicas. Al nivel relacional e institucional, esta dialéctica de negación de lo no-criollo fue el principio ideológico donde se cimentaron los proyectos modernizadores de la nación mexicana. Esta dialéctica “modernizadora” es visible en la historiografía biográfica de Ignacio Manuel Altamirano. Christopher Conway, en un breve artículo titulado “Ignacio Altamirano and the Contradictions of Autobiographical Indianism”, sugiere un proceso de desclasamiento en la canonización cultural de Altamirano, es decir, que el “padre de la literatura nacional mexicana” tuvo que asimilarse a los principios civilizatorios eurocentristas afirmados

por las instituciones criollas del México decimonónico. Conway nota que “Altamirano did not generally identify himself as an Indian, but as a Liberal, modern man who had risen from poverty through the regenerative power of education” (“Contradictions” 36). Este desclasamiento radical de Altamirano, en el que al afirmar su modernidad y liberalismo —y practicarlos en su producción literaria— niega de forma velada su origen indígena, es una de las estrategias de acceso a la *ciudad letrada* criolla. Asimismo, la misión ideológica de Altamirano al servicio de la élite liberal criolla estableció de forma efectiva un doble principio republicano: la educación, por un lado, disuelve lo indígena, y, por otro, abre las puertas de la modernidad intelectual criolla. Conway reconoce este rechazo del principio indígena nacional como condición fundacional en el hecho de que Altamirano no fue capaz de integrar su indianismo a las estructuras narrativas e ideológicas de su tiempo (“Contradictions” 35). Esta “incapacidad” de Altamirano sirvió a los intereses criollos al establecer que el servicio a la cultura criolla —es decir la “nacional”— era un medio de progreso individual y para quien lo dudara ahí estaba Altamirano, un autodenominado “indígena feo”, quien a través de la educación criolla demostró que la barbarie podía “curarse” bajo la mano firme del orden republicano criollo.

Quizás porque se asume que su origen indígena es un diáfano indicador de pobreza, la crítica no ha prestado suficiente atención a estos orígenes “humildes” de Altamirano. Los biógrafos y los estudiosos de la obra de Altamirano, Conway uno de ellos, han establecido que su padre era “alcalde de indios”. Sin embargo, este detalle biográfico sugiere que el posicionamiento de Altamirano, con respecto a otras individualidades indígenas, era de ventaja, incluso en comparación con otras “castas” de origen urbano. Varios historiadores han señalado que durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX el puesto de “alcalde de indios” implicaba la autoridad de recolectar las contribuciones —tributos— correspondientes en

las cabeceras autónomas, lo que propició la formación de élites indígenas en las mismas comunidades (O’Phelan 1997; Chassin 2008). En el caso específico de la región del sur —el actual estado de Guerrero, donde Altamirano nació, formaba parte de esta región colonial—, durante la segunda mitad del siglo XVIII el “alcalde de indios” en efecto estaba encargado de recoger los tributos que después entregaba al gobernador, quien a su vez los pagaba al “alcalde mayor”, es decir, una autoridad española (Miranda Arrieta 73-4). Con la consumación de la Independencia en 1821, en la región del sur la administración se estableció, de forma *sui generis*, con base en los lineamientos sugeridos en la Constitución de Cádiz (Miranda Arrieta 86). Este principio constitucional gaditano dio continuidad al orden colonial asentado en la creación de ayuntamientos. Con la formación del estado de Guerrero en 1849, “la primera norma que entró en vigor fue la *Ley orgánica provisional para el arreglo interior del estado de Guerrero*, y que, en materia de ayuntamientos, recoge muchos de los preceptos establecidos en las leyes constitucionales del Estado de México” (88), entidad donde la expropiación de las tierras comunales había comenzado de forma sistemática desde la década de 1830. Estas bases administrativas sugieren que el “alcalde de indios” no era una figura administrativa del todo marginal. Esto, aunado a los datos biográficos proporcionados por Herminio Chávez Guerrero en su biografía de Altamirano, como, por ejemplo, que su madre era mestiza (22), que el “padrino adoptivo” del padre de Altamirano fue un rico español que dio su nombre y apellido —Francisco Altamirano— al progenitor del futuro “maestro” de las letras nacionales (21), lo que hace poco factible que Ignacio Manuel Altamirano haya crecido, como la leyenda sugiere, en un ambiente monolingüe nahua y afectado por la indigencia (22, 35). No es mi propósito mancillar el nombre del autor de *El Zarco* (1901), por el contrario, sugiero que la “adopción” y la cercanía del padre

de Altamirano al acaudalado español Francisco Altamirano es parte fundacional del mito del padre de la literatura nacional. Como sugiere Joshua Lund:

The Altamiranos, while not rich, were not indigent, and indeed were something of a successful family in the small world of Tixtla.

Altamirano's claim to having been 'born in the cabin of a family of Indians' could mean many things but probably not what we imagine it to mean today, unless by 'cabin' the image that appears before the reader is that of a solidly constructed home near the center of town, one that still stands (36).

Esta revisión del origen fundacional de Altamirano tiene resonancia con las prácticas de socialización criollas postcoloniales que señalo con respecto a Lucas Alamán, como, por ejemplo, la puesta en práctica del nepotismo como mecenazgo simbólico para acceder a la movilidad social. Conway señala, con respecto a los orígenes educativos y letrados de Altamirano, que “in 1849, he [Altamirano] was selected by his town elders for a scholarship at the Literary Institute of Toluca, where the republican firebrand Ignacio ‘el Nigromante’ Ramírez was a teacher, and where a rich array of subjects including Canon Law, Constitutional Law, Economics and Mathematics were taught” (“Contradictions” 35). La “elección” de Altamirano por parte de una comisión de “elders” portadores de poder local no debe interpretarse sólo como fruto del “genio” del niño Altamirano, hay que tomar en cuenta también que este detalle biográfico más que iluminar la vida del escritor de Tixtla demuestra que el acceso directo a las instituciones de poder criollo, como la educación, provee elementos cívicos que coadyuvan en el proceso de asimilación a la cultura criolla y el “buen” desempeño social. Altamirano no debe interpretarse

como una excepción entre los otros niños indígenas que no pudieron ingresar al Instituto Literario de Toluca, sino como muestra de que las dinámicas y los procesos de acceso a la educación postcolonial no estaban fundamentados —como era común en ese período y sigue siendo hoy en día— en principios de igualdad étnica y socioeconómica, y, en su defecto, la circulación de conocimiento al interior de la *ciudad letrada* respondió a imperativos discriminatorios con base en nociones de casta, posicionamiento social y cercanía al capital material y simbólico español/criollo, como ocurrió en el caso del padre de Altamirano. Esta asimilación al *criollismo nacional* es un elemento esencial del carácter canónico y fundacional de la figura de Altamirano: su función ideológica como promotor de una literatura nacional descartó de forma implícita la posibilidad de acceder a la categoría de lo “nacional” sin antes atravesar por el tamiz “civilizador” de la cultura liberal criolla empleada como lanza de re-colonización interna.

Ficciones fundacionales en la segunda mitad del siglo XIX

Los estudios académicos encuadrados dentro de la economía, la antropología, la sociología, entre otras ciencias sociales, han reconocido el siglo XIX mexicano como el siglo de la hacienda.⁷ Sin embargo, las guerras criollas de independencia que comenzaron en 1810 han sido leídas por los críticos literarios y los historiadores intelectuales como el origen de una nueva nación y de un nuevo orden intelectual, a pesar de que la historiografía económica y política sugiere que la llamada “era independiente” no fue escenario de la “liberación” de un amplio sector de la población de las sujeciones simbólicas y materiales de la colonia. Un ejemplo de esta lectura

⁷ Cfr. *El siglo de la hacienda* (1988) editado por Enrique Semo; *El peonaje en las haciendas mexicanas* (1997) de Herbert J. Nickel; *El Tabasco porfiriano* (1985) de Marcela Tostado; *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana* (1976) editado por Friedrich Katz; entre otros.

“progresista” de la independencia lo podemos hallar, por ejemplo, en el artículo “Waiting for a Bourgeoisie: The Formation of the Mexican Intelligentsia in the Age of Independence” de Jean Franco, donde la reconocida crítica afirma que:

The first decades of the nineteenth century in Mexico tend to confuse literary critics. Colonial culture had not entirely disappeared but the new culture had not yet come into being. Nevertheless, it is in many ways a key period—a period that witnessed the formation of an intellectual terrain different from that of the colonial period and observed the development of a lay intelligentsia with a vision of a new culture and a new society... Hostile to racial mixing, local customs, traditions, and holiday celebrations, the intelligentsia longed for a more disciplined society; such a society would be based on the work ethic and on a vision of a society bonded by books and guided by ‘ideological teachers’ whose authority derived from their access to print culture (476).

La tesis de que la *intelligentsia* mexicana “independiente” fue capaz de imaginar una cultura y una sociedad nuevas —con dinámicas nuevas de circulación del poder económico y cultural— es más una figuración intelectual de las clases dominantes que un hecho civil de alcance nacional. La idea misma de concebir una “sociedad” en el “nuevo” orden del México “independiente” parece una estrategia intelectual para justificar el despotismo ilustrado de las élites mexicanas postcoloniales. Coincido con Franco en que esta nueva *intelligentsia* cimentó su autoridad nacional —quizás hasta nuestros días— en su acceso a la cultura impresa, tan crucial en la organización “independiente” de la *ciudad letrada* mexicana, una ciudad donde el orden criollo,

es decir, el neocolonial, fue la matriz intelectual, política y económica del futuro independiente de México. Basta con hurgar en los archivos y acercarse al mundo cuantitativo de las estadísticas —un mundo extraño para el crítico literario tradicional— para barruntar la magnitud de la distancia entre el México real/subalterno de carne y hueso y el México criollo intelectual. Hacia 1850, el índice de analfabetismo en México podría haber sido superior al 99%.⁸ Y el consenso general en cuanto a la alfabetización de la “nueva” nación es que a lo largo del siglo XIX los niveles de analfabetismo fueron de manera constante mayores al 83% (Meneses 854). Esta cifra puede leerse de forma paralela al índice de población que tenía acceso a las escuelas, incluso durante el Porfiriato, un período de claro progreso económico nacional, en el que se estima que más del 80% de la población no tenía acceso a las escuelas de educación básica (Granja Castro 77). Sin embargo, no sólo los índices de analfabetismo relativizan la pertinencia del estudio de las élites nacionales y de su producción intelectual durante el XIX mexicano. En un interesante estudio pionero en su campo, la historiadora social Moramay López-Alonso sugiere que, con base en la calidad de la nutrición de la población:

The Mexican labouring classes, who formed the great majority of the population between 1850 and 1950, suffered a decline in their biological standards of living beginning approximately in 1870. Upper and upper middle classes experienced a radically different path. This result is

⁸ En *La educación en México* (1966) de José Bravo Ugarte, el autor propone que hacia 1850 el 93% de la población era analfabeta. En los estudios *Las mujeres de la ciudad de México* (1988) de Silvia Marina Arrom y *La educación “superior” femenina en el México del siglo XIX* (2004) de Lourdes Alvarado, se estima que hacia mediados del siglo XIX el 17% de las mujeres de la élite eran analfabetas. Asimismo, en “Población, migraciones y cambio demográfico” de Blanca Sánchez Alonso, se establece que en 1900 más del 80% de la población adulta era analfabeta en México, porcentaje que ubica a México como uno de los países latinoamericanos con niveles de alfabetización más bajos, por debajo incluso de Ecuador, Perú, Paraguay, Costa Rica y Cuba.

consistent with the argument that economic growth in an unequal society does not translate into an improvement in the physical welfare of the whole population (83).

El estudio de López-Alonso no contempla la sobreexplotación laboral de las clases trabajadoras, pero las deficiencias nutricionales de la gran mayoría de la población, aunadas a la falta de escolaridad y el analfabetismo, confirman que el largo siglo XIX mexicano fue escenario de un orden afianzado en profundas desigualdades sociales, donde una insignificante minoría, en términos demográficos, monopolizó la circulación —y los usos— de los capitales materiales y humanos. Dada la polarización ideológica que configuró la primera mitad del siglo XIX en México, donde las élites liberales y conservadoras se distinguieron por su capacidad de beligerancia y autodestrucción, he establecido 1857 como un hito intelectual en México. Fue en 1857 cuando se promulgó la única constitución liberal que ha tenido México en sus poco más de doscientos años de vida independiente. La historiografía tradicional, asimismo, apunta hacia la Constitución de 1857 como un momento de transición de la dominancia intelectual conservadora al surgimiento de una mentalidad liberal nacional. Varios de los diputados involucrados en la discusión y en la escritura de esta constitución liberal también tenían intereses literarios, como Francisco Zarco e Ignacio Ramírez, ambos miembros o de la Academia de Letrán (1836-1856) o del Liceo Hidalgo (1849-1893), asociaciones literarias donde las semillas de la “literatura nacional” comenzaron a brotar, perfilando la naciente literatura nacional como armas ideológicas con marcados intereses políticos. El joven Ignacio Manuel Altamirano, el llamado padre de la literatura nacional mexicana, fue miembro del Liceo Hidalgo, donde conoció a Francisco Zarco, José Tomás de Cuéllar y Francisco González Bocanegra (éste último ganador del concurso de poesía convocado en 1853 por Antonio López de Santa Anna, “poema” que a la postre se

convirtió en el Himno Nacional, cuyas estrofas cantan la beligerancia patriótica y las victorias del general Santa Anna, a la sazón dictador de la República Mexicana).

Las historias intelectual y literaria marcan 1857 y 1867, justo después del fusilamiento de Maximiliano, como hitos históricos que hicieron posible el nacimiento de la literatura nacional. A partir de este hito, me propuse la tarea de mapear y compilar tantas novelas como fuera posible publicadas en el siglo XIX después de 1857. Consulté las historias literarias más extensas del período, incluyendo la especializada *Breve noticia de los novelistas mexicanos en el siglo XIX* (1889) del influyente crítico conservador Luis González Obregón, la *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX* (1953) de Ralph Warner, y las historias de la literatura de México de Carlos González Peña (1940), John S. Brushwood (1966), y David William Foster (1994). El consenso general de estos críticos e historiadores literarios es bastante similar con respecto al canon decimonónico. Todos enmarcan a Altamirano, Vicente Riva Palacio, Manuel Payno, José Tomás de Cuéllar, entre otros pocos, como los novelistas más prominentes de la época. De todas estas historias literarias, la de John S. Brushwood, *Mexico in its Novel: A Nation's Search for Identity*, es la que compila/considera el mayor número de novelas, un total de 134 obras publicadas después de 1857, sumando novelas “largas” y novelas cortas. Al estudio y conteo de las obras de los autores arriba mencionados, sumé la consulta de los *Catálogos de la Biblioteca Nacional de México, vols. 5-8* (1890), compilados bajo la dirección del escritor e influyente José María Vigil, quien durante el Porfiriato fungió como director del Archivo General de la Nación, de la Biblioteca Nacional y de la Academia Mexicana de la Lengua. También consulté los *Anuario Estadístico de la República Mexicana* compilado por Antonio Peñafiel, en los que se asientan los derechos de propiedad artística y literaria de las obras publicadas en México durante el último decenio del siglo XIX. El resultado de mi exhaustiva y engeguedora pesquisa fue el

siguiente: 283 novelas (sólo incluyo los títulos y el año de publicación para evitar aglomeraciones autoriales que para el propósito anti-canónico que persigo son superfluas):

Impresiones y sentimientos (1857), *La quinta modelo* (1857), *El diablo en México* (1858), *Gil Gómez el insurgente* (1858), *La clase media* (1858), *La sensitiva* (1859), *El fistol del diablo* (1860), *Avelina* (1861), *Celeste* (1861), *El hombre de la situación* (1861), *El monedero* (1861), *Fatalidad y providencia* (1861), *La coqueta* (1861), *La vida del corazón* (1861), *Las tres aventureras* (1861), *Mártires y verdugos* (1861), *Paula* (1861), *Dolores ocultos. La hermana de los ángeles* (1862), *Ellas y nosotros* (1862), *Gabriela* (1862), *Historia de Welina* (1862), *La hora de Dios* (1863), *El filibustero* (1864), *El oficial mayor* (1864), *La rosa y la calavera* (1864), *Los misterios de Chan Santa Cruz* (1864), *Los pícaros* (1864), *El ahorcado de 1848* (1865), *Luisa o San Luis Potosí desde 1858 hasta 1860* (1865), *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja, o los charros contrabandistas de la rama* (1865-1866), *El santuario de la aldea* (1866), *La cruz y la espada* (1866), *Novelas* (1866), *Las tres flores* (1867), *Amor que mata* (1868), *Ángela* (1868), *Calvario y tabor* (1868), *El anillo y la flor blanca* (1868), *El Cerro de las Campanas* (1868), *El tálamo y la horca* (1868), *Elena* (1868), *Herminia* (1868), *Juana de Almendariz* (1868), *Julia* (1868), *Martín Garatuza* (1868), *Mi frac* (1868), *Monja, casada, virgen y mártir* (1868), *Sol de mayo* (1868), *Soledad la diosa* (1868), *Una mujer sin corazón* (1868), *Una rosa y un harapo* (1868), *Amor de ángel* (1869), *Amor por partida doble* (1869), *Cecilio Chi* (1869), *Clemencia* (1869), *El Libro de Satanás* (1869), *El pecado del siglo* (1869), *Ensalada de pollos* (1869), *La gota de agua* (1869), *Las dos emparedadas* (1869), *Los insurgentes* (1869), *Los piratas del golfo* (1869), *María Ana* (1869), *Mauricio el ajusticiado o Una persecución masónica* (1869), *Sacerdote y caudillo* (1869), *Una pasión italiana* (1869), *Venganza y remordimiento* (1869), *El hambre y el oro* (1870), *Esqueletos sociales* (1870), *Julia* (1870), *La Luz en las tinieblas* (1870),

La vuelta de los muertos (1870), *Lágrimas y sonrisas* (1870), *Los mártires del Anáhuac* (1870), *Mari Stairs* (1870), *Plumas sueltas* (1870), *Un hereje y un musulmán* (1870), *Doña Esperanza de Haro* (1871), *El brindis de Navidad* (1871), *El castillo de lunel* (1871), *El paladín extranjero* (1871), *El vizconde Muhldorf o Angélica* (1871), *Historia de Chucho el Ninfo* (1871), *Isolina la ex-figurante* (1871), *La beldad de los sepulcros* (1871), *La Navidad en las montañas* (1871), *La piedra del sacrificio* (1871), *La virgen del Niágara* (1871), *Las jamonas* (1871), *Magdalena* (1871), *Recuerdo y desencanto* (1871), *Tardes nubladas, colección de novelas* (1871), *Amores de ultratumba* (1872), *Antonia* (1872), *El capitán Armando, memorias de un soldado de la Reforma* (1872), *Gabriel el cerrajero o las hijas de mi papa* (1872), *Las gentes "son así"* (1872), *Memorias de un impostor, Don Guillén de Lampart, Rey de México* (1872), *Memorias de unos naufragos* (1872), *Natalia* (1872), *Silveria de Epinay* (1872), *Álbum del hogar, cuentos de una hora* (1873), *Amor y suplicio* (1873), *Confesiones de un pianista* (1872-1873), *El fruto prohibido* (1873), *El solitario del Teira* (1873), *Ernestina* (1873), *Las cruces del santuario* (1873), *Los asesinos de Dongc* (1873), *Los Dramas de Nueva York* (1873), *Amor de viejo* (1874), *Ángela* (1874), *Caridad y recompensa* (1874), *El reformador de México* (1874), *El tribunal de la Compañía de Jesús* (1874), *Excursiones por el Cielo y por la Tierra* (1874), *Gentes de historia* (1874), *Gerardo, historia de un jugador* (1874), *Guadalupe* (1874), *Historias color de fuego o Memorias de Paulina* (1874), *Las ruinas del monasterio* (1874), *Memorias de un muerto* (1874), *Cerca del Trono* (1875), *El embaidor y la sevillana* (1875), *La envenenadora* (1875), *Nezahualpilli o El catolicismo en México* (1875), *Sor Angélica* (1875), *Una madre i una hija* (1875), *Virgen del valle* (1875), *El conde Palakis* (1876), *Las tardes de la pradera* (1876), *Leyendas fantásticas* (1877), *Un santuario en el desierto* (1877), *Azacaxochitl ó la fleca de oro, novela histórica azteca* (1878), *La niña mártir y la mujer verdugo* (1878), *Mirtilo* (1878), *El*

Conde de Peñalva (1879), *La ciencias recreativas* (1871-1879), *Amparo* (1880), *El escéptico* (1880), *La niña del baldoquín* (1880), *Memorias de Merolico* (1880), *El álbum de un calavera* (1881), *En el fondo de mi pipa* (1881), *Las galas* (1881), *Las minas y los mineros o Cuentos mineros. Un combate* (1881), *Remordimiento* (1881), *Un viajero de diez años* (1881), *Amor ideal* (1882), *Carmen* (1882), *El hijo del Estado* (1882), *Ensueños y armonías* (1882), *Ernestina* (1882), *Historias íntimas* (1882), *Irene* (1882), *Las posadas* (1882), *Los maduros* (1882), *Pocahontas* (1882), *Por donde se sube al cielo* (1882), *Vulcano* (1882), *Ángel* (1880-1883), *Doña Marina* (1883), *Esperanza* (1883), *Estela bosquejo de un cuadro natural* (1883), *La cruz del monte* (1880-1883), *Los dos Antonios* (1883), *María* (1880-1883), *Mercedes* (1880-1883), *Resignación* (1880-1883), *Sara* (1880-1883), *Aventuras de Manon* (1884), *Aventuras de un derrotado* (1884), *El dinero* (1884), *La hija de Tutul Xiu* (1884), *Pobres y ricos de México* (1884), *Amor con amor de paga* (1885), *El amor propio* (1885), *Ensueños y realidades* (1885), *Eva*, *Memorias de dos huérfanos* (1885), *Nieves* (1885), *Perico* (1885), *Taide* (1885), *Baile y cochino...* (1886), *De la muerte a la vida* (1886), *Doña Consuelo* (1886), *El espejo* (1886), *El hombre de los cuernos de oro* (1886), *El hombre propone* (1886), *Inelda* (1886), *La carpeta verde* (1886), *La hidra, memorias de un suicida, silueta social* (1886), *Leyendas cómico-fantásticas* (1885-1886), *Los que lloran* (1886), *Los que ríen* (1886), *Pobre Ernestina* (1886), *Amar odiando* (1887), *Detrás de la nube un ángel* (1887), *El collar de esmeraldas* (1887), *El grito de Dolores, memorias de un insurgente* (1887), *Episodios nacionales mexicanos* (1880-1887), *La bola* (1887), *La gran ciencia* (1887), *La llorona, cuento histórico mexicano* (1887), *Los imperiales* (1887), *Oceánida* (1887), *Alberto o historia de dos amantes* (1888), *Ana*, *Impresiones de un viaje* (1888), *Cuentos de mi tía* (1888), *Del natural, esbozos contemporáneos* (1888), *El cuarto poder* (1888), *María o un amor contrariado* (1888), *México bajo el yugo norte*

americano (1888), *Moneda falsa* (1888), *Cuentos color de historia* (1889), *El primer amor* (1888-1889), *Elvira* (1889), *Entre el amor y la patria* (1889), *Staurófila* (1889), *Variaciones de costumbres mexicanas* (1888-1889), *Vendía cerillos* (1889), *Dramas de un corazón* (1890), *La nochebuena* (1890), *Los fuereños* (1890), *Los mariditos* (1890), *Querens* (1890), *La Calandria* (1891), *La guerra de tres años* (1891), *La Mestiza* (1891), *La rumba* (1890-1891), *Los bandidos de Río Frío* (1889-1891), *María del Consuelo* (1891), *Sara (Páginas del primer amor)* (1891), *Un nocturno de Chopin* (1891), *Veleidosa* (1891), *Apariencias* (1892), *Juanita Sousa* (1892), *La estatua de Psiquis* (1892), *Angelina* (1893), *Hidalgo y Morelos* (1893), *Impresiones y recuerdos* (1893), *La línea curva* (1893), *Tulitas la Pelona* (1893), *Un calvario (Memorias de una enclaustrada)* (1893), *¡Pobre bebé!* (1894), *Jalapa* (1894), *La campana de la misión* (1894), *Leyendas históricas de la independencia* (1886-1894), *Tomochic* (1894), *Un calvario* (1894), *Antonio Rojas* (1895), *El bachiller* (1895), *El maestro Floriani* (1895), *El montero Espinosa* (1895), *El pastor Corydón* (1895), *Realidades del pueblo o Naufragio* (1895), *Reproducciones* (1895), *Cuentos del general* (1896), *El último duelo* (1896), *La confesión de Alma* (1896), *La novela de un colegial* (1896), *Pascual Aguilera* (1892-1896), *Suprema ley* (1896), *Un cuento cruel* (1896), *Auras de abril* (1897), *Cuentos originales y traducidos* (1897), *Del campo contrario* (1897), *Memorias de un guerrillero* (1897), *Inri* (1898), *La invasión americana en 1847* (1898), *La parcela* (1898), *Monografía* (1898), *Amalia, páginas del primer amor* (1899), *El de los claveles dobles* (1899), *El donador de almas* (1899), *Herencias de bienes robados* (1899), *Leyendas históricas mexicanas* (1899), *Metamorfosis* (1899), *Adah, o El amor de un ángel* (1900), *El enemigo* (1900), *Pacotillas* (1900), *El señor gobernador* (1901), *El Zarco* (1888-1901).

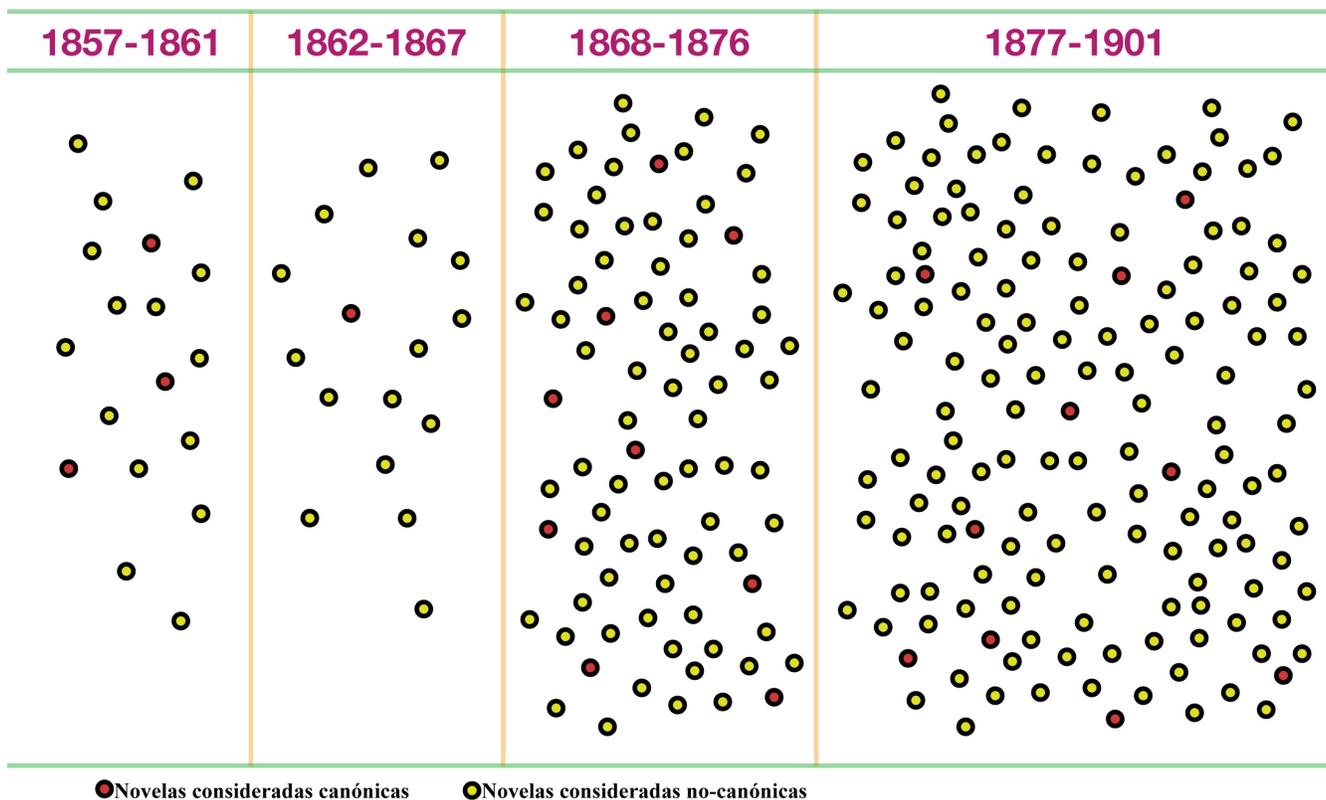


Figura 6. Novelas publicadas en México entre 1857-1901.

Como Doris Sommer sugiere en *Foundational Fictions* (1991), el tema predominante en estas novelas es un amor moralizante y conservador, que idealiza la feminidad como un ser angelical confinado al “hogar” o la contemplación de los deseos masculinos, como la escritora española María del Pilar Sinués de Marco estableció en *El ángel del hogar. Obra moral y recreativa dedicada a la mujer* (1859), obra que Emilia Pardo Bazán reformuló en su crítica a la representación pasiva y angelical de la mujer en la literatura. Asimismo, los autores considerados canónicos en el período post-1857 —un período intelectual “dominado” por el republicanismo e ideologías liberales— conforman un circuito cerrado de relaciones de poder más semejante al orden conservador colonial que a un orden contra-colonial liberal. El monopolio de la circulación del poder intelectual y las estrategias de socialización de estos autores “canónicos” sugieren que

las élites intelectuales criollo-mexicanas han asumido al nivel personal intereses políticos y económicos en el “buen funcionamiento” de las ideologías estatales. Este fenómeno de socialización intelectual, afianzado en profundas interrelaciones de poder entre estos “intelectuales”, en el terreno cultural se ha manifestado a través de la monopolización de la circulación de las relaciones de poder y la promoción de la “cultura nacional”.

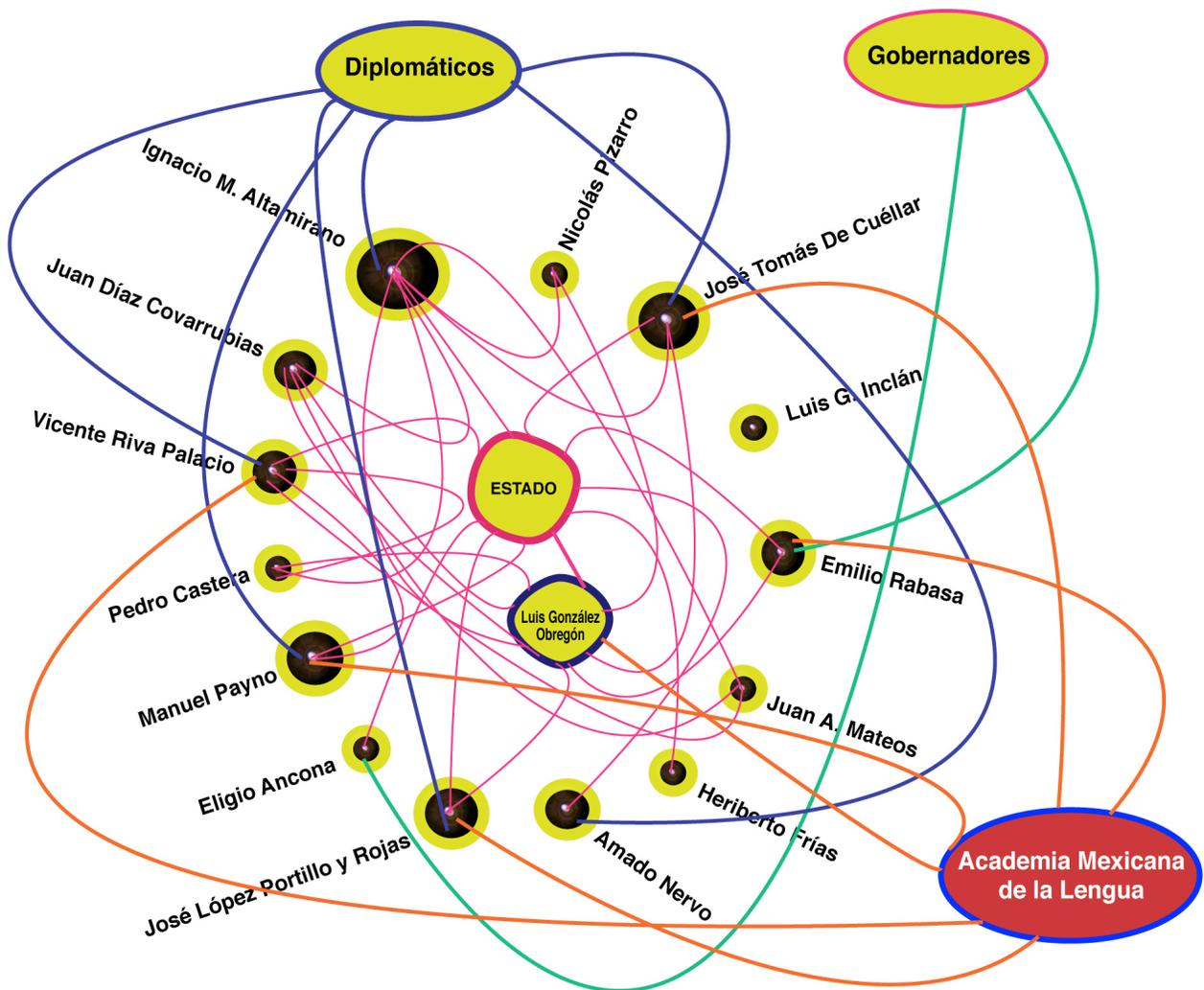


Figura 7. Mapa de relaciones interpersonales e institucionales entre los autores “canónicos” del siglo XIX. Nótese que Luis G. Inclán, a quien el influyente crítico conservador Luis González Obregón calificó de “intrascendente”, fue relegado al ostracismo dentro del compacto grupo de los “canónicos”.

Como intento visualizar en este “mapa de relaciones interpersonales”, me parece que el estudio de los cánones literarios, en este caso el canon “mexicano” del siglo XIX, cuando mucho puede ayudarnos a comprender los deseos, las ansiedades, la imaginación y los proyectos nacionalistas de ciertas élites intelectuales y políticas. No obstante, el estudio del canon —al menos en su versión de “close reading”— no es capaz de proveer una comprensión compleja y diversa de la cultura mexicana y la expresión literaria global durante el siglo XIX. Asimismo, el estudio del canon constituye un objeto de estudio inadecuado/limitado en la tarea de representar y explicar las complejidades sociales y antropológicas de la gente que vivía en México durante ese período. La producción intelectual —incluida la literatura— no es sólo el resultado de una postura intelectual o estética frente a la vida, al menos no en el caso del siglo XIX mexicano, porque también implica una serie de intereses económicos y políticos encubiertos detrás de planteamientos artísticos. ¿Por qué si en México el período independiente, post-colonial, fue dominado en el ámbito económico por la institución colonial de la hacienda (lo que implica profundas desigualdades sociales y la explotación continua de la mayoría de la población nacional), por qué si las ideologías liberales eran la fuerza intelectual dominante, por qué entonces la producción literaria insistió en representar un siglo amoroso dominado por las ansiedades políticas y masculinas de una pequeña élite intelectual?

A partir de la anterior observación, me parece fundamental establecer —como corrección a *Naciones intelectuales* de Sánchez Prado— que desde el período inmediato a la Independencia, como demuestra la actuación intelectual de Lucas Alamán y la mediación cultural de Ignacio Manuel Altamirano, se sentaron las bases de las dinámicas de socialización intelectual criolla que hicieron posible la formación de un “campo cultural” que ni el Porfiriato ni la Revolución de 1910 lograron desarticular. La *razón criolla* que articulo en esta tesis sugiere que la *construcción*

de la nación mexicana, desde y para las élites intelectuales criollas, ha sido un proceso histórico con cambios al nivel estético pero no al nivel intrahistórico. En otras palabras, que lo que insistimos en contemplar como edificios nacionales imaginarios, es decir, una multiplicidad de naciones, son más bien construcciones concretas habitadas de forma continua por generaciones cuyo punto de encuentro es la perenne insistencia en construir “naciones intelectuales criollas” —un edificio donde habitan sólo unos cuantos— a través de *ficciones fundacionales*. Una forma de poner en duda este edificio de canonicidades fundacionales puede ser el camino del regionalismo literario, como sugiere desde la historia Carlos Martínez Assad, por eso en el siguiente capítulo me concentraré en las dinámicas sociales y culturales que hicieron posible la escritura y la publicación de la novela *Perico* (1885) del criollo tabasqueño Arcadio Zentella. Propongo el término “realidades fundacionales” para situar a *Perico* como una alternativa y contrapunto al concepto de “ficciones fundacionales”, puesto que narrativas como *Perico* pueden servir como puentes culturales entre los estudios literarios y los acercamientos interdisciplinarios a la sociedad mexicana subalterna del siglo XIX.

CAPÍTULO CINCO

REALIDADES REGIONALES FUNDACIONALES: *PERICO* (1885) DE ARCADIO ZENTELLA COMO DENUNCIA DE LA ESCLAVITUD EN TABASCO DURANTE EL PORFIRIATO

Realidades fundacionales

En 2012, encontré en un archivo hemerográfico una serie de anuncios que aparecieron en los periódicos peruanos *El Comercio* y *Mercurio Peruano* entre 1831 y 1853; en cada caso, el subrayado es mío:

“SE VENDE

Una mulatilla de más de doce años **en 200 pesos**, con principios de cocina y batea. **En la librería** de Mercaderes núm. 13 **darán razón**”.¹⁰

“Se da una onza de oro de gratificación

A LA **persona que entregue** ó dé razón de **un zambito** nombrado José Dolores, **que se huyó** de la panadería del Serrano el 18 de Agosto con las señales siguientes: Cara redonda. Pelo poco.

¹⁰ *Mercurio Peruano*. Lima: Perú. Diciembre 7, 1831, p. 5.

Ojos grandes. Nariz chata. Boca grande. Barba lampiño. Color zambo. Estatura regular. Edad 16 a 17 años. Su oficio carpintero; **sabe leer y escribir**. V10.p8”.¹¹

“Se ofrece una gratificación

A quien diere noticia en esta imprenta **de una negra esclava**, llamada Manuela Ramos, de la edad de 19 años, **alta, flaca, hocicona**, cara redonda, que **ha pertenecido a doña** Teresa Puchinao que vive en la Puente Amaya; **dicha negra se fugó de** donde **su actual ama** el 17 del corriente, advirtiéndole también a quien le tenga ó favorezca su ausencia se le cargarán los jornales dobles y será responsable de los robos que ha hecho y de los perjuicios que ha ocasionado su huida según el **reglamento de policía**. Set. 21-c v3 p1”.¹²

Estos anuncios hacen patente, por un lado, que en Perú la esclavitud formaba parte del discurso público oficial, y, por otro, que los colectivos esclavizados que los anuncios cosifican (mulatos, zambos y negros) recurrían al cimarronaje como forma de resistencia y liberación. En la primera página de *El Comercio* del 28 de marzo de 1853 —en donde menos de una década antes se publicaron avisos buscando esclavos que habían escapado de sus amos—, se publicó una traducción de las primeras páginas de *La choza del tío Tom* de Harriet Beecher Stowe. Pese a que hay nueve años de distancia entre el último anuncio y la publicación de la traducción del libro de Beecher Stowe, llamó mi atención la forma desproblematizada en que un mismo periódico —dirigido y redactado por las mismas personas— generaba contenidos sin articular la impunidad del sistema esclavista que primero “anunciaba” y después parecía denunciar. Los anuncios hacían patente un crimen y subrayaban que las prácticas esclavistas eran difundidas como una

¹¹ *El Comercio*. Lima: Perú. Septiembre 11, 1840, p. 4.

¹² *El Comercio*. Lima: Perú. Septiembre 21, 1844, p. 8.

ideología “aceptable” de gratificación social. A pesar del hallazgo, yo buscaba artículos relacionados con México, por eso de la pesquisa en periódicos peruanos pasé a los periódicos mexicanos. No tuve éxito. La prensa escrita en México durante aquellos años concentraba casi todos sus esfuerzos en las pugnas políticas que sacudían al país: en los periódicos de la época, la salud social desde una perspectiva racial, de género o de lucha de clases era casi inexistente.¹³ A partir de esta pesquisa hemerográfica, cuyo propósito era ubicar experiencias de subalternidad en México en la esfera pública, hallé *En esta tierra, (esbozos a la brocha)* o *Perico* (1885) del tabasqueño José Arcadio Zentella. Hay pocos datos sobre Arcadio Zentella Priego. Se sabe que nació en Cunduacán, Tabasco, en 1844. Estudió en el Seminario Conciliar de San Ildefonso, en Mérida, Yucatán. Colaboró en periódicos liberales como *La Idea*, *El Radical*, *Correo del Comercio* y *La Revista*. *Perico* es su única novela conocida; debido a amenazas personales por el contenido de su primera y única novela, Zentella abandonó sus actividades literarias para fungir como administrador de aduanas. Amén de un artículo periodístico poco fiable, publicado en el periódico tabasqueño *La Verdad del Sureste* en 2012, no hay evidencias sobre la vida de Zentella durante el Porfiriato. Según Hilda Bautista, Zentella murió en la Ciudad de México en 1920; empero, el artículo de *La Verdad del Sureste* contradice lo anterior y afirma que murió en Mérida, Yucatán. Además de la edición de *Perico* en el periódico *La Idea*, las únicas ediciones conocidas de la novela de Zentella son la de 1950, editada por Editorial Yucatanense “Club del Libro”, la que publicó Premiá Editora en 1982 (agotada), y la de 2005 publicada por el Gobierno del Estado de Tabasco, que sólo se distribuyó allí y que, por lo tanto, es casi imposible de hallar.

¹³ Uno de los pocos periodistas/escritores que tocaron el tema —aunque no con la urgencia y claridad que requería el momento— fue Francisco Zarco. Entre los estudios que se han llevado a cabo a este respecto, sugiero como un primer acercamiento *Francisco Zarco. El portavoz liberal de la Reforma* de Raymond Wheat (1957) y *Francisco Zarco* de Óscar Castañeda Batres (1961).

El Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI) de la Universidad de Pittsburgh publicará mi edición crítica de *Perico*.

Perico es una novela olvidada por los lectores y los críticos literarios. Las tres menciones más significativas que ha suscitado la única novela de Zentella en la academia estadounidense son el breve estudio de Donald L. Schmidt de 1977¹⁴ y los dos artículos de J.S. Brushwood de 1958¹⁵ y 1960¹⁶. Es tan poco el interés que hay por *Perico* —o de plano es totalmente desconocido—, que incluso el año de su publicación no ha sido fijado con exactitud. Schmidt afirma que la primera publicación de *Perico* apareció en 1884, mientras que Brushwood establece —en su primer artículo— 1885 como el año de publicación y después —en su segundo artículo— lo cambia por 1886. En *La novela corta mexicana en el siglo XIX* (1999) de Óscar Mata —texto que se ha aceptado como referencia obligada sobre el tema— es curioso que el año de la primera publicación de *Perico* no se menciona en ninguna parte. Mata afirma que “se publicó como folletín en *La Idea*, semanario de San Juan Bautista, hoy Villahermosa, con el título *En esta*

¹⁴ “The Novelization of Class Consciousness during the *Porfiriato*”, *Latin American Literary Review*, Vol. 6, No. 11 (Fall - Winter, 1977), pp. 43-52. Schmidt rescata la novela de Zentella como pionera en el tratamiento de las injusticias sociales que ocurrían en las haciendas durante el Porfiriato, entre las que destaca el derecho de pernada como una “costumbre” que sintetiza la crueldad a la que los peones y las mujeres en las haciendas eran sometidos. En cuanto a la técnica literaria, Schmidt resalta las características realistas de la novela de Zentella.

¹⁵ “La novela mexicana frente al porfirismo”, *Historia Mexicana*, Vol. 7, No. 3 (Jan.-Mar., 1958), pp. 368-405. En este primer artículo, Brushwood califica a *Perico* como una novela adelantada para su tiempo, debido al vigor de su protesta social y su aceptación de la técnica realista.

¹⁶ “The Mexican Understanding of Realism and Naturalism”, *Hispania*, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1960), pp. 521-28. En este segundo artículo, Brushwood expone la manera en que los escritores mexicanos de la segunda mitad del XIX asimilaron el realismo y el naturalismo europeos, sugiriendo que la diferencia entre estas dos escuelas, tan claramente diferenciadas en Europa, en el caso mexicano fue imprecisa, al grado de incorporar rasgos de ambas escuelas en una sola obra. Con respecto a la novela de Zentella, Brushwood no duda —contradiendo su juicio expuesto en su artículo de 1958— en afirmar que *Perico* fue la primera novela naturalista escrita en México.

tierra, esbozos a la brocha, que por cierto no sobrevivió a *Perico*, pues su último número coincidió con la última entrega de la novela corta” (109). Según Carlos Martínez Assad, prolífico investigador de la historia de Tabasco, “Zentella publicó su novela *Perico* en varias entregas durante 1886, cuando Porfirio Díaz se encontraba en la primera mitad de su segundo gobierno” (“Regreso a Tomóchic”).

Perico es una denuncia en contra de las prácticas esclavistas y la injusticia jurídica que durante la segunda mitad del siglo XIX se llevaban a cabo en las haciendas azucareras de Tabasco. La novela de Zentella presenta la historia del adolescente Perico, producto del derecho de pernada, que trabaja en condiciones de esclavitud en una hacienda tabasqueña. Cuando parece que la vida de Perico no podía ser peor, se enamora de Casilda, una “trabajadora” adolescente de la hacienda a la que el amo desea. Cuando el amo de la hacienda está a punto de violarla, Perico lo mata con su machete, desencadenando una serie de calamidades que hacen patente la profunda subordinación vital y social que Perico y Casilda padecen en el régimen de la hacienda y también dentro del orden jurídico porfiriano. El final de la novela es tan sorprendente como inverosímil —aunque la crueldad retratada en la novela también lo es—, puesto que los dos adolescentes logran escapar de la “justicia”, y, tras cruzar la frontera sur del estado de Tabasco y establecerse en Chiapas, consiguen la felicidad apartados de la hacienda y las instituciones porfirianas. De esta manera, Perico y Casilda se convierten en cimarrones dentro de un régimen constitucional que ya ha abolido la esclavitud en el papel, pero no en las prácticas de sociabilización y producción agrícola.

No cabe duda de que Perico y Casilda forman parte de un grupo subalterno que en la historiografía mexicana figura como un elemento más del discurso histórico dominante (Guha, 48). Un ejemplo de esto es el hecho de que Perico y Casilda escapan de la “esclavitud” y la

“justicia” al llegar al estado de Chiapas a pie, puesto que su condición de personajes subalternos no les permite hacer uso ni de las instituciones ni de los “adelantos” tecnológicos e industriales que el régimen de Porfirio Díaz trajo consigo. Esto contrasta con el desarrollo y la inversión extranjera que durante la década de 1880 se llevó a cabo en Tabasco: “En 1881, por una parte, se estableció el servicio telegráfico, que comunicó San Juan Bautista con la capital de la República, y al poco tiempo comenzó la instalación del alumbrado público en las cabeceras municipales” (Martínez, *Breve historia* 97). Además, se firmaron contratos para introducir el ferrocarril al sur de México —sin que las obras llegaran a concluirse—, como “el contrato firmado por el gobernador constitucional con el señor W.H. Manners, representante de The Mexican Pacific Railway Limited, para unir Tabasco con Chiapas” (*Ibid* 99). Estos procesos de modernización establecen un punto de inflexión con respecto a la historia de Perico y Casilda. Por una parte, el proyecto nacionalista de modernización comunica al apartado estado de Tabasco con la Ciudad de México; sin embargo, la capital mexicana desconoce que en Tabasco las haciendas operan mediante un sistema esclavista que transgrede las garantías individuales propugnadas por la constitución de 1857 y ratificadas con la restauración de la República en 1867. Por otra parte, la comunicación por medio de las vías férreas entre Tabasco y Chiapas sitúa la modernidad porfiriana en un campo de acción inaccesible para Perico y Casilda: como cimarrones prófugos de la justicia tabasqueña, su desplazamiento de Tabasco a Chiapas ocurre a pie. Nada más lejos de la modernidad, considerando que en el México finisecular los ferrocarriles representaban uno de los pilares en la consolidación del proyecto de modernización nacional. Sin embargo, hay que notar que durante el Porfiriato la industria ferroviaria se concentró en los servicios de carga

(entre 70-80% de los ingresos totales), y que el servicio a pasajeros tuvo una importancia secundaria, puesto que apenas generó entre 20-30% de los ingresos de la industria ferroviaria¹⁷.

Se busca entonces apuntar hacia algunas de las limitaciones que la historiografía oficial mexicana tiene con respecto a las experiencias de subalternidad como la que *Perico* hace patente hacia finales del siglo XIX. Parto de la definición de Gyan Prakash de subalternismo —haciendo “viajar” conscientemente la teoría de Prakash al contexto mexicano—, puesto que la novela de Zentella ocurre dentro de un sistema de dominancia —la hacienda— que evidencia la emergencia de una otredad que intenta resistir el orden dominante encabezado por el amo: “Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder” (Prakash 62). *Perico* y Casilda, ambos producto del derecho de pernada, representan a “la generación subalterna” que no aceptará la violación —el derecho de pernada— del “amo”. *Perico* termina con la vida de su amo, cometiendo de esta manera un parricidio necesario y liberador; sin embargo, a la postre este parricidio conlleva a que *Perico* no tenga cabida en el discurso hegemónico y homogeneizador de la historia oficial mexicana. Óscar Almario dice, al respecto del caso colombiano, que “el negro, al dejar de ser esclavo, pero sin que llegara a tener una ciudadanía plena, dejó de tener un lugar propio en el orden de las representaciones oficiales del discurso nacionalista, porque simplemente desapareció de la escena” (219). *Perico* rechaza la idea de que el negro, zambo y/o mulato haya dejado de ser esclavo dentro del orden jurídico abolicionista mexicano. Sin embargo, en lugar de considerar esta novela como un documento historiográfico que denuncia la esclavitud, las pocas alusiones a la novela de Zentella se han concentrado en si se trata de una novela naturalista o realista, neutralizando de esta manera la

¹⁷ El estudio en dos volúmenes de John Coatsworth *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato: crecimiento contra desarrollo* (1976) articula estos promedios con abundantes detalles.

representación de subalternidad que claramente se puede rastrear en la novela. Más grave aún es que las lecturas historiográficas que se han hecho del siglo XIX en México no han reconocido que, pese a la abolición “oficial” de la esclavitud, las prácticas esclavistas heredadas de la colonia continuaron vigentes hasta bien entrado el siglo XX. Desde las primeras páginas de *Perico* podemos afirmar que la novela, más allá de responder a los imperativos de una escuela estética —naturalismo o realismo—, denuncia las prácticas esclavistas de una hacienda del sur de México:

Sonó un chicotazo, crujieron los *cambones*, en sus alvéolos de bronce, rechinaron los acerados *guifos* y la pesada máquina aceleró un tanto sus interminables vueltas; el chorro de jugo de caña, al caer sobre el bancazo, aumentó un milímetro su diámetro. Una especie de esqueleto atizaba la hoguera: una aureola negra rodeaba la cavidad donde de seguro guardaba los ojos... La acostumbrada velada no tuvo más de notable que algunos latigazos sufridos por Perico, que si bien destinados a las mulas, el *mayordomo* los hizo cambiar de dirección, por considerarlos más eficaces, siguiendo aquel camino, el resultado final de los trabajos (21-22).

Aquí Zentella nos presenta un cuadro típico de una hacienda azucarera trabajada por mano de obra esclava. Durante el siglo XIX, en Cunduacán —ciudad natal de Arcadio Zentella— se establecieron ingenios y haciendas azucareras, cuyos caciques eran españoles o de ascendencia española, bajo la supervisión de técnicos provenientes de La Habana:

En 1840 se estableció en el Partido de Cunduacán la finca San Fidencio, perteneciente á D. Juan Oramas, originario de Canarias, quien trajo de la Habana un maestro azucarero, tomando de allí origen la elaboración general que hoy se nota en el Estado de Tabasco. Las fincas Censo y San Fidencio existen, al presente, una en la Municipalidad de San Juan Bautista y otra en la de Cunduacán (*Boletín de agricultura* 103-104).

Huelga decir que la historiografía mexicana de la época no consignó las condiciones laborales de estas fincas. No hay testimonios tácitos de las prácticas esclavistas que la industria azucarera trajo al país, a tal grado de que los ingenios azucareros no forman parte del imaginario popular mexicano. El Caribe tropical, el de la caña de azúcar y los azotes en la espalda suele relegarse a Cuba y Estados Unidos, desplazando así la geografía del crimen esclavista a un territorio imaginado fuera de México. *Perico* es uno de los poquísimos testimonios literarios, e incluso historiográficos, donde se consiga la experiencia subalterna de los trabajadores esclavizados de las haciendas mexicanas durante la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, Zentella evitó establecer la geografía concreta de su novela, y con esto el imaginario de los lectores se desplazó hacia un territorio *ajeno*: “En el año de 188x pasaron las escenas que, en cuadros ligeramente bosquejados, vamos a referir” (Zentella 1). Las aproximaciones de la crítica literaria a *Perico* han concentrado su atención en las características estilísticas del libro, sin reparar en que las injusticias que se consignan en la novela pueden ser extrapoladas a las prácticas efectivas y reales que se llevaron a cabo en las haciendas mexicanas: el peonaje decimonónico —a pesar de que en el papel se había abolido la esclavitud en México— es una forma tenue y “oficializada” de esclavitud.

En busca de la tierra: aproximaciones a la construcción imaginaria de Tabasco

Tabasco aparece en el *imaginario letrado* de los conquistadores a partir de la segunda expedición a Yucatán que el gobernador de Cuba, Diego Velázquez, envió en 1518 bajo el mando de Juan de Grijalva. Entre la tripulación, se encontraba el clérigo Juan Díaz, quien se dio a la tarea de redactar las crónicas del viaje: *Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán, en la India, en el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva*. Se trata de un documento que sirvió a Diego Velázquez para esgrimir sus “adelantos conquistadores” en contra de su rival colonizador Hernán Cortés. Ya desde 1518, Juan Díaz reconoció los elementos geofísicos e hidrográficos que “inundaron” el imaginario nacional con respecto a lo que hoy conocemos como el estado de Tabasco, también llamado el “Edén de México”:

Comenzamos a 8 días del mes de junio de 1518 y yendo la armada por la costa, unas seis millas apartada de tierra, vimos una corriente de agua muy grande que salía de un río principal, el que arrojaba agua dulce cosa de seis millas mar adentro. Y con esa corriente no pudimos entrar por el dicho río, al que pusimos por nombre el Río de Grijalva. Nos iban siguiendo más de dos mil indios y nos hacían señales de guerra (...) Este río viene de unas sierras muy altas, y esta tierra parece ser la mejor que el sol alumbra; si se ha de poblar más, es preciso que se haga un pueblo muy principal: llamase esta provincia Potonchán (*Itinerario de la armada* versión en línea).

Durante la colonia, Tabasco fue una provincia aneja a la capitanía de Yucatán y en 1823, con el derrocamiento del “imperio” de Agustín de Iturbide, fue reconocido como un territorio independiente de Yucatán. En 1811 el clérigo José Eduardo de Cárdenas, diputado por Tabasco ante las Cortes de Cádiz celebradas entre 1810-1814, publicó su *Memoria a favor de la provincia de Tabasco*, en la que denuncia la miopía social de las autoridades virreinales y propone soluciones liberales como la educación gratuita, la división de poderes y la creación de sociedades agrícolas. La *Memoria* del criollo tabasqueño José Eduardo de Cárdenas es uno de los primeros textos que durante las guerras de independencia situaron a la provincia de Tabasco dentro del orden de la *ciudad letrada*. Marie Laure Rieu-Millán reconoce en la *Memoria* de Cárdenas un testimonio escrito que hizo visible la provincia de Tabasco incluso desde un enfoque transatlántico:

Esta larga lista [de “memorias” incluidas en el Diario de las Cortes de Cádiz] no es exhaustiva; apunto aquí tan sólo intervenciones que ofrecen una información ordenada sobre una provincia en general o sobre alguno de sus aspectos. La lista, aunque parcial, indica que la función meramente informativa de los representantes americanos era importante... Dejar un testimonio escrito y permanente era el medio más eficaz para dar a conocer su provincia (78-79).

A pesar del antecedente de esta *Memoria* liberal, el territorio de Tabasco fue escenario de muy poca actividad militar a favor de la independencia de España durante el período 1810-1821. Hay que recordar que dentro del orden colonial, la capitanía de Yucatán (de la cual formaba parte la provincia de Tabasco) establecía al sur de México la “frontera simbólica” con la capitanía de

Guatemala (que durante la colonia también incluyó al actual estado mexicano de Chiapas). Tabasco constituyó entonces un territorio fronterizo que en materias política, económica y cultural tenía más cercanía con Centroamérica que con el ombligo nacionalista liberal mexicano, cuyo centro político y cultural era la Ciudad de México. Como explicaré más adelante, *Perico* (1885) de Arcadio Zentella articula esta tensión geopolítica en la que Chiapas sustituyó a Tabasco como uno de los lindes políticos del sur de México. A este respecto, parte de la empresa imperialista de Agustín de Iturbide comprendió la expansión territorial de la “nueva” nación mexicana más allá de la capitania de Yucatán. En *Las fronteras de la frontera sur* (1993), Jan de Vos —uno de los antropólogos que más tiempo dedicó al estudio de la región lacandona desde la colonia hasta el siglo XX— establece que la inercia independentista en la capitania de Guatemala se formuló a partir de los intereses mercantiles de los comerciantes locales de las provincias de dicha capitania. Jos afirma que:

Las élites capitalinas [de Guatemala] tenían sus reservas, ya que la integración al imperio proyectado por Iturbide [delineado en el Plan de Iguala de 1821] significaría para Guatemala la pérdida de su autonomía administrativa. En cambio, la clase dirigente en las ciudades de provincia veía en la incorporación al Imperio del Septentrión la oportunidad de eliminar, de manera honrosa pero efectiva, el pesado control que ejercía sobre ella la burocracia y el comercio de la capital centroamericana (83).

El sueño imperial de Iturbide duró poco más de un año, entre 1822-1823, y aunque en el plano macropolítico este episodio “nacional” es interpretado como un fracaso, el saldo del breve imperio incluyó la incorporación de Chiapas al territorio nacional:

La caída de Iturbide, el 18 de marzo de 1823, fue para las provincias centroamericanas la señal para examinar seriamente su futuro dentro de la nación mexicana. Todas, menos Las Chiapas, consideraron haber recibido del desaparecido gobierno imperial más cargas que servicios. Entre el saldo negativo figuraron, como experiencias particularmente ominosas, la presencia de un numeroso ejército de ocupación y la clausura del comercio con España (88).

No es extraño que las dinámicas dominantes de socialización durante este período crucial de formación identitaria centroamericana hayan sido formuladas desde grupos conservadores, cuyos intereses comerciales sufrieron los efectos del movimiento independentista mexicano. De esta manera, la adhesión de Chiapas a México se convirtió en motivo fundacional de rivalidad histórica entre Guatemala y México. En 1824, se firmó el *Acta Constitutiva de la Federación Mexicana*, en la que Tabasco figura como uno de los trece estados fundacionales de la Federación Mexicana; por su parte, Chiapas recibió el título de Estado del Sur. De acuerdo con el valioso estudio de Carlos Ruiz Abreu, *Tabasco en la época de los borbones. Comercio y mercados, 1777-1811* (2001), el desarrollo agrícola de Tabasco —como la región chiapaneca del Soconusco— se debió en gran medida a la reinscripción del cacao como cultivo primario a partir de las reformas borbónicas. Durante la colonia, el cultivo del cacao había sido prohibido en México “para favorecer su producción en otras regiones como Guatemala y Venezuela (Caracas, Maracaibo y Guayaquil)” (De la Torre 72). El 4 de octubre de 1824 entró en vigor la *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*, en la que se imaginaba a México como una república federal en la que la religión católica era reconocida como la única aceptada. La

Constitución de 1824 significó una división ideológica irreconciliable hasta nuestros días entre ideólogos conservadores (llamados *centralistas* durante la primera mitad del XIX; *conservadores* desde 1857 hasta los albores del Porfiriato; *positivistas* o *científicos* o *intelectuales* durante el Porfiriato; *desterrados* o *exiliados políticos* durante la Revolución Mexicana; e *intelectuales* o *prístas* o *panistas* o *verde-ecologistas* o *ricos* o *gente bien* durante el período postrevolucionario hasta nuestros días) y liberales (llamados *federalistas* durante la primera mitad del XIX; nótese que el amplio espectro del liberalismo, que en México nunca ha sido una entidad ideológica homogénea, presenta la peculiaridad sistémica de que a lo largo de su desarrollo histórico ha logrado incorporar en sus prácticas de sociabilización negociaciones simbólicas efectivas de inclusión de matices ideológicos subalternos; en otras palabras, el liberalismo mexicano —que suele interpretarse como un proyecto político fracasado, como se sugiere en *La fronda liberal. La reinención del liberalismo en México, 1990-2014* (2014)— ha sido una corriente política, ideológica y cultural heterogénea que ha establecido relaciones de sociabilidad con clases trabajadoras y colectividades materialmente descentradas dentro de los órdenes económicos pre-capitalista y capitalista mexicanos.

La pugna ideológica entre centralistas y federalistas afectó también el orden político y económico del estado de Tabasco. El hecho de que el cultivo del cacao haya cobrado importancia capital en Tabasco durante los “últimos” años de la colonia sugiere que las haciendas/plantaciones tabasqueñas intensificaron tanto la explotación agrícola como la explotación humana. Esto supuso un conflicto de intereses —que va más allá de la maniquea pugna ideológica entre centralistas y federalistas—, cuya expresión en la construcción nacional durante la primera mitad del siglo XIX tabasqueño debe interpretarse como un conflicto de intereses económicos incompatibles con el discurso oficial dominante, cuyos lineamientos

constitucionales no satisfacían los intereses de las élites productoras de nación tabasqueñas, encabezadas por hacendados y comerciantes establecidos desde la colonia.

Con respecto a la institución de la hacienda durante la colonia, el trabajo pionero de Francois Chevalier, *Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda* (1963), establece que durante el siglo XVI y XVII surgieron haciendas de cacao en regiones cálidas con buena irrigación al sur de México: “They also appeared in various warm regions near Oaxaca, Tabasco, and, especially, Soconusco, toward the Guatemalan border. In other words, these plantations were isolated units, strung out over hundreds of leagues. Crops were all the more lucrative since cacao beans had served the Aztecs as currency, and continued after the Conquest to be accepted ‘like copper coins in Castile’” (72). Las haciendas, igual que los castillos feudales, fueron erigidas en lugares aislados protegidos por accidentes naturales (por ejemplo montañas, en el caso de las haciendas de Puebla; ríos, pantanos y planicies tropicales en el caso del sur de México, incluidas las haciendas de Tabasco y Yucatán). El detalle geográfico que Chevalier señala, “these plantations were isolated units, strung out over hundreds of leagues”, aparece también ilustrado en *Perico*. Esto lo analizaré más adelante, pero quiero asentar, a propósito de la cita de Chevalier, que en *Perico* la ubicación estratégica de las haciendas —el aislamiento— es articulada como una valla natural imposible de franquear para los peones/esclavos de la hacienda que optaban por el cimarronaje como medio de liberación.

El estudio de Chevalier establece que la institución de la hacienda surgió como una empresa feudal, basada en políticas económicas irracionales, que, sin embargo, se adaptaron a las transformaciones económicas durante el período colonial (82). No hay evidencias historiográficas con respecto a casos específicos de las haciendas de Tabasco. Y tampoco hay evidencias para pensar que tras la consumación de la independencia las haciendas de la región

sufrieron transformaciones dentro de su orden operativo; sin embargo, sí hay documentos que narran casos específicos de haciendas ubicadas en regiones centrales de México. En 1826, el alcalde de San Pedro y San Pablo Cuaco, en el estado de Puebla, envió una carta denunciando ante las autoridades de la ciudad de Atlixco las vejaciones que sufrían los indígenas de la hacienda triguera de San Miguel de Acocotla. En la carta, De los Santos explica que el administrador de la hacienda había mandado a “meter” en jaulas a las esposas y madres de los peones de la hacienda para obligarlos a trabajar, con la condición de que las mujeres serían liberadas hasta el término de la estación productiva; pese a la denuncia, las autoridades de Atlixco apoyaron las medidas “esclavistas” del administrador. Una vez más, en 1839, el dueño de la hacienda de Acocotla escribió a las autoridades locales para “renovar” su permiso para tener una cárcel/jaulas en la hacienda (Newman 45). Como abordaré más adelante, *Perico* sugiere que en las haciendas de la región tabasqueña el encarcelamiento, y el uso de cadenas y grilletes, era una práctica inherente a la función laboral de los peones.

Esta visión del peonaje como una forma alternativa de la esclavitud es apoyada por Herbert Nickel en *El peonaje en las haciendas mexicanas* (1997). En este estudio, Nickel analiza gran variedad de documentos notariales y libros de contabilidad—cuando los hay o se puede tener acceso a ellos— de haciendas mexicanas de Puebla y Yucatán, es decir, dos estados donde la cultura burocrática había mantenido las prácticas coloniales de proveer documentos escritos con el fin de establecer fuentes de contabilidad permanentes. En Tabasco, en gran medida porque fue considerada una provincia colonial con poca relevancia nacional, estas prácticas escriturales no habían sido incorporadas en el ordenamiento gubernamental y fiscal de forma sistemática, por eso son escasos los documentos escritos en Tabasco durante la primera mitad del siglo XIX. Nickel sugiere que, después de la Independencia, los procesos de modernización en materia

laboral en las haciendas mexicanas fue desigual y debe observarse a partir de casos regionales específicos. Y también hace notar que los críticos/estudiosos de la hacienda durante el siglo XIX y principios del XX muchas veces carecían de fuentes de primera mano, como ocurre en *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez, “en la cual dicho autor toma como punto de referencia a Jovellanos, cuyos trabajos acerca de la estructura agraria de España habían sido publicados 100 años antes y que hacían referencia al siglo XVIII. Del mismo modo que éste, Molina Enríquez casi no toma nota alguna de las grandes empresas agrícolas modernas existentes alrededor de 1900” (14-5). La incorporación de Tabasco en la *ciudad letrada* mexicana fue tardía, tanto así, que en 1872 el presbítero Manuel Gil y Sáenz comenzó su *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco* con estas palabras:

Todos los Estados, ó casi todos los de la confederación mexicana, han escrito su historia ménos Tabasco. Nosotros hijos de este suelo, nos lanzamos por vez primera á escribirla; pero hay tan poco material de que hechar mano, tan poco ó casi nada se ha escrito de este país [Tabasco], que sin tradiciones, sin monumentos más que unas pequeñas ruinas de Comacalco, nos hemos visto rodeados de mil dificultades, y más de una vez no hemos dejado la pluma por el amor que le tenemos á la tierra en que viéramos la luz primera... Como nuestra historia está enlazada con la de Yucatán, nos ha parecido conveniente valernos de varios historiadores de aquella, como el padre Cogoyudo, y muy especial y particularmente de la del Presbítero Carrillo (3).

Los historiadores/fuentes de Yucatán a los que Gil y Sáenz hace referencia son la *Historia de Yucatán* de Diego López de Cogolludo, publicada por vez primera en Madrid en 1688, y las obras del clérigo yucateco Crescencio Carrillo y Ancona, consagrado Arzobispo de México en 1884 y quien dedicara innumerables obras al estudio de la historia y las colectividades mayas de Yucatán. El arzobispo Carrillo y Ancona colaboró como redactor de la revista *El Repertorio pintoresco o miscelánea instructiva y amena consagrada a la religión, la historia del país, la filosofía, la industria y las bellas artes*, publicada en Mérida entre 1861-1863 en la imprenta consagrada a la publicación de obras de índole religioso-liberal de José D. Espinosa (Curiel 491-92). Entre los colaboradores de *El Repertorio pintoresco* figuran Eligio Ancona (pariente del arzobispo Carrillo y Ancona), un político y escritor liberal juarista de familia acomodada que fue gobernador de Yucatán varias veces, y que, entre otras obras, publicó en 1861 la novela *La mestiza* (volveré más adelante a esta novela; ahora sólo adelanto que se trata de una obra costumbrista de corte romántico que narra el amor imposible —por las diferencias raciales— entre Pablo, un hacendado español afincado en Mérida, y la mestiza Dolores). También colaboró en *El repertorio pintoresco* el político y escritor liberal Manuel Sánchez Mármol, un tabasqueño de familia acomodada, que fue precisamente quien ayudó a Arcadio Zentella a publicar *Perico* en el semanario *La Idea* que dirigía Francisco Ghigliazza, y, posteriormente, cuando el “éxito literario” que Zentella esperaba no llegó, también ayudó a Zentella a encontrar empleo como inspector de aduanas en Tabasco. La relación personal entre Zentella y Sánchez Mármol era muy estrecha, además, porque Zentella estaba casado con la hermana de Sánchez Mármol: Mercedes Sánchez Mármol de Zentella. Huelga decir que todos los nombres que listo en este párrafo opusieron resistencia ideológica al Imperio de Maximiliano, y, de la misma manera, colaboraron en la empresa de modernización nacional impulsada por Porfirio Díaz desde la dictadura.

El valor de la tierra dentro del marco de la “modernización” agraria: el caso de Policarpo

Valenzuela

El *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco* que publicó Gil y Sáenz en 1872 nos ayuda a comprender el estado de la explotación agrícola y sus tendencias productivas hacia el último tercio del siglo XIX. Gil y Sáenz explica que en Tabasco hay mucha madera y resalta que hay “cuatro maderas de exportación para el extranjero, y que son riquezas del país” (35). El asunto de la madera lo abordaré también más adelante, cuando ubique el papel que Policarpo Valenzuela desempeñó en Tabasco durante el último tercio del siglo XIX. Por ahora sólo adelanto que Valenzuela fue dos veces gobernador interino de Tabasco (1886 y 1887), décadas después, justo cuando Porfirio Díaz salió exiliado a Europa, fue gobernador constitucional de Tabasco entre 1911-1914; sin embargo, más allá de su papel como político estatal, fue un hacendado, acaparador de tierras y “entrepreneur” en el negocio de la madera en la región fronteriza entre Tabasco y Chiapas.

Entre otros productos agrícolas, Gil y Sáenz menciona que en Tabasco hay abundancia de vainilla, frutos de palmeras, camote y yuca. En cuanto a productos de primera necesidad, establece que: “Desfila en primer lugar el *Maíz*, que constituye el pan nuestro de cada día... de nuestros indios, es casi su [único] alimento” (36). Tabasco es un territorio dominado por el agua, pluvioso, donde hasta la fecha las inundaciones son uno de los fenómenos naturales que más estragos causan en la economía estatal, en particular en los poblados vecinos al actual río Grijalva-Mezcalapa. En consecuencia, Tabasco es el estado mexicano cuyas características climáticas mejor se adaptan para el cultivo del arroz, como Gil y Sáenz nota: “El arroz se dá con abundancia, pues hijando, dà dos y tres cosechas de una sembradura” (*Ibid*). De los productos de

exportación nacional e internacional, cuyo cultivo es inherente a las explotación laboral, Gil y Sáenz resalta “el cacao, de la familia de las theobroma, este es el rico renglón de Tabasco... Desgraciadamente no han puesto mayor atención en su cultivo; ántes, mil árboles dában diez cargas, hoy no” (36-7). También menciona el “café, aquí tenemos un grano, que si se dedicasen á su cultivo en grande escala, salvaría la situación del país; pues se dá tan bueno como el de la móca” (37), aunque lo que me interesa establecer es que durante la segunda mitad del siglo XIX en Tabasco cobró importancia el desarrollo de ingenios azucareros, pues en *Perico* precisamente se denuncian las condiciones laborales en una hacienda/ingenio de caña de azúcar. La información relacionada con el establecimiento de ingenios de azúcar en Tabasco durante el XIX es poca y no ha sido estudiada de forma sistemática porque durante la Revolución Mexicana, y ya desde finales del XIX, los proyectos de desarrollo agrícola tabasqueño se concentraron en la industria platanera; esto lo explicaré más adelante. Lo que me interesa asentar ahora es que Gil y Sáenz reconoce en 1872 que, en cuanto al azúcar, “yá se ven movimientos de importancia en este ramo, pues los plantíos de *Caña* se van aumentando cada día más, díganlo sino esos injenios de vapores que se están levantando. Tabasco será, á no dudarlo, uno de los Estados de importancia, pues cuenta elementos para ello” (37). Gil y Sáenz menciona el levantamiento de “ingenios de vapores”, lo cual no implica que la explotación humana fuera sustituida por la máquina de vapor, pues en estos ingenios el vapor sustituyó a los trapiches operados por fuerza animal; en estos ingenios modernos, la mano humana aún era necesaria para cortar la caña, y debe asumirse que el “trapiche” de vapor aumentó la demanda de caña cortada por mano humana.

En México, Hernán Cortés introdujo la caña de azúcar en el actual estado de Morelos durante el siglo XVI. Y durante el siglo XVII, hasta principios del XX, “una de las premisas fundamentales sobre la que descansó el desarrollo de la industria azucarera en ese período fue la

apropiación de recursos naturales y humanos: tierra, bosques, agua y fuerza de trabajo. En el caso de las haciendas azucareras, la concentración territorial se dio, en parte, por las necesidades propias del proceso de producción agroindustrial” (Arias 190). Este proceso de producción agroindustrial demandaba 1) enormes fuentes de irrigación, 2) acceso a la madera, puesto que las calderas de los ingenios se calentaban con leña, 3) desarrollo ganadero porque el uso de animales de carga era indispensable para los transportes inherentes al cultivo, procesamiento y distribución de los productos de la caña, 4) mano de obra barata indígena, mulata, parda o *de color*, 5) tierra para el cultivo del maíz para alimentar a los “trabajadores”.

En cuanto a las fuentes acuíferas en el sistema nacional de haciendas:

El control del agua fue una de las motivaciones principales para la ampliación territorial de las haciendas. Esto provocó que los hacendados lucharan entre sí y contra los pueblos y comunidades indígenas por la apropiación del agua existente en las regiones, y que las haciendas azucareras no sólo se apropiaran de la tierra más adecuada para el cultivo, sino de los ríos, los mantos acuíferos y los sistemas de riego que, en muchas ocasiones, habían sido construidos desde el período precolombino (Arias 190-91).

En Tabasco, este acaparamiento de tierras con propósitos empresariales durante la segunda mitad del siglo XIX es evidente en el caso de Policarpo Valenzuela, de historia personal muy semejante a la de Porfirio Díaz, pues no provenía de una familia acomodada o criolla, y su fortuna la construyó con base en su sagacidad para los negocios y su cercanía a Díaz, quien sin duda simpatizó con Valenzuela debido a la semejanza de sus vidas y cosmovisiones personales. El

caso de Valenzuela es paradigmático en cuanto a las dinámicas de re-colonización en la región Tabasco-Chiapas-Guatemala porque su actuación empresarial y política le permitió incursionar en los ramos más importantes de desarrollo económico durante el Porfiriato. Además de invertir en el sector maderero, Valenzuela era dueño de enormes extensiones de tierra que iban más allá de los límites territoriales tabasqueños, donde había haciendas que producían, entre otros productos, azúcar y aguardiente; además, también invirtió en el sector de transportes marítimos y fue quien llevó la industria ferroviaria a la región. A este respecto, en su estudio *El tabasco porfiriano* (1985), Marcela Tostado Gutiérrez establece que durante el Porfiriato el desarrollo económico en Tabasco estuvo estrechamente ligado a unos cuantos hombres, incluido Valenzuela, Sánchez Mármol —cuñado de Zentella—, los Bulnes y los Casasús (23). Entre 1867-1910 comenzó en Tabasco el proceso de apropiación de terrenos baldíos que a la postre desembocó en el acaparamiento en unas pocas manos. Martínez Assad, en su *Breve Historia de Tabasco*, afirma que:

Los contrastes entre la gran propiedad y las superficies pequeñas en Tabasco no fueron tan marcados como en otros estados, porque los denunciantes de tierras baldías aspiraban a superficies pequeñas, si se considera que 52% de los solicitantes obtuvo solamente 3.5% del área total. Aunque hay que poner atención al hecho de que 1.1% buscó poseer 53.7% de la superficie del estado. Según Tostado Gutiérrez, mientras 224 denunciaron superficies moderadas, sólo cinco pretendieron terrenos desproporcionadamente grandes. En este caso destacaron la Casa Bulnés y hermanos, así como Policarpo Valenzuela. Este último realizó los trámites de los terrenos baldíos, equivalentes a más de la superficie

estatal, y mantuvo un contrato con el gobierno federal para explotar las maderas preciosas durante diez años en una superficie de más de 247 000 hectáreas (69).

Como mencioné antes, la región chiapaneca del Soconusco propició constante pugna por los límites territoriales entre México y Guatemala. Durante la colonia, la región del Soconusco —extremadamente rica en maderas finas de alto valor comercial— perteneció a la capitania de Guatemala. Sin embargo, las gestiones del gobierno monárquico de Agustín de Iturbide con las élites criollas de la antaño región guatemalteca —que vieron en su adhesión al México monárquico mejores oportunidades comerciales— tuvieron como consecuencia la apropiación del Soconusco al territorio mexicano. Considerando que el Soconusco representa menos del 10% del territorio del estado de Chiapas, es evidente que esta disputa territorial la exacerbaba el hecho de que se trata de una región ideal para la explotación maderera y la producción cafetalera hasta nuestros días. Como demuestra Jan de Vos en *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949* (1988), desde 1821 y a lo largo de todo el siglo XIX los terratenientes tabasqueños buscaron por la vía “oficial” tomar posesión de la región lacandona. Esta situación, como es de esperarse, suscitó tensiones constantes entre los acaparadores de tierras tabasqueños y varios grupos guatemaltecos con intereses históricos en la región.

Desde la República restaurada, es decir, cuando el imperio de Maximiliano fue derrocado en 1867, el gobierno mexicano había buscado sin éxito hacer que el gobierno de Guatemala firmara un tratado de límites, semejante en cuanto a su formulación al Tratado de Guadalupe Hidalgo que México había firmado con Estados Unidos, puesto que México buscaba cerrar la disputa por Chiapas a cambio de una posible retribución en metálico al gobierno de Guatemala,

que, en realidad, nunca fue estipulada en el tratado de límites. En 1881 el gobierno porfirista de Manuel González había enviado al ejército a la “frontera” con Guatemala “como una señal de fuerza y presión para que el gobierno guatemalteco, de una vez para todas, consintiese a renunciar a sus pretensiones sobre Soconusco y a negociar el tratado de límites entre ambos países” (Spenser 94). La reacción de Guatemala fue inmediata, y, según una carta al embajador estadounidense en México P.H. Morgan, fechada el 28 de noviembre de 1881, Guatemala había propuesto a Estados Unidos anexarse o convertirse en un protectorado estadounidense a cambio de que intercediera en contra de México para que el Soconusco no quedara en manos mexicanas (Healy 21). Estados Unidos se restringió a pedir a México que el tratado estableciera sólo el límite fronterizo y que no incluyera la anexión de nuevos territorios (Spenser 95).

En 1882, para el descontento de la nación guatemalteca, se firmó el tratado de límites entre los gobiernos de México y Guatemala, llamado Tratado Herrera-Mariscal, con lo cual se puso fin a la disputa de más de medio siglo con respecto a la posesión “lícita” de Chiapas. El artículo primero del tratado establecía que: “La República de Guatemala renuncia para siempre los derechos que juzga tener en el territorio del Estado de Chiapas y su Distrito de Soconusco, y, en consecuencia, considera dicho territorio como parte integrante de los Estados Unidos Mexicanos”. El artículo segundo obligó a Guatemala a reconocer que “son tan dignos y tan honrosos los fines que le han inspirado la anterior renuncia... Guatemala, por su parte, satisfecha con este reconocimiento y esta declaración solemne, no exigirá indemnización de ningún género con motivo de la estipulación precedente”. Sin embargo, el tratado de límites no terminó de forma definitiva por la disputa de las tierras chiapanecas —y la madera— que los gobiernos liberales de México habían arrebatado a Guatemala. Aún en 1894, ciudadanos guatemaltecos habían “invadido” y “depredado” en territorio mexicano, específicamente en varias monterías de

la región del Soconusco, una de ellas la de San Nicolás, cuyo propietario era Policarpo Valenzuela. La injerencia política de Don Polo, como se conocía a Valenzuela en la región tabasqueña, hizo que el asunto de la “invasión” a su montería adquiriera proporciones internacionales. En 1894, el gobierno de México emitió una demanda al gobierno de Guatemala, en la que se exigía una indemnización a “los Sres. Policarpo Valenzuela, Romano y Comp. Sucesores, Miguel Torruco y Federico Shindler, ú otros perjudicados en las expresadas monterías, de conformidad con las reclamaciones, cuentas y pruebas satisfactorias que presentaren” (*Correspondencia oficial* 16).

Al año siguiente, en abril de 1895, se presentaron las reclamaciones formales por los daños a Valenzuela ante el gobierno de Guatemala:

Policarpo Valenzuela é hijos, acreditando para ello su personalidad, así como la de su apoderado, presentan una reclamación de \$936,654.14, fundada en daños y perjuicios sufridos en la invasión y destrucción de su montería San Nicolás, verificadas por fuerzas guatemaltecas en 29 de Junio de 1894 y 4 de Julio siguiente. Los hechos de invasión y destrucción no son disputados por Guatemala, y por consiguiente, sólo debe el árbitro examinar hasta qué punto son ciertos los daños alegados por el reclamante, y cuál es la indemnización que por ellos le corresponde (*Boletín de la SRE* 293).

En la misma misiva, se establece, evidenciando así de forma indirecta cierta individualidad de los trabajadores de Valenzuela, que los testigos oculares del reclamo de Don Polo son:

... casi todos labradores y obreros, de los cuales alguno no puede ni firmar su nombre por no saber escribir, saben, sin embargo, por cálculo, y declaran, cuál puede ser el costo de un camino de veinte leguas; el de una sangría en un río... y con una simple ojeada calculan la cantidad y valor de víveres y otros efectos que hay en la montería San Nicolás. Las preguntas que á estos testigos se hacen en los interrogatorios preparados por el representante de Valenzuela, empiezan invariablemente con la frase: ‘diga el testigo como es cierto que, etc.’ Ignora el árbitro si esta forma de preguntas se admite en los tribunales de México y Guatemala... No son de mejor clase los testimonios de descargo presentados por Guatemala (293-4).

Como sugiere Tostado Gutiérrez, y apoya Martínez Assad, hacia finales del siglo XIX alrededor de la mitad del estado de Tabasco era propiedad de Don Polo, a quien he “ilustrado” en este subcapítulo para establecer que la influencia política y económica de Policarpo Valenzuela articula al nivel estatal los modos de sociabilización de las masculinidades dominantes durante el Porfiriato. La *ciudad letrada* tabasqueña, en la que Valenzuela participaba a través de sus relaciones personales con Manuel Sánchez Mármol, la “ilustre” familia tabasqueña de los Mestre Ghigliazza, e incluso Arcadio Zentella, articula en la escritura de la historia de *su* tierra un horizonte de expectativas incapaz de reconocer en testimonios escritos como *Perico* uno de los orígenes de la preeminencia social, e incluso nacional, de su clase privilegiada. Conceptos acuñados recientemente en Estados Unidos como “privilegio blanco”, aunque útiles para reconocer elementos de interseccionalidad en la sociedad mexicana, deben ser reforzados con una crítica a “los privilegios de clase” y las consecuencias colaterales que estos privilegios tienen

en las clases subalternas. Un ejemplo de la neutralización dentro de la *ciudad letrada* de estos privilegios es el caso del “intelectual liberal” Manuel Mestre Ghigliazza, hijo del ex gobernador de Tabasco, entre 1883-1884, Manuel Mestre Gorgoll, un médico de abolengo tabasqueño cuya familia había residido en esa región desde la colonia. Pese a que la historiografía oficial sitúa a Mestre Ghigliazza como un liberal radical, cuyos artículos periodísticos criticaron al régimen porfiriano del que su familia había obtenido provechos económicos, además de “ilustrarlo” como un señorito torturado porque su padre quería que ejerciera la profesión familiar de la medicina y Mestre Ghigliazza sentía, más bien, el llamado de las letras y la historia. Esta “vocación” de Mestre Ghigliazza puede rastrearse del lado materno. Recordemos que Manuel Sánchez Mármol en 1885 recomendó *Perico* de Zentella para su publicación en el semanario *La Idea* de Francisco Ghigliazza. En *Perico*, pues, podemos apreciar una fina red de relaciones de sociabilización liberal que, sin embargo, termina en el plano político de ordenamiento nacional/estatal como una variante re-formulada del pensamiento conservador.

Dentro de este marco de conservación social, donde las élites familiares figuran como motores de la reproducción de las normas de sociabilización, la transformación de las costumbres ocurre sólo como una re-adaptación al entorno político y económico que permite a esta élites continuar ordenando, dentro de una construcción letrada-permanente, los destinos económicos e intelectuales de la nación. Más que la “nutrición” de la *ciudad letrada*, los grupos subalternos explotados actúan fuera de este espacio *alfabetocéntrico* cuyas normas de sociabilización excluyen de facto a individualidades o colectividades con una historia actual, pero sin un testimonio escrito de esta experiencia vital. La *oraliteratura* y otros documentos historiográficos orales han sido enmarcados como una extensión de la *ciudad letrada* cuyo acceso es más flexible en su definición de *historia* y *literatura*. A partir de alabanzas a *Perico* de Zentella podemos

situar al autor de este “drama campesino”, como lo definió Óscar Mata, como testigo ocular de las dinámicas de explotación en las haciendas de Tabasco. En la cuarta edición de *Perico*, publicada en Mérida, Yucatán en 1950, Manuel Antonio Romero comenta que: “Si esta novela hubiese sido escrita en 1925 habría sido proclamada novela revolucionaria, no sólo en México... ‘Perico’ es la historia dramática del amor de un peón y de una criada de hacienda... La más alta cualidad literaria de Zentella fue su apego a la realidad. Nada es falso en ‘Perico’” (XXIII-IV). Y más adelante agrega que: “El derecho de ‘pernada’ y el abuso de la privilegiada condición de los hacendados, de los administradores y de los jóvenes herederos, carecían de importancia por la general licencia que tenían en las costumbres... En su época nadie ‘veía’ el sistema injusto creado en las relaciones sociales del campo. Hay quien imagina hoy [en 1950] que los mismos trabajadores agrícolas ignoraban su lamentable situación” (XXV). ¿Y hoy somos capaces de ver *el sistema injusto creado en las relaciones del campo*? Es complejo elucidar a partir de la interpretación de documentos escritos cuáles son las motivaciones vitales que llevan a una persona con injerencia política a tomar ésta o aquella decisión. En el caso de Tabasco, que puede verse como una miniatura de las dinámicas de sociabilización política y económica mexicanas, las evidencias escritas arrojan que los motivos personales/familiares de actores políticos suelen concentrarse en objetivos económicos.

Sabemos que Policarpo Valenzuela —*amo* de la mitad del territorio de Tabasco, con haciendas y monterías incluso más allá de los lindes estatales— mantuvo relaciones políticas y económicas con el cuñado de Zentella, Manuel Sánchez Mármol: “En 1877, el entonces diputado Manuel Sánchez Mármol obtuvo de la Secretaría de Fomento los derechos para el deslinde de terrenos baldíos, huecos y demasías en Tabasco; pero ese mismo año trasladó el contrato a Policarpo Valenzuela” (Martínez Assad 87). Asimismo, sabemos de la cercanía de Sánchez

Mármol con los Ghigliazza, puesto que gracias a esta relación Zentella pudo publicar por entregas *Perico* en 1885. También sabemos que Zentella, más que formular una denuncia dirigida a un sistema —la hacienda— que en su natal Tabasco estaba presidido por élites muy cercanas a él y su familia, lo que en realidad buscaba era el éxito pecuniario. El posicionamiento “revolucionario” de Arcadio Zentella fue accidental, como lo confirma una carta que Sánchez Mármol envió a Francisco Ghigliazza, fechada el 7 de febrero de 1886 (incluida al final de la edición de *Perico* de Premiá de 1982), para informarle que Zentella había decidido abandonar el oficio de escritor: “Ya no escribiré en *La Idea* artículos que subleven al poco sufrido gremio de nuestros campesinos; ya no continuará exhibiendo sus cuadros tomados del natural, con gran contentamiento de las honradas gentes que pueblan esta tierra; ya no será literato, pues convencido de que *no sólo de ideas vive el hombre*, hase resignado por ende a aceptar la, si acaso tan odiosa, mejor retribuida ocupación de Cancerberero del fisco federal” (122). En esta carta, Sánchez Mármol también hace patente su propia indiferencia con respecto al funcionamiento de las haciendas en Tabasco. Por ejemplo, se refiere al personaje de la novela como:

Perico es incapaz de alardear de alcurnia... Diminutivo familiar, sienta sólo bien a un ente sin trascendencia, a un cualquiera, a un *Perico de los Palotes*, o, si se quiere, hasta a un *Perico Perro*... inconsciente de la vida... en el que hay más del instinto del animal que del destello de la razón... Verdad es que el delincuente [*Perico*] era hijo del *amo*; pero razón de más para imponerle respeto y sometimiento, si la de ser siervo no era ya sobrada... *Perico*... el resignado poste de los golpes y latigazos del *amo*... había ganado de un solo salto la cúspide del mal: se había hecho *parricida* (122-25).

Mi hipótesis es que ni Zentella ni Sánchez Mármol habían anticipado que la publicación por entregas de *Perico* en el semanario de Francisco Ghigliazza iba a producir rumores de descontento entre las lectoras del semanario *La Idea* debido a el “retrato al natural” de las condiciones laborales en las haciendas de la región. Debido a amenazas en contra de su familia, la esposa de Arcadio Zentella, hermana de Sánchez Mármol, pidió a Zentella que dejara de escribir *sobre* las haciendas de Tabasco para evitar un malentendido con Policarpo Valenzuela. Para *apagarle* la pluma a Zentella, y por mediación de la relación Sánchez Mármol-Valenzuela, el autor de *Perico* obtuvo el bien remunerado puesto de inspector de aduanas en el puerto de San Juan Bautista, Tabasco: uno de los puertos de entrada-salida de mercancías más activos de la región del sur de México; este empleo, además, le permitió permanecer cerca de su natal Cunduacán, es decir, de su familia. Asimismo, la carta post-*Perico* de Sánchez Mármol de 1886 nos permite conjeturar que Zentella había visitado las haciendas y monterías de la región, muchas propiedad de Valenzuela. En su carta, Sánchez Mármol dice: “La vida real de Tabasco está allí fotografiada con pasmosa verdad... al llevar al papel sus impresiones ha corrido con notable timidez... encerrándose en la tarea de mero expositor de hechos... aquel revuelco de las mulas... para reponerse de las fatigas del trapiche... demuestran que el autor posee exquisito don de observación” (127-29).

Policarpo Valenzuela fue “electo” gobernador constitucional del estado de Tabasco en 1910, justo en las postrimerías forzosas del Porfiriato, cargo que sólo ocupó durante los primeros seis meses de 1911. Con la entrada triunfante de Francisco I. Madero a la Ciudad de México, el orden político del Porfiriato fue desmenuzado y nuevas elecciones fueron convocadas. El sucesor de Don Polo fue precisamente Manuel Mestre Ghigliazza —hijo de un ex gobernador del

Porfiriato—, quien tras el asesinato de Madero durante la matanza colectiva conocida como Decena Trágica —en la que participó el padre de Alfonso Reyes en contra de Madero— reconoció a Victoriano Huerta, asesino de Madero, como presidente de México. Debido a presiones de los revolucionarios tabasqueños, Mestre Ghigliazza tuvo que abandonar la gubernatura de Tabasco en 1913 —igual que Policarpo Valenzuela— para dedicarse a su “verdadera” vocación, es decir, la literatura y la historia.

En 1916, Mestre Ghigliazza publicó el primero de cuatro volúmenes titulados *Documentos y datos para la historia de Tabasco*; el cuarto volumen se publicó en 1940. En el primer volumen, Mestre Ghigliazza retoma el cometido que el presbítero Manuel Gil y Sáenz inició en *Historia de Tabasco* con el propósito de incluir a ese estado del sur en el proyecto nacional de la *ciudad letrada*. A partir de esto, Mestre Ghigliazza posiciona la obra de Gil y Sáenz como fundacional, no sólo porque la obra de aquél es en efecto el primer intento escrito de historiar a Tabasco, sino porque entre Gil y Sáenz y Mestre Ghigliazza hubo una estrecha relación amistosa:

Allá por los años de 1872 había en Tabasco un sacerdote, del que tanto por el afecto que me dispensó como por algo más, conservo perenne y grato recuerdo. Aún estando yo fuera de la comunión católica, no olvido que él virtió sobre mi cabeza infantil las aguas bautismales, y la alegría con que a esa ceremonia lleváronme mis progenitores, si no la sentí entonces la pude comprender después, por lo que ese recuerdo y el nombre del Presbítero Manuel Gil y Saenz han venido quedando dulcemente en mi memoria (Mestre Ghigliazza XI).

Los documentos y datos compilados por Mestre Ghigliazza en los cuatro volúmenes muestran una visión desproblematizada de las dinámicas de sociabilización entre las élites tabasqueñas y sus “fuentes” de ingresos. Tras la firma del “tratado” entre México y Guatemala en 1882, que incorporó a Chiapas de forma definitiva al territorio mexicano, se emitió un decreto presidencial que permitió el “reclamo” de tierras sin títulos públicos. Huelga decir que gran parte de estas tierras “sin títulos” pertenecían a comunidades indígenas que antes de 1882 eran reconocidas como guatemaltecas y que después de ese año pasaron a “manos” mexicanas. Durante el período del Porfiriato (1876-1910), pese a que no hay forma de establecer estadísticas exactas, aproximadamente 95% de las comunidades indígenas habían perdido sus tierras (Tannenbaum 151). Los decretos que permitieron privatizar las tierras comunales chiapanecas beneficiaron a las élites económicas de la región, como ya establecí con respecto a Policarpo Valenzuela, pero también beneficiaron a las élites intelectuales:

For the next ten years [después de 1882] the state [Tabasco] conducted a massive campaign in which entrepreneurs acquired purportedly vacant or unused land by “denouncing” the área in question and filing a modest fee. In the process some 178,933 hectares passed from public domain into individual ownership. Virtually all important actors in Tabascan economic and political life participated, including priests like Manuel Gil y Sáenz, who picked up 183 hectares outside of scenic Tacotalpa. Unsurprisingly, the so-called *denuncias* proceeded in highly unequal fashion, with thirty-one of the total 630 (5 percent) accounting for approximately 34 percent of the total land claimed (Rugeley 276).

En 1884, Gil y Sáenz publicó, en sus propias palabras, “una obrilla” literaria titulada *El caporal: el trabajo empírico en el campo de Tabasco*. Aquí se narran las conversaciones “ficticias” entre el terrateniente tabasqueño Don Caralampio, su caporal analfabeta Juan José y el “sabio” Don Tomás Vives, quien acaba de llegar procedente de España para educar a los niños de la hacienda. A través de las explicaciones pedantes de Don Tomás, el caporal es instruido en métodos de explotación agraria que pueden considerarse como una manual instructivo para los caporales y los hacendados de la región. Entre los consejos de Don Tomás resalta la tala de árboles sin control, que, como mencioné antes, constituía el mayor interés económico que determinó la apropiación de Chiapas por parte de las élites de la región apoyadas por el gobierno mexicano. A partir de la actuación acaparadora de tierras de Gil y Sáenz, podemos también asumir que los Mestre y los Ghigliazza —vistos a la fecha como históricos liberales tabasqueños— establecían estrechas relaciones con terratenientes laicos y religiosos cuyas prácticas coloniales contraponían los principios republicanos —al menos sobre el papel— del período posterior a 1857. Gil y Sáenz quedó gravado “dulcemente” en la memoria de Mestre Ghigliazza como el padre de la *ciudad letrada* tabasqueña. Este mismo orden *letrado* Porfirista, emanado de las élites de Tabasco conformadas por gente como Gil y Sáenz, los Mestre, los Ghigliazza, Sánchez Mármol, Policarpo Valenzuela, es el mismo que dejó asentado en la historiografía oficial mexicana, como lo demuestran las denuncias presentadas por el gobierno mexicano ante Guatemala, que Don Polo, uno de los mayores acaparadores de tierras en Tabasco, fue *víctima* de las “usurpaciones” a su “propiedad” por parte de peones guatemaltecos. Este proceso de limpieza dentro del orden oficializante de la *ciudad letrada* nos hace recordar, porque así es la historia en esta tierra, que personajes “forjadores” de nación como Policarpo Valenzuela o el presbítero Manuel Gil y

Sáenz figuran en los discursos oficiales o como víctimas o como historiadores *dulcemente* recordados desde el poder.

Por eso insisto en que debemos re-formular esta visión historiográfica y crítica ambivalente, que, por un lado, encubre las aristas sociales de las *realidades fundacionales* encarnadas por la nación subalterna mexicana, y, por otro, refuerza de forma insidiosa el valor historiográfico y narrativo de las *ficciones fundacionales* y los actores intelectuales implícitos en los procesos de construcción del canon nacional. Un acercamiento interdisciplinar a la literatura que enfrente diversas fuentes historiográficas, como se desprende de mi análisis de *Perico*, puede contribuir a la historia intelectual desde un planteamiento crítico de des-canonización, es decir, de crítica literaria subalterna. Este proceso de des-canonización no tiene el propósito tajante de anular o desplazar las *ficciones fundacionales* a un segundo plano; por el contrario, una crítica literaria subalterna busca revelar los procesos literarios también como procesos antropológicos y trans-ontológicos. En las relaciones intelectuales, políticas y económicas se llevan a cabo intercambios materiales —visión marxista de la historia—, pero estos intercambios también articulan un modo concreto de comprender la vida. Como se infiere de los intercambios materiales implícitos en la construcción intelectual de *Perico*, incluidos los intercambios cuyo medio de negociación era el discurso intelectual, el modo de comprender la vida de los intelectuales criollos tabasqueños descansaba en el principio capitalista de acumulación y comodidad materiales, y todo esto muy al pesar de que la explotación humana era inherente a este modo concreto de comprender la vida. Como críticos literarios, cada vez que enfrentamos un texto literario también ponemos en marcha nuestro modo concreto —que puede ser compartido por una comunidad intelectual— de comprender la vida, y en este proceso ontológico también nos hallamos frente a una encrucijada: o el *refinamiento* de la voz fundacional ambivalente que

emana del canon literario o la *revelación* de las omisiones y los encubrimientos implícitos en este canon “nacional”. Se trata, de hecho y afortunadamente para nosotros, de una encrucijada que podemos enfrentar desde la libertad; sin embargo, este tipo de libertad es una *mercancía de lujo* a la que sólo pocos tienen acceso.

Entre el peonaje y la esclavitud: la hacienda en el Tabasco porfiriano

En 1863, al comienzo de la Segunda Intervención Francesa en México, Napoleón III envió a México al mariscal Francois Achille Bazaine para que junto con el general Élie-Frédéric Forey comandara la intervención en territorio mexicano. Ya con el Segundo Imperio instalado en México, el socialista utópico francés Victor Considerant envió dos cartas al mariscal Bazaine; la primera fechada el 15 de mayo de 1865, y, la segunda, el 23 de mayo de ese mismo año. En las dos cartas, Considerant concentra sus esfuerzos en pedir a Bazaine que convenza al séquito imperial de la necesidad de terminar en México con la institución del “peonaje”, término que Considerant incorpora por primera vez en el ámbito mexicano para referirse a las prácticas esclavistas que imperaban en la “industria” agrícola mexicana desde la colonia y que han persistido, con leves modificaciones, hasta nuestros días. Con base en mi experiencia directa en ranchos de Michoacán, puedo asegurar que el modelo colonial de la institución de la hacienda, con sus peones, su capataz y su amo/patrón, hasta hace pocos años continuaba operando sin alteraciones sustanciales. Mi abuelo materno, Jorge Francisco Correa Ávila, heredó por ser el hombre mayor —como es tradición en su familia— una “hacienda/rancho” y cantidad considerable de terrenos en Ciudad Hidalgo, Michoacán. Era común que durante los veranos mi mamá, mi hermano y yo pasáramos varias semanas en Ciudad Hidalgo, en la casa “de verano” de mis abuelos, donde uno de los entretenimientos cotidianos consistía en ir al “rancho”, llamado La

Venta, donde mi abuelo se encontraba con Don Erasmo, un señor alto de la misma edad de mi abuelo que había nacido en La Venta y que por eso trabajaba como “capataz” de mi abuelo. El trabajo de Don Erasmo era supervisar a las dos o tres familias de peones que aún quedaban de los años del bisabuelo Pancho, es decir, de los tiempos de la Revolución Mexicana; los peones —cuyos nombres no eran mencionados, y, en su defecto, tanto mi abuelo como Don Erasmo se referían a ellos con apodos— se dedicaban, entre otras cosas, a raspar los pinos y poner cacharros en los troncos para obtener la resina, que, después, era procesada en una pequeña planta también regentada por un “capataz”, porque los dueños vivían en Morelia y se dedicaban a otros asuntos y en parte vivían también de sus “rentas” igual que mi abuelo (quien además trabajaba como inspector de la policía auxiliar en la Ciudad de México). Esos veranos en Michoacán me hicieron ver de forma directa —y vergüenza por el origen hacendario de mi familia materna— que la institución de la hacienda, con sus “capataces”, “peones” y relación “amo-patrón”, continuaba rigiendo las vidas de colectividades subalternas cuyo arraigo en la tierra era de nacimiento. A partir de los movimientos paramilitares de autodefensa y la consolidación del tráfico/producción de drogas en el estado de Michoacán, mi abuelo vendió La Venta, desligándose de esta manera de tierras que habían “pertenecido” a su familia durante cuatro generaciones.

Menciono esta anécdota familiar porque la primera carta que Considerant envió al mariscal Bazaine describe el funcionamiento cuasi empresarial del peonaje:

Existe en México una institución detestable, heredada de la codicia
desenfrenada de la raza conquistadora... A esta institución, la
llamaremos el *Peonaje*, palabra que me permito acuñar, pues —es una

cosa digna de notar— representa una abominación tal, que se ha quedado sin nombre. Aquellos que la han creado, aquellos que la han desarrollado, y aquellos que en la actualidad la explotan todavía, se han tácita e instintivamente puesto de acuerdo para ni siquiera darle, con un nombre, un lugar en el lenguaje humano. ¿En qué consiste el peonaje?... Es muy sencillo: Un hombre pobre (lo que en Europa se llama un proletario) es empleado por un patrón. Este le adelanta unos cuantos pesos. A partir de ese momento el proletario está obligado corporalmente —ya que el patrón se convierte en custodio de su cuerpo— a reembolsar este adelanto con su trabajo, a falta de dinero (Carlos Rama 207-8).

Para Considerant, “*el peonaje no es más que otra forma de la esclavitud, a la cual el conquistador había reducido originalmente al indio*” (221). Las cartas de Considerant tienen el propósito expreso de convencer a Bazaine de que “si se quiere dar a México un ejército, un gobierno y un pueblo, HAY QUE SUPRIMIR EL PEONAJE” (225) y agrega que “si el emperador Maximiliano quiere quedarse en México, es *imprescindible* que suprima el peonaje” (225). El diagnóstico de Considerant, aunque está a favor de la intervención francesa en territorio mexicano, plantea un problema crucial que ni durante el período de la República Restaurada (1857-1876) ni durante el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911) fue reconocido como un problema nacional. Es durante el interregno del imperio de Maximiliano cuando el peonaje emerge ante la opinión internacional como, por una parte, evidencia de la barbarie política mexicana, y, por otra, como justificación de la presencia liberadora francesa en México. Sabemos que la empresa transatlántica de Napoleón III en territorio mexicano tenía el propósito de detener la expansión estadounidense. Tras la compra del actual estado de Luisiana en 1803 y

la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848, Estados Unidos había aumentado considerablemente su territorio nacional. El continente americano se debatía entre dos proyectos imperialistas cimentados en principios históricos y simbólicos diferentes. Por un lado, figuraba la emergencia imperial de Estados Unidos bajo el discurso de protección e independencia continental; por el otro, Francia, que no estaba dispuesta a ceder todo el continente americano a la antigua colonia inglesa en América. La inercia ideológica de las independencias latinoamericanas posicionó el proyecto francés como un claro enemigo, puesto que representaba el pasado colonial de origen europeo. Este sentimiento continental es tácito en *La América en peligro* (1862) del chileno Francisco Bilbao, donde se llama una vez más a la unidad latinoamericana bajo pretexto de la inminente intervención europea en México: “Todo se perderá, si no queremos despertar, si nos entregamos á la fatalidad, si no hacemos de la causa Mejicana, la causa Americana” (9). Pese al llamado de Bilbao, la empresa imperial francesa en México se estableció en 1863 y concluyó en 1867 con la imagen fundacional —de la nación mexicana re-liberada— del fusilamiento de Maximiliano, Miramón y Mejía en el Cerro de las Campanas, en el estado de Querétaro.

No hay evidencias escritas de que el mariscal Bazaine haya transmitido a Maximiliano el contenido de las cartas de Considerant en torno al peonaje. En 1907, Genaro García rescató de los archivos varios documentos que conforman la colección *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. En esta publicación, se encuentra una sección dedicada sólo a documentos generados por el mariscal Bazaine, incluidas varias cartas a Maximiliano. Amén de la constante crítica al clero mexicano por parte de Bazaine, no hay indicios de que el peonaje haya sido un tema de discusión entre el Bazaine y Maximiliano. Lo que me interesa asentar en este apartado es que la realidad de los peones y el sistema hacendario del peonaje fue claramente

vista a nivel nacional e internacional durante la intervención francesa. Una vez que México recuperó la soberanía de sus instituciones políticas en 1867, el peonaje no fue un tema de interés nacional, y menos aún durante el Porfiriato: como he demostrado, *Perico* de Zentella revela la actitud de indiferencia hacia la cuestión laboral agraria, que sólo durante la Revolución de 1910 volvió a figurar como uno de los mayores problemas nacionales. Sin embargo, pese a la “denuncia” del peonaje durante el imperio de Maximiliano, la política exterior imperial con respecto a la esclavitud fue contradictoria en relación con el discurso imperial en torno al peonaje.

El historiador José Iturriaga de la Fuente, dice del imperio francés que “bien estudiado está que Maximiliano y los franceses eran más liberales que conservadores, aunque evidentemente fueron imperialistas de los peores” (153). Este mismo juicio es apoyado, con tono de advertencia, en una de las cartas de Bazaine: “He tenido ya la ocasión de llamar la atención de S.E. sobre la tendencia peligrosa del Gobierno de S.M. el emperador Maximiliano, a rodearse de Consejeros pertenecientes al partido democrático” (Iturriaga 150). Es verdad que en 1865, la Ley de trabajo del Imperio Mexicano del 01.11.1865 estableció en su primer artículo que: “Los trabajadores del campo son libres para separarse en cualquier tiempo de las fincas en que se hallan ocupados, con tal que no tengan ninguna deuda á su cargo, o satisfaciéndola en dinero al contado en caso de tenerla. Los dueños o arrendatarios de las fincas tienen igual libertad para despedir á sus trabajadores cuando les pareciera conveniente” (Nickel 414). A primera vista, esta ley parece soslayar que las haciendas esclavizaban a sus peones a través del endeudamiento. Sin embargo, en *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana* (1976), Friedrich Katz establece, a partir del análisis de varias fuentes primarias, que antes del Porfiriato, “con excepción de los ranchos y haciendas ganaderas situados en las áreas marginales de México,

parece que los peones de residencia permanente constituían una minoría en la fuerza laboral de la mayoría de las haciendas mexicanas. Los trabajadores temporales realizaban la mayor parte del trabajo” (19). Estos trabajadores temporales en su mayoría residían en comunidades indígenas, eran libres y también dueños de su tierra. Estudios de Charles Gibson, David Brading y Bohumil Badura con respecto a casos específicos de haciendas del Valle de México, el bajío y el norte de México, arrojan estadísticas que sugieren que el endeudamiento de los peones acasillados antes del período porfiriano era bajo, muchas veces incluso las haciendas debían más a los peones que ellos a la hacienda. Por ejemplo, “en 1852, 183 residentes permanentes debían a la hacienda de Bocas, en San Luis Potosí, un promedio de 7.69 pesos cada uno y la hacienda debía a 64 peones un promedio de 6.42 pesos por persona. Había además 21 peones que no debían ni eran acreedores y otros 72 que debían o habían ‘prestado’ menos de un peso a la hacienda” (Bazant 26).

Sin embargo, dos meses antes de que Maximiliano promulgara la “Ley del trabajo en el imperio de México”, el 9 de septiembre de 1865, en el *Diario del Imperio* aparecieron una serie de leyes bajo el explícito título de: “Leyes de colonización expedidas por Maximiliano, a fin de que los confederados se aprovechen de ellas, para establecer colonias de negros y restablecer así la esclavitud en México, y circulares expedidas por F. Maury, Comisionado imperial de colonización”. Los documentos relativos a estas leyes habían estado archivados hasta que en 1961 Luis Chávez Orozco los publicó —en una edición muy limitada de difícil acceso— bajo el auspicio de la Secretaría de Relaciones Exteriores con el título *Maximiliano y la restitución de la esclavitud en México, 1865-1866*. Como el título de las leyes publicadas en 1865 sugieren, el propósito de Maximiliano era invitar a los recién derrotados confederados esclavistas del sur de Estados Unidos a emigrar a México junto con sus esclavos. A pesar de los esfuerzos imperiales

para que el proyecto esclavista confederado fuera transterrado en territorio imperial mexicano/francés, “el ministro mexicano, [Matías] Romero, se encargó de exacerbar la antipatía que podría sentir el Presidente [Andrew] Johnson y sus colaboradores en contra de un régimen, como el que Maximiliano pretendía reconstruir en México, con los esclavistas vencidos en Estados Unidos” (Chávez 15). La ley de re-colonización de Maximiliano no prosperó y quedó archivada como memoria de un proyecto neo-esclavista estadounidense en territorio mexicano. Durante el mandato de Maximiliano, la cuestión social del peonaje cobró importancia “imperial”, tanto que la Ley del trabajo de 1865 pretendía mejorar la vida de los peones a través de la educación (art. 16), la abolición de la trasmisión de deudas a hijos (art. 12) y la prohibición de los castigos corporales (art. 9). Sin embargo, las contradicciones ideológicas imperiales en materia laboral muestran su verdadero rostro en iniciativas como la ley de colonización propuesta a los terratenientes esclavistas de Estados Unidos. Esto revela, como mencioné antes con respecto a la ambivalencia de la historiografía oficial, el doble rostro del pensamiento republicano-liberal en México. Por un lado, en la superficie este *discurso liberal* sugiere un sistema de valores afianzado en las mejoras laborales para los peones “nacionales” explotados en las haciendas mexicanas; pero, por otro, también negocia subrepticamente y de forma simultánea con proyectos intelectuales conservadores que implican la explotación humana como medio de dominación política y económica.

La institución de la hacienda —y el peonaje por añadidura—, aunque inhumana antes del régimen de Porfirio Díaz, durante el Porfiriato sufrió cambios radicales. Los “reclamos” de tierras sin títulos sustrajeron sus tierras a la mayor parte de las comunidades indígenas, y, con ello, transformaron en poco tiempo al grueso de la población indígena en peones acasillados, es decir, en trabajadores permanentes sin libertad. Asimismo, el establecimiento de las tiendas de

raya¹⁸ fue una de las novedades de explotación humana introducidas durante el Porfiriato. Friedrich Katz propone que las haciendas de México siguieron distintas pautas en el norte, centro y sur del país con respecto a la intensidad y los procesos de explotación humana. Katz establece que: “Con el enorme aumento de la demanda de productos de las zonas tropicales, principalmente de los estados de Yucatán, Tabasco, Chiapas, parte de Oaxaca y Veracruz, hubo un correspondiente aumento de la producción. De 1877 a 1910 la producción de caucho, café, tabaco, sisal y azúcar aumentó notablemente” (29). Para enfrentar este aumento en la producción de las haciendas cafetaleras, azucareras y de tabaco del sur de México, los hacendados —apoyados con medidas brutales por parte del gobierno— se apropiaron también de mano de obra forzada proveniente principalmente del norte del país. Es conocido el episodio de la rebelión y la matanza de Tomóchic, al norte de México, entre 1891-1892;¹⁹ sin embargo, durante las últimas dos décadas del siglo XIX, las rebeliones de pueblos indígenas del norte fueron numerosas e igualmente reprimidas por el régimen de Díaz hasta principios del siglo XX:

¹⁸ En *Breve historia de la Revolución Mexicana, tomo 1*, el historiador canónico Jesús Silva Herzog define la tienda de raya como: “el lugar donde el hacendado fía las mercancías al peón, lo cual se considera un beneficio para el jornalero; pero, al mismo tiempo, es el banco del hacendado... todo eso que el peón ganaba en el maíz, en la casilla y en el tlaxilole, todo eso lo devuelve en el mostrador de la tienda de raya. La tienda de raya no es un simple abuso de los hacendados; es una necesidad económica en el sistema de manejo de una finca: no se concibe una hacienda sin una tienda de raya” (183).

¹⁹ Tomóchic es un pueblo tarahumara ubicado en la sierra de Chihuahua; entre 1891-1892, Porfirio Díaz envió al ejército para suprimir el alzamiento indígena de ese pueblo, liderado por tarahumaras, mayos y criollos, quienes organizaron una rebelión para oponerse al régimen porfirista que los había despojado de sus bosques, los obligaba a trabajar en las minas y los reclutaba a la fuerza en el ejército; además, el pueblo profesaba devoción a la mística mexicana Santa Teresa de Cabora, una santa no-católica que el Porfiriato prohibió como expresión de paganismo. La novela testimonial *Tomóchic* (1893-1895) de Heriberto Frías, un militar que atestiguó la matanza de indígenas por parte del ejército mexicano, narra los sucesos de Tomóchic; Frías fue perseguido y encarcelado por la autoría de esta novela. En la actualidad, “Tomochi” tiene una población de alrededor de 2500 personas.

Inducidos por el gobierno de Porfirio Díaz alrededor de 1900... indios yaquis y mayos fueron deportados a las plantaciones de Yucatán o del Valle Nacional. En este caso, los indios rebeldes fueron entregados a agentes quienes a su vez los facilitaban a las fincas agrícolas —a cambio de la compensación de sus gastos y/o primas. El comercio apenas disimulado con trabajadores forzosos estaba más cerca de la ‘esclavitud’ que las otras formas de ataduras e inmovilización de una mano de obra que, al menos en principio, era libre (Nickel 12).

Las haciendas del centro del país, de forma contraria a las del sur, no tuvieron el mismo incremento productivo, “mientras que el sur producía principalmente cosechas comerciales para la exportación, el centro dependía de los mercados domésticos”. Asimismo, la abundancia de mano de obra en el centro del país hizo que los “salarios” descendieran considerablemente, por lo que el peonaje por endeudamiento se intensificó en las haciendas del Valle Central (Katz 48). Por su parte, durante el Porfiriato las haciendas del norte de México también operaron de forma distinta. La pérdida de las tierras más fértiles en 1848 generó una dinámica migratoria y de enajenación laboral considerable. Los mexicanos de clase peona y los grupos indígenas mexicanos que tras la Invasión de Estados Unidos perdieron sus tierras —de forma similar a lo que ocurrió a Guatemala en 1882—, de pronto se convirtieron en trabajadores agrícolas al servicio de terratenientes estadounidenses. Esto tuvo un efecto positivo en las haciendas del norte del país. Como la mano de obra peona escaseaba en las haciendas de la región norteña, en comparación con las haciendas del sur, el norte proporcionaba a sus trabajadores más servicios y un trato más justo, aunque estas mejoras iban acompañadas de una reificación de la figura del hacendado al grado de enmarcarlo como una padre protector al cuidado de sus hijos perennes, es

decir, los peones. Un ejemplo claro de esta polaridad entre las haciendas del sur y del norte de México es visible en Francisco I. Madero. En su hacienda de algodón La Laguna, en Coahuila, “Madero estableció escuelas y servicios médicos... y en tiempos de hambre o de desempleo proporcionaba alimentos a los habitantes de las aldeas cercanas que trabajaban temporalmente en su hacienda... Con esto, Madero ganó una gran popularidad y su hacienda fue la más productiva de la Laguna” (Katz 57). Asimismo, como muestra Carmen Ramos Escandón en su estudio *Industrialización, género y trabajo femenino en el sector textil mexicano* (2004), la hacienda de Madero incorporó mano de obra femenina en sus procesos principales de producción. Tanto fue el éxito de la hacienda del líder intelectual de la Revolución Mexicana, que miembros del grupo porfirista los Científicos y otros políticos del Porfiriato “como Ignacio Vallarta, José Ivés Limantour, Jorge Vera Estañol y Francisco Bulnes, tenían intereses en La Laguna. Francisco Madero inclusive había hecho un estudio sobre la productividad de La Laguna entre 1898 y 1907” (Ramos 171).

Las haciendas de Tabasco, como la gran mayoría de las haciendas del sur, intensificaron sus actividades y aumentaron el número de peones acasillados y temporales durante el Porfiriato. Durante el período 1876-1910, la agricultura primaria fue la principal fuente de ingresos en Tabasco. Ya he abordado el sistema de “denuncias” de tierras vírgenes o baldías o sin títulos que hizo posible durante el Porfiriato el acaparamiento en pocas manos del territorio tabasqueño, así que no abundaré más en el tema. Sólo me gustaría añadir, con base en el estudio de Tostado Gutiérrez, que hacia 1910 la tierra en Tabasco estaba distribuida de la siguiente manera: “50% se encontraba en manos de propietarios privados (el 89.1% de éstas fueron enajenadas entre 1867 y 1910); 13.6% correspondía a tierras propiedad de la nación (de éstas el 67.7% fueron concedidas a Policarpo Valenzuela para la explotación de maderas preciosas); 34.4%, por eliminación,

podríamos suponer que perteneció a ejidos y tierras comunales” (35). Sin embargo, las prácticas de explotación colonial en las haciendas de Tabasco no fue llevada a cabo sólo por hacendados nacionales. En los ingenios azucareros, en las plantaciones de tabaco, “los mayores capitales invertidos procedían de españoles radicados en el estado” (52). Esto indica que hacia finales del siglo XIX, a contrapelo del discurso oficial que preconizaba total independencia y una identidad nacional “mexicana”, comunidades de españoles aún tenían profundos intereses económicos, políticos e intelectuales anclados en territorio mexicano. Además, esta presencia peninsular en Tabasco también sugiere que en esa región del país la identidad nacional tenía un fuerte elemento español/criollo debido a la preeminencia y el influjo de estas “comunidades nacionales” en los planos económico y político. Este cariz *criollizante* de la economía de Tabasco sugiere que la figura hegemónica de Policarpo Valenzuela también fungió como contrapeso de la neo-expansión económica española a todo lo largo y ancho de la región: Valenzuela es una de las pocas personalidades no-criollas de Tabasco que la historiografía oficial de esa región ha establecido como “sujeto forjador de nación”.

Hasta el momento he “narrado” a Policarpo Valenzuela como un hacendado acaparador de tierras y explotador de campesinos de la región. Sin embargo, hay que reconocer que Don Polo provenía de cuna humilde y que su “ascenso” social —que lo llevó a convertirse en uno de los máximos representantes locales de la influencia mexicana en la región— fue resultado, en parte, de su participación activa en las fuerzas militares que opusieron resistencia a la intervención francesa en Tabasco entre 1862-1867. Es tema de otro estudio concentrarse en los procesos de sociabilidad de las nuevas élites mexicanas procedentes de clases bajas que se formaron durante el imperio de Maximiliano, como fue el caso de Porfirio Díaz y Policarpo Valenzuela —ambos indígenas/mestizos mexicanos—, que en sus respectivos contextos pueden

encuadrarse como personajes que evitaron que la soberanía económica nacional terminara totalmente en poder extranjero. La realidad social de las élites tabasqueñas hacia finales del siglo XIX continuaba anclada en dinámicas coloniales. Esto se debió, en gran medida, a que los criollos de la región, y los nuevos españoles que llegaron bajo el amparo de estas élites criollas, no reconocieron en sus sistemas vitales de convivencia la explotación laboral sistémica que posibilitaba su permanencia en las élites sociales de la región. Asimismo, con la apertura a la inversión extranjera durante el Porfiriato para el desarrollo ferroviario y la explotación agrícola, los posibles *entrepreneurs* mexicanos eran desplazados por capitales extranjeros. Esta dinámica puede observarse en el origen criollo/español y anglosajón de los intereses económicos depositados en el negocio de las maderas —monterías— en la región Tabasco-Chiapas durante el Porfiriato. De las dieciocho monterías de Chiapas, Tabasco y Guatemala, Policarpo Valenzuela era el único mexicano con monterías en la región (San Nicolás, Santa Clara y Las Tinieblas), mientras que las compañías/familias españolas como la Casa Bulnes y la Casa Romano acaparaban ocho, y cinco más estaban en manos norteamericanas o de ingleses, como la montería Filadelfia de los Morris, Agua Azul de la canadiense *Mexican Mahogany and Rubber Corporation*, o las dos monterías sin nombre que estaban en poder de la estadounidense *Mexican Hardwood Company* y la inglesa *Guatemalan and Mexican Mahogany and Export Company* (Benjamin 511). Este acaparamiento norteamericano de los flujos económicos en la región determinó la configuración industrial y económica del sur de México durante las primeras décadas del siglo XX. A los intereses estadounidenses en el sector maderero, se sumó la inversión estadounidense en el sector petrolero y en la industria bananera encabezada por la United Fruit Company, cuya presencia en el sur de México transformó a Tabasco y Chiapas en los mayores exportadores de plátanos de México; sin embargo, la industria platanera forma parte

de la historia de la explotación humana del siglo XX y no del siglo XIX mexicano, donde las industrias madereras y azucareras catalizaron los intereses económicos de las inversiones extranjeras en la región sur de México.

Debido a lo anterior es pertinente insistir en el caso de los ingenios azucareros de Tabasco, en su *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco* (1872), Gil y Sáenz menciona el uso del vapor en los ingenios de Tabasco: “Ahora es que poco a poco y a duros sacrificios, sinsabores y penalidades, algunos jóvenes agricultores y emprendedores, están levantando trenes de ingenio de azúcar movidos por vapor; ¡quiera el cielo protegerlos para ir adelantando con sus empresas!” (224). Sin embargo, el uso del vapor en los ingenios de Tabasco fue muy limitado, inexistente durante el siglo XIX. En las haciendas del sur de México, “la mecanización se utilizaba únicamente en la transformación de la materia prima. Prácticamente no se procuró emplear maquinaria para la siembra y la cosecha: la mano de obra era más barata que la maquinaria” (Katz 30). La mayoría de las haciendas azucareras tabasqueñas —donde se producían varios tipos de azúcar y se destilaba también aguardiente— eran propiedad de españoles o élites criollas de la región, aunque, como es de esperarse, Policarpo Valenzuela fue uno de los mayores productores de aguardiente de la región (Tostado 56). Según estadísticas recolectadas por Tostado Gutiérrez, “en 1895 existían en el estado 50 ingenios, otra fuente señala 37 para 1899 y, finalmente, una tercera señala 9 para 1910. La diferencia en el número de ingenios puede deberse a que las dos primeras fechas la cifra considera también a los trapiches y el dato para 1910 incluye sólo aquellas que en el criterio de la época fueron consideradas ‘fábricas’” (52). Asimismo, la producción de azúcar en Tabasco se incrementó en más de 200 por ciento durante las últimas dos décadas del Porfiriato (53). Tostado Gutiérrez afirma con respecto al peonaje en Tabasco que: “en el contexto tabasqueño la producción de azúcar se vio

favorecida por la mano de obra barata, aunada a la cada vez mayor explotación del trabajo” (54), “Una y otra vez, tanto empresarios como gobierno local se quejaban de la ‘falta de brazos’ aplicables a las labores del campo. Esta carencia debió ser real en la medida en que se intensificaban los cultivos comerciales y la extracción de maderas” (68), “La enorme necesidad de trabajadores agrícolas, y la carencia de los mismos, dio lugar al trabajo forzoso. Los hacendados se valieron del ‘enganche’ de campesinos, a quienes mediante un sistema de endeudamiento se les ataba de por vida a las monterías y fincas tabacaleras y de cacao” (69).

Antes del Porfiriato, Tabasco era uno de los estados menos poblados de México, su población constituía menos del 1% de la población nacional; sin embargo, entre 1885-1910, la población aumentó en un 76% (63). Durante el régimen de Díaz, Tabasco fue un estado poblado mayoritariamente por niños y adolescentes, aproximadamente el 75%. Asimismo, también el 75% de la población se dedicaba al trabajo agrícola, es decir, que tres cuartas partes de la población eran peones en haciendas y monterías. Se puede inferir entonces que la mano de obra infantil y adolescente, como se ilustra en *Perico*, conformaba gran parte de la fuerza productiva en la entidad. Tostado Gutiérrez estima que durante el Porfiriato la distribución de ocupaciones se resume de la siguiente manera: 1) 75% agricultores, 2) 5% criados domésticos, 3) 7% artesanos, 4) 6.4% dedicados a servicios varios, 5) 2.8% empleados, es decir, que percibían un salario estable, 6) 3.3% empresarios y propietarios no agrícolas, y 7) .9% intelectuales (69). Aunado a esto, el 78% de la población mayor a 12 años no sabía leer ni escribir. De lo anterior, se puede inferir que cuatro por ciento de la población, una minoría inútil conformada mayoritariamente por españoles, criollos y otros extranjeros, tenía a su disposición y servicio a más del 80% de la población indígena, mestiza y afroamericana. La Constitución de 1917, al menos en el papel, pretendió suspender los “permisos” que facilitaron el acaparamiento de tierras

comunales, es decir, que oficializaron y nacionalizaron el robo de tierras a colectividades subalternas indígenas. Policarpo Valenzuela murió en 1914 y Porfirio Díaz en 1915, ninguno de los dos sobrevivió a la Constitución de 1917. Le iba a tocar a las nuevas y viejas oligarquías que sobrevivieron la Revolución Mexicana volver a repartirse o re-apropiarse el territorio nacional. La historia de esta tierra es, como sugiere la novela de Arcadio Zentella, un entramado de discursos oficiales y no-oficiales que negocian en condiciones de desigualdad por un lugar en la historiografía oficial. Es labor de la crítica llevar a cabo re-lecturas de estos discursos lejos de pasiones partidistas o posicionamientos críticos hegemónicos que asumen al autor y su cosmovisión colectiva —las *naciones intelectuales* como las llama Sánchez Prado— como principios nacionalistas interpretados sólo desde su alcance liberal positivo. Como el caso de la historia liberal de la tierra de Tabasco sugiere, las ideologías “forjadoras de nación” atienden a una doble agenda política, que, por una parte, *revela* sus aspectos liberales, pero que, por otra, *encubre* su sentido histórico conservador en materia económica y política.

La persistencia de *Perico* como un proyecto de liberación

En el terrero social y político, el eje central de la novela de Zentella es la denuncia en contra de las instituciones de la hacienda y el orden judicial porfiriano, instituciones que en teoría son antagónicas e incompatibles, pero que en *Perico* están estrechamente ligadas entre sí, al grado de constituirse ambas como un proyecto de modernidad unitario para el país: por un lado, se instaaura un orden jurídico liberal abolicionista, de aparente reivindicación social; por el otro, las haciendas se convierten en centros de desarrollo y auge económico en los estados del Golfo de México, en este caso de Tabasco. La hacienda donde “trabajan” Perico y Casilda funciona con base en prácticas de colonialidad —como la esclavitud/peonaje—, por eso mismo, como

establece Oscar Almario, los ingenios azucareros del Golfo de México desaparecieron de la escena de los discursos liberales y evidencias como *Perico* fueron soterradas o marginalizadas de los discursos oficiales, puesto que su existencia desacredita el discurso liberal abolicionista. *Perico*, además, hace evidente la ambivalencia axiológica del liberalismo dominante durante el Porfiriato, que a partir de su doble función de liberador-explotador —tesis— también hizo posible la gestación de un descontento ideológico social —antítesis— que en 1910 fue encausada por ideólogos liberales como Madero hacia la síntesis revolucionaria. Sin embargo, la Revolución Mexicana fue una síntesis solipsista que en ultimas cuentas encumbró a una “nueva” oligarquía, creada durante el Porfiriato, a la cúspide del poder político e intelectual.

En el terreno estético-literario, no hay que soslayar las deudas que Zentella tiene con Emile Zolá, al grado de que el escritor tabasqueño es capaz de “consignar los hechos (*dantescos*) con una naturalidad exenta de todo juicio” (Mata 109). Sin embargo, el “naturalismo” de Zentella no llega a formular soluciones morales de arrepentimiento para sus personajes: Perico y Casilda no se arrepienten de haber matado a su amo, y su redención consiste en escapar de la hacienda y de la condena judicial que tenían que cumplir por el homicidio de su patrón.²⁰ En esto *Perico* difiere de las novelas naturalistas programáticas, en las que los “criminales” suelen encontrar la expiación a través del arrepentimiento o la conversión religiosa. En este sentido, *Perico* de Arcadio Zentella aparece en el panorama regional literario de Tabasco, pese a su limitada circulación nacional, como una novela que anticipa la “barbarie” implícita y necesaria

²⁰ En oposición a Juan Francisco Manzano, cuyas cartas a Domingo del Monte son un testimonio fundacional del abolicionismo en nuestro continente, Perico no tiene voz propia, así que emplea los “recursos narrativos” que tiene a la mano: su machete. A través de la escritura “Manzano seeks assurances that his emancipation will be imminent” (Pettway, 64), pero Perico no tiene tiempo ni los medios para escribir: su cimarronaje se debe a que él mismo “escribe” con su machete su emancipación junto a Casilda; este parricidio o acto de violencia necesaria será uno de los tropos de la novela de la revolución, como ejemplifica de manera paradigmática *Los de debajo* (1915) de Mariano Azuela e incluso, a través del parricidio simbólico, *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo.

de la Revolución de 1910, que vio en la “muerte” política de Porfirio Díaz un parricidio necesario en el camino de la re-formulación emancipatoria nacional. *Perico* problematiza la historia de un estado en el que la estructura social aparentemente carece de fisuras y contradicciones. Martínez Assad, en su *Breve historia de Tabasco* publicada en 1996, afirma que con la llegada de Porfirio Díaz al poder en 1877, Tabasco “se convirtió en Estado Soberano e Independiente y se integró al sistema político republicano, representativo y federal. Se consagró en su territorio la abolición de la esclavitud y se establecieron las libertades de los ciudadanos” (81). Afirmaciones como esta son comunes en la historiografía oficial mexicana, hecho que produce un marco hermenéutico reductivo y excluyente, en el que los discursos de subalternidad son neutralizados y/o ficcionalizados. El mismo Martínez Assad afirma que “la novela *Perico* (1885), se propuso crear una literatura con sabor local. En México fue considerada una de las primeras novelas realistas, aunque con pincelazos románticos; pero *Perico* es ante todo ‘una verdadera tragedia campesina’, decía Sánchez Mármol, y tiene un ineludible carácter de denuncia del porfiriato” (103). Esta perspectiva hace patente la neutralización que las voces subalternas padecen en la historiografía mexicana. Martínez Assad primero dice que con la llegada de Díaz al poder en 1877, “se consagró la abolición de la esclavitud”, para después afirmar que “*Perico* es una denuncia del Porfiriato”, y sella este equívoco con una cita de Manuel Sánchez Mármol —cuñado de Zentella—, en donde se califica a *Perico* como “una verdadera tragedia campesina”. Este es el mismo Sánchez Mármol al que Tostado alude con respecto al acaparamiento de tierras en Tabasco: “En 1877 el diputado federal tabasqueño Manuel Sánchez Mármol, celebró un contrato con la Secretaría de Fomento para el deslinde de terrenos baldíos ‘huevos y demasías’ de su estado natal. Ese mismo año cedió los derechos del contrato a Policarpo Valenzuela, también tabasqueño, mismos que Venustiano Carranza declaró

caducos el 9 de agosto de 1917” (30). Más revelador es que Sánchez Mármol haya apadrinado la novela de Zentella y que escribiera una carta, firmada el 30 de julio de 1885, al director del semanario *La Idea*, Francisco Ghigliazza, arguyendo que el lector de *Perico* “hallará en ella propiedad en los detalles, armonía en la textura, belleza en el conjunto; quiere decir, que será leída con agrado” (Zentella 18). Este juicio estetizante de Sánchez Mármol ha sobrevivido hasta nuestros días, como hace explícito el juicio de Martínez Assad a propósito de que *Perico* es una de las primeras novelas realistas escritas en México.

La historiografía mexicana ha neutralizado el carácter subalterno de *Perico* a través de la desproblematización de su contexto social de emisión. Lecturas historiográficas como la de Martínez Assad eliminan cualquier indicio que sugiera un choque sistemático entre individuos cuyas diferencias no son meramente ideológicas: los personajes históricos que no forman parte de la dicotomía liberal-conservador, o no existen o son reducidos a símbolos del liberalismo o conservadurismo. José Rabasa hace referencia a este enfoque historiográfico cuando afirma que: “The concept of history itself presupposes an absence and an outside in posting an origin or beginning that either assumes a nothing—that is, an outside that cannot be taken as a source and ground of history” (172). *Perico* y *Casilda* figuran por su ausencia en el discurso historiográfico decimonónico. Además, los pocos críticos literarios que se han acercado a *Perico* han concentrado su atención en sus aspectos estilísticos —de donde surge la polémica bizantina de si se trata de una novela realista o naturalista— y en la constante “acotación” de que, en todo caso, se trata de una novela que retrata “las injusticias y las vejaciones que sufría cualquier peón en cualquier hacienda durante el porfiriato” (Mata 109). Surge entonces la necesidad de recuperar a *Perico* como un testimonio de subalternidad imprescindible para comprender las limitaciones

—y omisiones— de las lecturas canónicas que han dominado la historiografía y la crítica literaria mexicanas con respecto al liberalismo mexicano.

Ranajit Guha parafrasea a John Stuart Mill, a propósito de la neutralización que la historiografía opera en las historias de subalternidad, para sugerir que en el discurso histórico las historias subalternas son leídas sólo como “episodios interesantes” de la historia oficial (1). Este enfoque denunciado por Guha es el mismo que la historiografía mexicana ha efectuado a propósito de testimonios subalternos como el de *Perico*, cuya “historia propia” pasa a ser un aspecto apenas interesante o anecdótico del Porfiriato. Estos esfuerzos historiográficos “oficializantes” se concentran en la pugna inextricable entre liberales y conservadores, entre nacionalistas y afrancesados, codificando las evidencias históricas que no se adecúan a esta dicotomía como espacios indeterminados sin una construcción histórica que corresponda a su circunstancia de subalternidad.

Aunado a la neutralización que la historiografía y la crítica literaria ha llevado a cabo con *Perico*, hay que sumar que la novela entera está narrada en tercera persona por un narrador omnisciente que apenas deja entrever algunos rasgos dialectales de sus personajes. Esto, obviamente, no permite al lector escuchar las voces de Perico y Casilda, puesto que la historicidad de su existencia está mediada de principio a fin por una voz autorial dominante. De aquí surge una pregunta relevante, ¿cómo es posible recuperar a grupos sociales sin-historia desde una lectura historiográfica? De antemano, la misma pregunta presupone un límite inherente al proyecto de modernidad del que parte la historiografía liberal. Por este motivo, José Rabasa ironiza al respecto de que: “scholars have been mainly concerned with the denial of history as if the practice of history were inherent to what makes us humans” (175). El propio Zentella deja entrever algo similar en una escena en que Perico —durante el tiempo que pasa en

prisión esperando ser juzgado— es obligado a llevar a cabo trabajos forzados en un cementerio. Zentella comenta al respecto del cementerio que: “Parece que el positivismo ha sentado allí también su garra de formas angulosas. Aquel lugar no revela estar en comunicación con los vivos; nada indica que los muertos exciten en la población sentimientos de piedad” (113). En este pasaje los muertos pueden simbolizar el pasado histórico, aunque también pueden ser una representación velada de aquellos que no tienen vida —siguiendo la ironía de Rabasa— porque precisamente carecen de historia. El trabajo forzado conmina a Perico —junto con otros prisioneros— a trasladar cuerpos del hospital al cementerio, donde les da sepultura con las manos (rellenar la fosa) y los pies (apisonar la sepultura) (113). Es revelador que Zentella afirme que: “ese lugar no está en comunicación con los vivos”, porque Perico —como los otros prisioneros y los guardias que los acompañan—, al no tener historia, carece de una condición discursiva que legitime su humanidad.

Donde la historiografía neutraliza la *raison d'être* de la subalternidad, Michel de Certeau propone una lectura que recupere la ontología de los sin-historia a partir de criterios espaciotemporales:

In our examination of the daily practices, the opposition between “place” and “space” will rather refer to two sorts of determinations in stories: the first, a determination through objects that are ultimately reducible to the *being-there* of something dead, the law of a “place” (from the pebble of the cadaver, an inert body always seems, in the West, to found a place and give it the appearance of a tomb); the second, a determination through *operations* which, when they are attributed to a stone, tree, or human being, specify “spaces” by the actions of historical *subjects* (a

movement always seems to condition the production of a space and to associate it with a history). Between these two determinations, there are passages back and forth, such as the putting to death of heroes who transgress frontiers and who, guilty of an offense against the law of the place, best provide its restoration with their tombs (118).

Perico es un héroe y un antihéroe. Por un lado, al matar a su amo salvó la honra de Casilda y logró la libertad para él y su amada; por otro, Perico es condenado por las autoridades a la pena de muerte por haber quebrantado la ley. La única manera en que Perico y Casilda pueden sustraerse a las autoridades y su “injusto” veredicto es saliendo del estado de Tabasco —estado de esclavitud— como cimarrones. Sin embargo, a partir de los esfuerzos y las gestiones que los parientes del amo hacen para capturar a Perico y Casilda —aunado a las leyes que condenan a Perico a la pena capital por el homicidio de su patrón—, la hacienda, el amo y las leyes, auspiciadas por el orden porfiriano, se confunden en un solo espacio hegemónico, donde Perico sólo tiene cabida como un individuo deshumanizado y sin garantías institucionales. Perico se ubica en la tensión que Certeau atribuye al ir y venir del “estar-ahí” a las “operaciones” y viceversa, puesto que Perico es un héroe que transgredió la frontera jerárquica impuesta por el orden de la hacienda, el cual establece un acuerdo implícito de explotación entre el amo y *sus* subordinados. Perico “debe” morir de una u otra manera, puesto que para el orden constitucional porfiriano entre el amo y Perico sólo hay dos soluciones posibles: 1) La subordinación, cuyo efecto causal es la esclavitud/peonaje o 2) La liberación personal, que será sancionada por las instituciones jurídicas, y cuyo efecto causal será la pena de muerte.

Perico no seguirá ninguna de estas soluciones y junto con Casilda transgredirá una vez más la frontera impuesta por el orden jurídico hegemónico. Empero, la liberación que Perico y

Casilda consiguen también tiene un efecto causal, que les acarrea el olvido sistemático en y desde el discurso histórico oficial. La novela de Zentella no tendrá repercusiones de ningún tipo, ni hará eco en los círculos literarios del país. Amén del entusiasmo de Sánchez Mármol por la novela, la intrascendencia literaria —y social— de *Perico* hará que Zentella decida retirarse del oficio literario, con un solo libro en su haber, una “historia de la tierra” que le hace recordar al lector que: “Colonialism ended with independence (in Latin America, Asia, or Africa), but not coloniality” (Mignolo 435). Será con el estallido de la Revolución Mexicana en 1910 cuando los Pericos y las Casildas regresen de su destierro y adormecimiento historiográficos para hacer sonar las campanas de la Revolución. No es descabellado sugerir que el proyecto subalterno de liberación encabezado por Perico y Casilda es el precedente histórico de los movimientos revolucionarios que durante los albores del siglo XX sacudieron México de Norte a Sur. La Revolución Mexicana puso en movimiento la fuerza silenciosa y contenida de los soldados y las soldaderas —Pericos y Casildas— que iban a protagonizar las novelas de la Revolución durante las primeras décadas del siglo XX. *Perico* de Arcadio Zentella es sin duda uno de los antecedentes literarios y estéticos pioneros en la recuperación de las realidades subalternas de la “nación” mexicana. Empero, hay que reconocer que testimonios literarios como *Perico* inflaman el vacío historiográfico que existe en torno a la esclavitud en México durante el siglo XIX. En la prensa escrita decimonónica de Perú, es posible hallar huellas que sirven de punto de partida en la recuperación de las experiencias de esclavitud; sin embargo, en México los periódicos no “denunciaron” el cimarronaje como lo hicieron en el país andino. En *Perico* se denuncia la esclavitud precisamente porque Perico y Casilda son cimarrones escondidos en las montañas chiapanecas. La historiografía mexicana aún tiene una gran deuda con estos personajes:

Francisco Laguna Correa

un “pelado” mexicano y estudiante de doctorado en Carolina del Norte, que escribe desde la

Universidad de Pittsburgh con el apoyo de la K. Leroy Irvis Fellowship,

DENUNCIA

Perico y Casilda, peones acasillados de la novela Perico (1885) de Arcadio Zentella, escaparon de una hacienda de Tabasco durante la segunda mitad del siglo XIX, quien los encuentre tendrá la obligación de hacerlos entrar a la historiografía “oficial” mexicana.

Marzo.10.2016.Pittsburgh, Pennsylvania, Estados Unidos de América.

CAPÍTULO SEIS

DISTORSIONES Y ENCUBRIMIENTOS INTELLECTUALES DEL CRIOLLO-MEXICANO DEL SIGLO XX: LOS TIPOS DE “MEXICANO” QUE EL INTELLECTUAL CRIOLLO-MEXICANO HA IMAGINADO PARA DESPUÉS DESPLAZARLOS A LA MARGINALIDAD INTELLECTUAL

El intelectual criollo en México

En capítulos anteriores he establecido a Lucas Alamán y a Ignacio Manuel Altamirano como personalidades y formulaciones de un sentimiento intelectual criollo durante el período inmediato a la consumación de la Independencia en 1821 y el Porfiriato. A continuación, trasladaré mi discusión en torno al criollismo intelectual hacia personalidades fundacionales de la cultura mexicana que han manifestado su criollismo, a través de la anulación intelectual de lo “mexicano”, durante el período posterior al Porfiriato.

En *El sistema político mexicano. Las posibilidades del cambio* (1972), Daniel Cosío Villegas afirma que: “Pocos serán los mexicanos más o menos ‘leídos y escritos’ que no tengan opiniones definidas sobre la política y los políticos de su país. Deberían, sin embargo, llamarse ‘impresiones’ y no opiniones, pues son marcadamente subjetivas, es decir, hijas del temperamento de quien las emite o, cuando mucho, de su visión personal y del círculo de sus relaciones inmediatas” (11). Esta afirmación puede extrapolarse al ámbito de las “impresiones” u “opiniones” intelectuales acerca de “lo nacional”. Antes de continuar, me parece pertinente mencionar ciertos datos bio-intelectuales de Daniel Cosío Villegas, quien recibió su educación

académica en Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Su trilogía *El sistema político mexicano* (1972), *El estilo personal de gobernar* (1974) y *La sucesión presidencial* (1975) criticaron al gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y las dinámicas internas a la política nacional que hicieron posible la reelección presidencial del PRI hasta el sexenio de Echeverría Álvarez, quien es considerado junto a Gustavo Díaz Ordaz (predecesor de Luis Echeverría en la presidencia) uno de los autores intelectuales de la matanza estudiantil de 1968. En su polémico *La sucesión presidencial*, Cosío Villegas propuso al sucesor de Luis Echeverría, el ya mencionado presidente criollo José López Portillo, que la única manera de romper con el autoritarismo sistémico del PRI era a través de una reforma dentro del sistema que lo distanciara del partido que le había dado el poder, es decir, el PRI. Cosío Villegas fue también quien propuso a Lázaro Cárdenas que intercediera para traer a los exiliados republicanos españoles a México a finales de 1930. Fue a partir de esto que Cosío Villegas fundó en 1938, junto con Alfonso Reyes y otros intelectuales españoles recién exiliados en México, La Casa de España, que en 1940 se convirtió en el *criollizante* El Colegio de México, una institución de educación superior e investigación que obtuvo su autonomía del Estado en 1998. Además, en 1934, Cosío Villegas fundó el Fondo de Cultura Económica, cuyo nombre, de hecho, no alude a la difusión de la cultura a precios económicos, sino a que su fundación tenía el propósito de proveer la literatura, no escrita en México o Abya Yala, para los estudiantes de la Escuela Nacional de Economía, también fundada por Cosío Villegas en 1929, y que en la actualidad es la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Pese a su crítica al priísmo en la figura del ex presidente Luis Echeverría Álvarez, es evidente que la mediación política e institucional de Daniel Cosío Villegas fue muy cercana al PRI. Asimismo, su proyecto nacionalista *criollizante* responde a las exigencias genealógicas de

su tradición familiar. Su padre, Ismael Cosío Villegas fue uno de los primeros tisiólogos de México y fundó la especialidad en la Escuela Nacional de Medicina en 1927; asimismo, Ismael Cosío fungió como jefe del servicio de tuberculosis entre 1926-1936 del Hospital General; también fue director y fundador de varias instituciones dedicadas al ejercicio de la medicina y el tratamiento de la tuberculosis, y, durante el régimen de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), a partir de su apoyo al movimiento médico de 1964 y al movimiento estudiantil de 1968, tuvo que abandonar su cargo como director del Hospital de Huipulco (Cicero 74). Del abuelo paterno, Miguel Atanasio Cosío Soberón, hay pocos datos en la historia escrita, pero a través de investigación genealógica de archivo y la biografía de Daniel Cosío Villegas que hizo Enrique Krauze, se sabe que era el hijo mayor de una familia de abolengo, con experiencia militar, telegrafista de profesión, que tuvo dos matrimonios y 12 hijos en total (uno con su concubina, Catalina Cárdenas, nacido en 1894: Miguel Cosío Cárdenas). En palabras de Daniel Cosío Villegas: “Los criados le temían como a un ogro y a la voz de ‘allí viene el señor’ la casa entera se sumía en el silencio” (Krauze 14). El bisabuelo paterno del fundador de La Casa de España y el Fondo de Cultura Económica fue el criollo —oficialmente de nacionalidad española— José María Miguel Vicente Cosío Bolaños, quien en 1859 durante la presidencia interina del conservador Miguel Miramón (uno de los dos generales fusilados junto con Maximiliano en el Cerro de las Campanas en 1867) sirvió como auxiliar del coronel Jesús Monterde en la Comandancia General del Gobierno del Departamento del Valle de México, hoy Ciudad de México (Del Valle 104-5), un gobierno conservador cuyas bases ideológicas se asentaban en el desconocimiento de la liberal Constitución de 1857. Un dato importante, curiosidad genealógica, es que el coronel Jesús Monterde, a quien sirvió el abuelo de Daniel Cosío Villegas, pertenece a una de las familias más antiguas del México colonial; según el minucioso *Historia genealógica*

de las familias más antiguas de México (1908) y el *Catálogo de títulos nobiliarios: sacados de los legajos de Estado en el Archivo Histórico Nacional* (1982), Monterde estaba emparentado por línea directa con el Conde Rafael Monterde y Antillón, quien en 1775 recibió el título del novísimo Condado de la Presa de Jalpa, ubicado en el actual estado de Guanajuato (Cárdenas Piera 177).

He dibujado con trazo breve el “respaldo” genealógico de Daniel Cosío Villegas para documentar —o proponer un acercamiento a— la formación ideológica y la teleología nacionalista de los proyectos de Cosío Villegas, cuyas motivaciones personales partieron de sus “raíces” familiares españolas/criollas. La influencia política del linaje/genealogía intelectual dentro de los discursos/proyectos nacionalistas hegemónicos es un tema soslayado, o reprimido, en la llamada “historia intelectual” mexicana. Esto se debe a que, con base en el estudio de las relaciones de sociabilidad intelectual dentro de los límites del poder institucional, el conservadurismo intelectual ha sido el único que ha gozado de difusión en la *ciudad letrada* del siglo XX mexicano. No sugiero que el criollismo de Daniel Cosío Villegas implica en sí un obstáculo para la crítica intelectual del sistema cultural —elitista, *criollizante*/hispanizante y auspiciado por el Estado— al que perteneció, pero las particularidades genealógicas que determinaron sus alianzas intelectuales no le permitieron formular una crítica a los “vicios” institucionales de las instituciones que fundó o presidió precisamente porque ello hubiera significado una autocritica, que dentro de un orden oficial e institucional como el del PRI es una rareza intelectual. Sin embargo, eso no le impidió a Cosío Villegas criticar la labor intelectual de personajes con una filiación intelectual mestiza, como los hermanos Flores Magón. En *El sistema político mexicano*, arremete, haciendo evidente el principio clasista y porfirista de su pensamiento, en contra de Ricardo y Enrique Flores Magón, ambos periodistas y activistas que

criticaron el régimen de Porfirio Díaz desde los periódicos *Regeneración* y *El hijo del Ahuizote*. Ambos de filiación anarco-comunista, Ricardo y Enrique Flores Magón fueron perseguidos y encarcelados varias veces. Los Flores Magón no reconocieron el proyecto de revolución maderista como revolucionario, puesto que su trasfondo estaba asentado en la circulación del poder sólo entre élites económicas y políticas antagónicas. De ellos, Cosío Villegas afirma que:

Debe admitirse la perseverancia y los sufrimientos que a los Flores Magón les acarreó su vida de agitadores incendiarios y aun lo que algunos llaman su “pensamiento” pero sería difícil sostener que incluso el mejor de ellos, Ricardo, fue un gran escritor político. Su dominio de la lengua, aun de la gramática, es precario; tampoco alcanza las grandes concepciones generales y ni siquiera cierta congruencia en sus escritos, y menos podría decirse que la lucidez fuera una de sus prendas distintivas (13).

Cosío Villegas tacha a los Flores Magón de agitadores por su labor política que en 1906 cristalizó en la fundación del Partido Liberal Mexicano (PLM), cuya premisa histórica residía en reorganizar el Partido Liberal Mexicano (PLM) que había promulgado la Constitución de 1857. El PLM agrupó en sus filas a colectividades obreras e indígenas —y también a Margarita Ortega, una de las pocas mujeres afiliadas a un partido político durante el Porfiriato. El PLM organizó en el norte del país varias huelgas obreras como la de Río Blanco (en 1906, donde obreros textiles de Tlaxcala y Puebla demandaron mejoras laborales) y la de Cananea (en 1906, donde los trabajadores de la mina de cobre de Cananea, en Sonora, demandaron también mejoras laborales contra la empresa estadounidense Cananea Consolidated Copper Company). En 1905, Francisco

I. Madero apoyó económicamente al PLM para la publicación del periódico anti-porfirista *Regeneración*; sin embargo, Madero no apoyó las huelgas promovidas por el PLM debido a que “atentaban” contra la propiedad privada; recordemos que Madero era hacendado y empresario, además de político, y que el apoyo al movimiento obrero del PLM hubiera implicado una autocrítica formal al origen de su riqueza. Con la caída del régimen de Porfirio Díaz, Madero les dio la espalda y persiguió a los Flores Magón, puesto que:

Madero creía [o tenía que creer] que los problemas de México eran fundamentalmente políticos y no económicos. Durante su campaña presidencial de 1910, se opuso a las Leyes de Reforma afirmando que violaban la libertad política y afirmó que los intereses religiosos no eran una amenaza para México. En este aspecto, Madero no era tan expresivo y claridoso como los liberales que iniciaron el movimiento precursor de 1900 (Cockcroft 149).

Menciono al vuelo el caso de los oaxaqueños Enrique y Ricardo Flores Magón porque ambos crearon el PLM durante su juventud y sus orígenes estaban asentados en una formación intelectual de clase baja o popular (Lomnitz *The Return* 39). Antes de descalificar la pericia gramatical, que desde una concepción elitista de clase y *criollizante* parece ser expresión directa de las cualidades “intelectuales” y políticas, Cosío Villegas había afirmado de forma sugerente que:

Tal vez deban singularizarse dos clases de opinión que tienen un mejor fundamento [político] que las anteriores [de politólogos que ‘escriben

para *hacer* política y no exactamente para estudiarla’]. La primera procede de líderes obreros que se destacaron hasta llegar a dirigir sindicatos importantes, y que, por una razón o por otra (en general su carácter independiente), fueron expulsados de ellos. La otra fuente de opinión suele proceder de gente joven, en general estudiantes, que siguen con sostenida atención el juego político diario y que tienen una información sorprendente acerca de los principales actores de la política nacional. Como es de esperarse, suele ser tremendamente crítica, y aunque está mejor informada y no carece de cierta reflexión, en general se detiene en los factores personales, sin intentar dar con otros, digamos los socioeconómicos, que pueden explicar inclusive la conducta individual de tales actores (11-2).

Cosío Villegas publicó *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio* en 1972, durante el inicio del sexenio presidencial de Luis Echeverría Álvarez, todavía con la Matanza de Tlatelolco de 1968 latiendo en la memoria inmediata de la sociedad mexicana e incluso latinoamericana. A finales de los años sesenta en los albores de la Guerra Sucia, cuya función primordial fue reprimir todo tipo de disidencia ideológica contra el Estado priísta, nacieron los integrantes de lo que a mediados de los años noventa sería la llamada Generación del Crack, conformada originalmente por Jorge Volpi, Pedro Ángel Palou, Ignacio Padilla, Eloy Urroz y Ricardo Chávez Castañeda. Este grupo de escritores, cuyas prácticas y filiaciones intelectuales están emparentadas con el priísmo, conforman el tipo de juventud criolla y conservadora en la que Cosío Villegas reconoce una actitud “tremendamente crítica”.

Una peculiaridad de estos escritores con aspiraciones intelectuales —en especial Jorge Volpi, Ignacio Padilla y Pedro Ángel Palou— es que también ejercen cierto tipo de crítica literaria, política y cultural que busca reforzar las redes intelectuales *criollizantes* que en la actualidad son las que más atención mediática y “crítica” reciben, al menos desde los espacios centrales del “campo literario”. Asimismo, los fundamentos críticos que estos escritores ponderan y promueven a través de espacios intelectuales dominantes, como las Secretarías de Cultura, canales televisivos y varias universidades públicas y privadas (de México y Estados Unidos mayoritariamente), presumen de forma *encubierta*, bajo pretexto de una agenda artística enunciada desde el “cosmopolitismo”, de establecer una ruptura “radical” con lo que Ignacio Padilla entiende como “lo tradicional de la novela mexicana”. Margo Glantz, ideóloga del Estado priísta, ha dicho a propósito de este grupo que: “la generación del crack —nada que ver con la droga conocida con ese nombre—, es una generación de ruptura” (*Obras* 569).

¿Ruptura con qué? Treinta años antes del Crack, a finales de los años sesenta Margo Glantz acuñó el término “Literatura de la Onda” para referirse de forma desdeñosa a las primeras novelas de José Agustín y Gustavo Sainz, entre otros (Trejo Fuentes 204). La literatura de la Onda, como explica Ignacio Trejo Fuentes, “conlleva connotaciones de mayor envergadura pues retrata gran parte de los modos de vida, inquietudes y propósitos de los jóvenes sesenteros que podrían resumirse con el concepto de *rebeldía* ante los modelos sociales, familiares y hasta políticos establecidos” (203-4). Uno de los críticos literarios más próximos al centro del “campo literario” mexicano, Emmanuel Carballo (de ascendencia española, cercano a Carlos Fuentes, multi-premiado por el Estado, entre muchas distinciones recibió la Medalla “Alfonso Reyes” por parte de la UANL), juzgó la primera novela de José Agustín, *La tumba* (1964), con severidad, “y la acusa de falta de composición, de ingenuidad y aun de irreverente” (204). Hay abundantes

estudios en torno a la literatura de los integrantes de la Onda; sin embargo, un aspecto que ha sido soslayado de forma sistemática por parte de la crítica literaria priísta es la diferencia de clase y la constitución racial de José Agustín y Gustavo Sainz (ambos morenos, de clase media baja) y de sus ambivalentes detractores como Margo Glantz, Emmanuel Carballo, Carlos Fuentes y en general el resto del linaje literario auspiciado por el Estado priísta, que puede rastrearse hasta los también criollos integrantes del Crack.²¹

En 1971, Margo Glantz publicó *Onda y escritura: jóvenes de 20 a 33*, una compilación de literatura joven —incluidos autores de la Onda— con un estudio introductorio de ella misma. A partir de postulados de Octavio Paz y del escritor polaco, que vivió en Argentina, Witold Gombrowicz, la autora critica lo que entiende por “literatura joven”, con claro énfasis en *Gazapo* (1965) de Gustavo Sainz y *De perfil* (1966) de José Agustín. A propósito de *Gazapo* y *De perfil*, Glantz sugiere que en estas novelas se manifiesta una “conciencia a medias del propio ser” (1). Además, los califica de narcisistas por su “rebeldía”, y por criticar la tradición literaria/intelectual del México previo a los años sesenta, Glantz afirma con tiranía crítica que debido a:

Vestir ropajes extraños como símbolos de ruptura, desconocer las ataduras mediante un comportamiento externo desafiante y grotesco, inventar lenguajes de ‘iniciados’, despreciar ‘a los que se alinean’ [con el Estado], es enfrentarse a una nueva identidad que se pierde en cuanto

²¹ La extracción y características de los que conforman este linaje literario tienden a resumirse en un patrón que no cambia mucho entre las singularidades y subjetividades de cada uno de ellos: descendientes o con padres de origen europeo, con familias dedicadas a la banca, a la diplomacia, al comercio, o a la explotación hacendaria, en las que las redes de alta sociedad europeizante y de influencia política son cuidadosamente cultivadas a través del matrimonio, el compadrazgo y la asociación especulativa.

algo intenta fijarla, porque la edad, la sociedad, vuelven a colocar al adolescente en el camino trillado que desprecia y repugna (4).

El desdén de Glantz hacia las novelas —y su posicionamiento crítico dentro del “campo literario” estatal— de Sainz y Agustín surge, además, de que escriben con el propósito de llegar a los lectores jóvenes y a las clases medias-bajas. Glantz los condena desde su postura positivista precisamente porque, siguiendo a Octavio Paz en “El pachuco y otros extremos”:

La rebeldía es el espejo roto antes de que se cumpla la develación. *Gazapo* y *De perfil* no son las únicas novelas que nos hablan de adolescentes, no es México el primer país donde los adolescentes, o los que empiezan a dejar de serlo, escriben este tipo de literatura planteada con una especie de código de iniciados para iniciados, literatura que el adolescente escribe para que el adolescente lea. Esa actitud cercena esa literatura de la literatura propiamente dicha. El *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa se advierte la presencia de un adolescente que se sitúa en la perspectiva crítica necesaria para trascender el clan, para ingresar como adulto en el mundo; los protagonistas de *Gazapo* de Gustavo Sainz parecen intentarlo, a veces, pero no lo logran sino en *Obsesivos días circulares* (4-5).

Es lamentable que Glantz condene una literatura “que el adolescente escribe para que el adolescente lea”, más en un país como México donde el índice de analfabetismo a finales de los años sesenta era en los centros urbanos de casi 30% (Carranza 72; Narro Robles 10). Asimismo, llama la atención que Glantz afirme con respecto a los de la Onda que es un tipo de literatura

“planteada con una especie de código de iniciados para iniciados”, cuando las mismas obras de Glantz entran dentro de un canon elitista con un público lector reducido mayoritariamente a académicos y a otros escritores con estéticas afines a las de Glantz. También es revelador el cambio de juicio de Glantz, del denuesto a *Gazapo* al reconocimiento a medias de *Obsesivos días circulares* (1969) de Gustavo Sainz. La primera novela de Sainz, *Gazapo*, publicada en 1965, narra las vicisitudes internas de un grupo de adolescentes de clase media-baja de la ciudad de México y debido a eso recibió buena acogida entre un público lector no-especializado. Según el crítico literario Sixto Rodríguez Hernández:

Aquellos tiempos de la literatura de la Onda fueron para nuestro país un periodo de intensa penetración cultural, que propició en el México de la década de los 60-70, la aparición de subculturas como los *hippies*, los *chavos de la onda*, etc., con sus atributos esenciales: la música rock, las drogas, la liberación del eros, el lenguaje violento, agresivo, plagado de anglicismos y de expresiones verbales propias de las clases populares urbanas, señaladamente de la ciudad de México (85-6).

Continuando con Rodríguez Hernández, “El diálogo de *Gazapo* con la narrativa del momento está caracterizado por el enfrentamiento, ya que rompe con las más próximas y casi siempre ineludibles maneras de novelar en México [y] con las formas canónicas del relato (Yáñez, Rulfo, Fuentes, García Ponce, etc.) sobre las cuales descansaba el edificio de la institución literaria” (87). En *Obsesivos días circulares*, la segunda novela de Sainz, el autor cabecilla de la Onda hace a un lado su planteamiento literario de rebeldía y realismo popular para intentar “complacer” a la crítica dominante mediante una propuesta más elitista manifestada a través de

la complejidad estilística y el hermetismo diegético. Si *Gazapo* es una novela para un público lector amplio, *Obsesivos días circulares* es una novela para un lector especializado muy reducido. Por ejemplo, Inke Müller afirma que:

Cuando en 1965 el joven escritor mexicano Gustavo Sainz publica su primera novela, *Gazapo*, repite lo que pocos años antes (en 1958) había logrado Carlos Fuentes con *La región más transparente*: presenta una obra cuya construcción poetológica refleja una madurez literaria que no se hubiera esperado de un escritor que se inicia en el género. La novela se convierte en un rápido éxito de venta. En 1969 aparece *Obsesivos días circulares*, la segunda novela de Sainz. Se trata de un texto que presenta muchas dificultades de lectura y no alcanza el éxito de *Gazapo* (369).

Obsesivos días circulares narra la historia de Terencio, un personaje una generación mayor a la de los adolescentes de *Gazapo*, quien trabaja como portero en una escuela de niñas. El desarrollo de la novela se concentra en la desintegración psíquica de Terencio y las prácticas voyeristas que lleva a cabo con un grupo de jóvenes que acuden a la escuela para espiar a las niñas en los vestidores de la escuela, a los que Terencio tienen acceso. *Obsesivos días circulares*, en oposición a *Gazapo* donde se externaliza el descontento con la realidad urbana de la ciudad de México, es una novela interna más cercana al decadentismo de finales del siglo XIX, cuya crítica, si la hay, es al nivel estilístico y no al nivel político-social. Gustavo Sainz reconoce este desplazamiento intelectual cuando afirma que *Gazapo* es “un reportaje vívido del sistema de vida de jóvenes de la clase media de esta ciudad de México” (Donald Shaw 139), mientras que *Obsesivos días circulares*, dice Sainz, fue escrito “casi de espaldas a la realidad, aunque por otra

parte, sin intentar para nada describir la realidad” (142). Este desplazamiento al nivel literario de Sainz puede también interpretarse a partir del término “desclasamiento” de la antropología social. Según la antropóloga social Susana Narotzky, Marx y Engels emplearon este concepto para referirse a las personas que no se identifican con los intereses de su clase social y que en situaciones extremas incluso apoyan a grupos con intereses opuestos a su propia clase. Asimismo, Narotzky afirma que el desclasamiento desplaza a las personas desclasadas de sus relaciones sociales cotidianas y los aleja de su lugar de origen, y además enfatiza “the importance of people’s dependence on capital” (57). Es imposible determinar cuáles fueron los motivos que hicieron que Gustavo Sainz desplazara sus intereses intelectuales “marginales”, de crítica a la cultura/literatura auspiciada por el Estado y las élites del país, para alinearse con los intereses “estilísticos” de las clases medias-altas o aristocráticas a las que pertenece Margo Glantz. Sin embargo, el mismo año que llegó a la imprenta *Obsesivos días circulares*, Sainz recibió la Beca de la Fundación Ford, y en 1974 recibió la Beca de la Fundación John Simon Guggenheim y el famoso premio nacional de “escritores a escritores” Xavier Villaurrutia.²²

²² Desde el año 2012, la Fundación John Simon Guggenheim ha suspendido la competencia de becas para la región de América Latina y el Caribe, precisamente por las aparentes prácticas de corrupción inherentes al proceso de selección de candidatos de la región. Las becas semestrales y anuales fluctúan entre los \$35,000 y los \$50,000 dólares (según las estadísticas de la fundación reciben alrededor de 3000 solicitudes de América Latina y el Caribe). Según la página web oficial de la fundación, en una justificación “políticamente correcta” para suspender la convocatoria para la región latinoamericana y caribeña dice que: “The John Simon Guggenheim Memorial Foundation decided to suspend its Latin American and Caribbean competition for the year 2012 [and onward] while we examine the workings and efficacy of the program”. En el caso de los becarios mexicanos, los premiados tienen cercanía comprobable con las élites políticas e intelectuales del país. El último recipiente de la beca fue Pedro Ángel Palou en 2011. Una investigación retrospectiva de la adscripción de los becarios desde 2011 hasta la década de los años treinta arroja como resultado la concomitancia en su cercanía al PRI, que son casi todos criollos e incluso de padres españoles, que en las décadas de los años ochenta, noventa y dos mil han sido galardonados coincidentemente con los premios Xavier Villaurrutia o el nacional Juan Rulfo, que pertenecen a los círculos de influencia de Octavio Paz, Carlos Fuentes, o Elena Poniatowska, o que tienen cercanía familiar o social con políticos y gobernantes del país. El Premio Xavier Villaurrutia es

También, durante mediados de los años setenta, Sainz trabajó para el Estado como asesor editorial de la Secretaría de Educación Pública, para después emigrar definitivamente como profesor universitario a Estados Unidos. Estos datos biográficos parecen apuntar hacia la cooptación —y dotación monetaria en forma de estímulos y empleo— de Gustavo Sainz por parte del Estado y la intelectualidad dominante del país con el propósito de “apagar” el fogón de su crítica hacia el Estado y el “campo literario” priistas, tal y como a Arcadio Zentella le habían apagado la pluma ochenta años antes con un puesto en las aduanas del norte del país.

La cultura “nacional” impuesta por la *intelligentsia* criolla desde mediados del siglo XX sugiere que el hito de la Revolución Mexicana no interrumpió el cauce ideológico de las corrientes conservadoras europeizantes que durante el Porfiriato se impusieron como las nacionales dominantes. Octavio Paz patentó este criollismo nacional excluyente en el *Laberinto de la soledad*: “La minoría de mexicanos que poseen consciencia de sí no constituye una clase inmóvil o cerrada. No solamente es la única activa —frente a la inercia indoespañola del resto— sino que cada día modela más al país a su imagen” (18). Glantz recicla la definición del pachuco y del “mexicano” de Paz —“incapaces de asimilar una civilización que, por lo demás, los rechaza” (20)— para “torcerle el cuello” a los jóvenes de la Onda:

Ahora los jóvenes son como esos grupos que Paz, en su intento por definir lo mexicano, describe al hablar de los pachucos y otros extremos... Si sustituimos la palabra ‘pachuco’ por la palabra ‘hippie’ o

concedido por la Secretaría de Cultura de México y la Sociedad Alfonsina Internacional, cuyo nombre rinde honor a Alfonso Reyes.

hasta por la palabra 'joven', estamos contemplando el mismo fenómeno... al joven que rechaza el sistema por principio, enfundado en su actitud de protesta, pero desorganizada, amorfa, autodestructiva (9).

A partir de lo anterior, es problemático el cambio de juicio con respecto a los “otros” jóvenes criollos de la generación del Crack, que a mediados de los años noventa brotaron dentro del “campo literario” como una supuesta voz colectiva de ruptura y rebeldía contra, según ellos, la literatura nacional dominante. Según el crítico literario Alberto Castillo Pérez, “el surgimiento del *Crack* resulta interesante a partir de que sus autores deciden publicar el *Manifiesto Crack* y se definen como grupo, fuera de esto, no hay novedad alguna en el tratamiento entre grupo literario y sociedad o en el diálogo que se establece entre los distintos actores sociales y culturales” (84). Asimismo, Castillo Pérez reconoce en el planteamiento del Crack un proyecto análogo al del grupo *Contemporáneos*, una pléyade de intelectuales, todos criollos, en su mayoría poetas, que a finales de la década de 1920 comenzaron la publicación de la revista *Contemporáneos* gracias al mecenazgo de Antonieta Rivas Mercado, hija del arquitecto criollo de familia de abolengo Antonio Rivas Mercado, cuya obra más famosa es la columna del emblemático Ángel de la Independencia de Paseo de la Reforma, en la Ciudad de México. Entre los representantes más reconocidos del grupo Contemporáneos destacan Xavier Villaurrutia, Jorge Cuesta, José Gorostiza, Salvador Novo, Gilberto Owen y Jaime Torres Bodet. Esta ansiedad de continuidad criolla/europeizante en la literatura “nacional” aparece de forma programática en *La gran novela latinoamericana* (2011) de Carlos Fuentes:

Alfonso Reyes, el mejor prosista en castellano de su tiempo, según Jorge Luis Borges, se convirtió en blanco de los nacionalistas extremos. Vivía

en el extranjero, se ocupaba de Goethe y de Mallarmé, de Homero y de Virgilio. Le daba la espalda a México... Evoco este “pasado inmediato” como antecedente de una liberación de nuestra novela, que culmina con las obras de Yáñez y Rulfo, corona de sol y sangre del México rural y revolucionario, y se abre a la vida urbana moderna con dos de mis excelentes contemporáneos, Sergio Pitol y Fernando del Paso, se despliega como liberación del lenguaje en Gustavo Sainz y en José Agustín, recupera la voz “sorjuanista” de una pléyade de mujeres (Margo Glantz, Elena Poniatowska, Ángeles Mastretta, María Luisa Puga) y ofrece caminos de novedad y extravío: Héctor Manjarrez, sin olvidar a Jorge F. Hernández, José María Espinasa y Tomás Mojarro, para culminar, contemporáneamente, en la generación autonombra “El crack” (356).

Fuentes publica su “juicio sumario” de la literatura latinoamericana en 2011, cuarenta años después del juicio de Margo Glantz sobre la Onda, y para entonces ya se había institucionalizado y cooptado la imaginación “joven” de Gustavo Sainz y José Agustín, quienes figuran en la lista de Carlos Fuentes como “liberadores de la novela” mexicana, que uno debe entender como testimonio de su cooptación/asimilación a los valores literarios priístas.

Distorsión y encubrimiento ideológicos

En *The Rhetorical Foundations of Society* (2014), Ernesto Laclau, haciendo referencia a las dinámicas internas de las proposiciones ideológicas, reconoce que las *distorsiones* ideológicas implican una interrelación inmanente entre las nociones “significado originario”, “auto-transparencia” y “cierre/cerrazón”. Laclau explica que un significado es “originario” en tanto que

no debe ir más allá de sí mismo para constituir lo que es; un andamiaje ideológico es “auto-transparente” en tanto que sus elementos constitutivos establecen relaciones de solidaridad entre sí mismos; y un significado está “cerrado” en sí mismo en tanto que el andamiaje de sus efectos está determinado sólo por su significado originario. Laclau explica que cada una de estas nociones requiere de la presencia de las otras dos para actualizar, o hacer posible, su propio significado. Sin embargo —Laclau continúa—, el “significado originario” y el “andamiaje de los efectos” sufren fracturas debido a la mediación discursiva, y estas fracturas producen opacidades que interrumpen la “auto-transparencia” (la solidaridad) de los elementos constitutivos de las ideologías. Laclau afirma que este proceso de *dislocación* producida por la mediación discursiva es constitutiva de las proposiciones ideológicas. En un giro metafísico y retórico, Laclau desplaza la noción de *dislocación* hacia el principio de *distorsión*, del que afirma que:

The notion of *distortion* involves something more than mere dislocation —namely, that a *concealment* of some sort takes place in it. Now, as we have seen, what is concealed is the ultimate dislocation of what presents itself as a close identity, and the act of concealment consists in projecting onto that identity the dimension of closure that it ultimately lacks (16).

Este “concealment”, que llamaré *encubrimiento*, es una constante en las formulaciones ideológicas en torno a la identidad nacional mexicana emitidas desde los ámbitos académicos dominantes de la “mexicanidad”. Antes de continuar, quiero explicar muy brevemente lo que asumo en este capítulo como *ámbitos académicos dominantes de la mexicanidad*.

En *La sangre y la tinta* (1999), el antropólogo Roger Bartra sugiere que los intelectuales tecnocratizados, es decir, los que llevan a cabo sus prácticas intelectuales en los campus

universitarios o en oficinas culturales —estatales o personales: este tipo de intelectual suele vestir de traje y corbata porque lleva el manto burocrático encima— “cuando se aburren de interpretar el silencio y sienten nostalgia por las batallas románticas, tienen recursos a la mano para estimular la flácida musculatura de la crítica” (45). Estos recursos, según Bartra, son como “un enjambre de circuitos [que] los conecta virtualmente con la realidad planetaria: correo electrónico, cientos de dispositivos con información digitalizada, transmisión facsimilar, fotocopadoras y demás artefactos emanados de la revolución tecnológica” (45). Para Bartra, el intelectual mexicano contemporáneo, en el sentido amplio de la expresión, tiene una tendencia a experimentar la inminencia de su muerte o extinción. No es mi propósito debatir en torno a si esta mórbida experiencia intelectual es metafórica o más o menos real. Tomo el caso de Bartra, intelectual “orgánico” y académico de la mexicanidad, porque en su discurso “post-mexicano” —mediación que produce el *dislocamiento* señalado por Laclau— hay un *encubrimiento* coyuntural que es en realidad un entramado de *encubrimientos* intelectuales con respecto a la representación del “mexicano”. A continuación trazo algunas de las trayectorias que esta representación ha seguido en los discursos intelectuales criollos.

Límites ontológicos e intelectuales del *mexicano*: ¿ser o no ser?

Comienzo con el fundador del ensimismado y clasicista Ateneo de la Juventud Mexicana, el pensador cristiano Antonio Caso, para quien “el problema de México” reside en la ideología laica destructora que se constituyó como la dominante desde la emisión de la Carta Magna de 1857 (*El problema de México* 55-6). Antonio Caso, influido por su devoción cristiana, transmite a la prole intelectual ateneísta que “la más urgente de las enseñanzas, entre nosotros, es predicar el olvido de las ofensas y el amor al prójimo. El problema social de México, como el de todas

partes, es una cuestión moral” (59). En los capítulos anteriores, con énfasis en el capítulo dedicado a la novela *Perico* (1885) de Arcadio Zentella, presento el problema social de México como un “problema” económico e intelectual regulado por las colectividades criollas, cuya moralidad, si acaso cabe recuperar la premisa de Caso, parte de presupuestos coloniales que han impuesto limitaciones identitarias a las colectividades subalternas —grupos indígenas, afroamericanos/pardos y mestizos— que desde la colonia han conformado la mayoría de la población “nacional”. El *mexicano* para Antonio Caso es sólo el criollo, un ser político atribulado, inmerso en una devoción monacal que hacia principios del siglo XX aún sufre el laicismo estatista institucionalizado a través de la Constitución de 1857. Asimismo, en Caso hay una abierta melancolía por el antiguo orden evangelizador cuyo propósito en este “nuevo mundo” fue curar las heridas espirituales infligidas a los seres humanos que habitaban “nuestro continente” antes de la Conquista. Desde el marco histórico e intelectual de Caso, los grupos “conquistados” por los españoles son “aborígenes del Anáhuac” (12). Y añade, a través de un discurso que busca una supuesta eudemonía nacional a partir de la dicotomía decimonónica civilización/barbarie:

La primera ideología constructora de la patria mexicana fue el catolicismo. Y tan completa y ejemplar fue su victoria —dadas las condiciones irrefragables de la Conquista—, que, hoy todavía, en la mente brumosa de los indios, la Iglesia impera convertida en idolatría casi pagana, pero con inalterable firmeza... así sobre los restos de la heroica Tenoxtitlán como en las catacumbas romanas, evangelizó, civilizó, curó las heridas de los oprimidos (53-4).

Paganos y con una consciencia brumosa, las colectividades indígenas son para Antonio Caso un problema nacional que sólo puede ser resuelto a partir del amor, es decir, de la caridad y el paternalismo criollos. Este es uno de los primeros límites impuestos por la imaginación criolla a la “identidad mexicana”, a saber, que la identidad nacional asume la vida de los millones de grupos indígenas que habitan México como un problema moral y cultural cuya única resolución es la erradicación/asimilación. Para Antonio Caso, las colectividades indígenas no pueden formar parte de la nación criollo-colonial que las ideologías liberales —fuertemente anticlericales— del siglo XIX han destruido. Caso, en *La comunidad indígena* (1971), intenta definir lo “indio”, como si su privilegio intelectual fuera suficiente para dotarlo de la capacidad humana de definir una colectividad que él asume como problemática. No es extraño entonces que sus conclusiones sean las siguientes:

Por hablar una lengua que no es la lengua nacional, por vivir aislado de los centros de población, por su atraso tecnológico, está colocado en una situación de inferioridad social frente a otros grupos que integran la nación; y entonces el indígena, al ponerse en contacto con estos grupos, será explotado y aniquilado, puesto que la ley que debió protegerlo, se limitó a considerarlo igual a aquellos otros que están mejor armados en la lucha social y económica. En cambio el indígena en la comunidad es una fuerza; si individualmente no puede luchar, formando parte de una comunidad, sí puede hacerlo y la historia así lo demuestra (83).

En suma, para Antonio Caso la identidad nacional es una fuerza en oposición a lo “indígena”, un contraste histórico entre el individualismo nacional y la organización comunitaria indígena. En

esta formulación ideológico-nacionalista, el *encubrimiento* reside en la proposición pasiva de que lo “indígena” sólo puede formar parte de lo nacional una vez que se aniquile su “significado originario”, o, en otras palabras, para Antonio Caso la identidad mexicana es criolla e individualista, aniquiladora y explotadora, porque su “principio originario” es el orden y la mentalidad coloniales. La propuesta de Caso es desafortunada desde la elección de su objeto de observación; en lugar de meditar en torno a la definición de lo “indígena”, Caso habría podido meditar en torno a las estrategias sociales y económicas —y no sólo las culturales— que dentro de las colectividades criollas e incluso mestizas se llevan a cabo con el propósito de aniquilar y explotar a las colectividades indígenas mexicanas. Tal empresa reflexiva hubiera llevado a Caso hacia la autocritica y a la plena observación del grupo intelectual privilegiado al que pertenecía. El discurso moralizante de Caso habría sido más útil —y trascendente— para las élites intelectuales ateneístas si, en lugar de clamar por el amor y la caridad hacia el prójimo indígena, hubiera aplicado sus enseñanzas moralizantes hacia el grupo de poder al que pertenecía, educando a las élites intelectuales en la utópica misión de decolonizar su pensamiento y autocriticar los “significados originarios” paternalistas y condescendientes de los que partían sus disquisiciones “nacionales”. Si de algo ha adolecido la *intelligentsia* mexicana hasta nuestros días, es precisamente de la capacidad autocritica, del despojo sistemático de su vanidad intelectual para reconocer, primero, que sus privilegios intelectuales históricos tienen un cariz colonial (racista y clasista) que lleva a esta privilegiada *intelligentsia* a formular de forma continua ideologemas excluyentes cuya síntesis al nivel nacional es la segregación y el acaparamiento de la circulación del poder intelectual.

Si para Antonio Caso lo “indígena” es un problema imposible de resolver, la siguiente generación de pensadores de lo mexicano, encabezados por Samuel Ramos, ni siquiera

contemplará “lo indígena” como parte constitutiva de la identidad nacional. En *El perfil del hombre y la cultura en México* (1928), Ramos desplaza el “problema nacional” hacia el llamado *pelado*, es decir, hacia los “márgenes” de la ciudad. De esta manera, un nuevo *encubrimiento* —a saber el de la preeminencia criolla y el principio de clase— aparece en el centro del debate de la identidad nacional urbana. Ramos sugiere que la educación nacional debe corregir “ciertos vicios de carácter mexicano” (158), y agrega que:

No se puede negar el hecho de que en México es débil el espíritu de cooperación y la disciplina a la colectividad [que Antonio Caso reconoce en las colectividades indígenas]. En conjunto, nuestra vida tiende a la dispersión y a la anarquía con menoscabo de la solidaridad social. La introversión que provoca el sentimiento de inferioridad, por fuerza obliga a desatender al mundo exterior y debilita el sentido de lo real. El individuo afectado por el complejo de inferioridad es un inadaptado a su mundo, porque existe una inadaptación dentro de sí mismo, un desajuste de sus funciones psíquicas que desequilibran la conciencia. Es por lo general un individuo cuyas ambiciones son desproporcionadas a sus capacidades; hay un déficit del poder con respecto al querer (159).

Samuel Ramos, a diferencia de Antonio Caso, se desplaza del enfoque moral al enfoque psicológico, puesto que su definición identitaria nacional se sustenta en el “análisis” de la psique del “mexicano”. El *sentimiento de inferioridad* que Ramos reconoce en el “individuo nacional” se exagera, según Ramos, en la figura del “pelado”, a quien Ramos define de la siguiente forma:

Su nombre lo define con mucha exactitud. Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más mínimos resortes. El ‘pelado’ pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el deshecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo (119).

Lo único cierto de esta afirmación es que estas colectividades de “pelados” han sido segregadas de forma sistemática dentro del orden urbano criollo. De forma análoga al posicionamiento metodológico de Linda Tuhiwai Smith en *Decolonizing Methodologies* (1999), quien afirma que su estudio “is written by someone who grew up within indigenous communities where stories about research and particularly about researchers were intertwined with stories about all other forms of colonization and injustice” (3), yo crecí en una comunidad de “pelados” —en el llamado “barrio de Tepito” de la Ciudad de México— y esta experiencia vital y formativa me permite reconocer que dentro de las comunidades de “pelados” —yo uno de ellos, aunque prefiero emplear el término más complejo y humano de *clases trabajadoras urbanas sin acceso al orden letrado de la ciudad*— las cualidades intelectuales son recibidas como formas institucionalizadas de segregación e invalidación ontológica. En el caso específico de la Ciudad de México, en términos generales un “pelado” es definido con base en cualidades superficiales cuyo trasfondo es su posicionamiento en la escala económica y sus oportunidades de acceso a la alta cultura acuñada por las élites criollas. La propuesta de Ramos de definir la identidad mexicana con base en el análisis “psicológico” de un tipo “nacional” como el “pelado”, me parece desafortunada porque, primero, como ocurre con Antonio Caso, sus privilegios económicos e intelectuales no le permitieron sociabilizar con el “pelado” que sustenta sus formulaciones “nacionales”. Ramos observa desde fuera, con los ojos del antropólogo

colonialista que en su afán de contribuir al conocimiento de la “humanidad”, descalifica a una colectividad entera de clase trabajadora, y, de esta manera, *encubre* el propósito clasista de su formulación. Las meditaciones de Ramos, de la misma forma que las de Caso, habrían sido más trascendentales si acaso hubiera concentrado su capacidad crítica en un objeto, un tipo “mexicano”, cuyo conocimiento partiera de su proximidad vital e intelectual. Incluso, me atrevo a corregir la dirección de la formulación psicoanalítica de Ramos hacia el tipo que él mismo personifica, es decir, el intelectual criollo. Cuando Ramos afirma que el mexicano con *sentimiento de inferioridad* es “por lo general un individuo cuyas ambiciones son desproporcionadas a sus capacidades; hay un déficit del poder con respecto al querer”, me parece más pertinente apuntar esta proposición axiológica y volitiva hacia el intelectual criollo que domina las instituciones culturales. En su afán de erigirse en portavoces nacionales de la cultura, el tipo intelectual encarnado en figuras criollas, como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas, Octavio Paz, Juan Villoro, Roger Bartra y los miembros más mediáticos de la llamada “generación del Crack”, por nombrar unos cuantos nombres, en este afán de preeminencia afianzada en sus privilegios históricos, estos intelectuales —muchos de ellos también *litteratos*— manifiestan su *sentimiento de inferioridad* ante sus “orígenes” europeos a través de la negación y la ansiedad de negación de lo mayoritariamente *mexicano* en términos estadísticos e incluso culturales. México no es sólo una ciudad, o un puñado de ciudades, muy al pesar del rencor y del resentimiento que las élites intelectuales/culturales del país guardan en contra del estado de anti-modernidad o *modernidad sui generis* en el que viven la gran mayoría de los habitantes de México. Un enfoque cuantitativo de la realidad socioeconómica de México demostraría que la población intelectual y criolla nacional es menos que ínfima en comparación a la suma de los millones de niños —no-criollos— que viven en condiciones de pobreza y los

millones de personas que viven en las calles; según los estudios y censos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), poco más de 50 millones de personas menores de 17 años viven en condiciones de pobreza y 10 millones de personas no tienen un techo donde dormir (Informe 2012, CONEVAL). Si contrastamos esta realidad nacional trascendental con el enfoque crítico de Ramos con respecto a la cultura criolla mexicana, el resultado será una postura neocolonial (un *encubrimiento* más) que tiende hacia la ansiedad criolla, eurocéntrica, de fundir lo nacional-mexicano con lo supuestamente “universal”. Ramos, a este respecto, sugiere:

Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera... Este criollismo es pronunciado, sobre todo en los centros provincianos, menos propensos a desnaturalizarse con las modas extranjeras. Sobre este *humus* de cultura genérica ha crecido una forma de selección, criolla también, que se ha realizado en una minoría de individualidades. Por modestas que resultaran dentro de la escala universal de valores, debemos reconocer que aquéllas representan nuestra única tradición de alta cultura. El mérito de algunos de estos hombres recae más bien en la persona misma que en su obra (129).

Si el efecto colateral de encumbrar a la “universalidad” a una minoría de individualidades es la segregación y el empobrecimiento del grueso de la población nacional, el proyecto nacional-criollo con aspiraciones de universalidad no puede ser considerado de alcance “nacional”, como

por ejemplo Ignacio Sánchez Prado sugiere, con respecto a la formación de un campo literario criollo autónomo, en *Naciones intelectuales*.

Un *encubrimiento* más, siguiendo con la proposición de Ernesto Laclau, se encuentra en el excesivamente conocido y mencionado *Laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz. Hay demasiados estudios al respecto, e incluso hay quien, como Sánchez Prado, ha manifestado cansancio por la preeminencia o la centralidad crítica de *El laberinto de la soledad* con respecto a los enfoques sobre la cultura mexicana del siglo XX (*Naciones intelectuales* 239-48). Aquí me interesa señalar sólo un aspecto que, me parece, ha pasado inadvertido a los estudiosos de la obra paciana, en gran medida debido a que las colectividades emigradas a Estados Unidos, es decir, las comunidades chicanas e inmigrantes a las que Octavio Paz asigna el apelativo de “pachucos” (de forma semejante a lo que hace Samuel Ramos con el “pelado”) no han sido reclamadas por la *intelligentsia* mexicana como colectividades constitutivas de la nación mexicana. Paz se posiciona como agente observador privilegiado, acaso condescendiente antropólogo estudiando a una otredad que mira como menos civilizada, y afirma que “al iniciar mi vida en los Estados Unidos residí algún tiempo en Los Ángeles, ciudad habitada por más de un millón de personas de origen mexicano” (18). De entrada, parece inverosímil que un intelectual tan orgulloso de su clase y de sus orígenes españoles²³ como Octavio Paz haya establecido relaciones de convivencia con las colectividades chicanas cuya psique y ser desmenuza en las páginas siguientes de su ensayo. Paz afirma:

²³ En una entrevista grabada en 1977 con el conocido entrevistador español de escritores Joaquín Soler Serrano, ante la introducción de Soler Serrano que posiciona a Paz como un “escritor mejicano”, el futuro nobel criollo-mexicano reacciona con ligera desazón y corrige: “Mi madre es de origen andaluz... mi primer contacto con España fue a través de los cantos populares de mi madre, y no sólo cantaba canciones andaluzas, sino también canciones populares de campesinos de Asturias...”.

A primera vista sorprende al viajero —además de la pureza del cielo y de la fealdad de las dispersas y ostentosas construcciones— la atmósfera vagamente mexicana de la ciudad, imposible de apresar con palabras o conceptos. Esta mexicanidad —gusto por los adornos, descuido y fausto, negligencia, pasión y reserva— flota en el aire... Algo semejante ocurre con los mexicanos que uno encuentra en la calle. Aunque tengan muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos (18-9).

Las nociones de origen y autenticidad, en la mediación discursiva de Paz, disuelven la transparencia de los valores *encubiertos* en la prosa poética y mistificadora del nobel mexicano. ¿A qué se debe la supuesta “vergüenza de su origen” de los mexicanos que Octavio Paz dice encontrar en la calle? ¿Es posible que Octavio Paz haya platicado con los inmigrantes mexicanos que encontró por las calles de Los Ángeles? Paz continúa sus *meditaciones* en torno a estos “seres” y afirma, con voz de oráculo autocomplaciente, que:

Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros. Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar el *pachuco*. Como es sabido, los pachucos son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del

sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje (19).

Las semejanzas entre los “significados originarios” con respecto a “lo indígena” de Antonio Caso, el “pelado” de Samuel Ramos y el “pachuco” de Octavio Paz arrojan opacidades y denuestos en contra de los mexicanos de carne y hueso que conforman el grueso de la población “nacional” explotada, es decir, la suma de las colectividades indígenas, las colectividades mestizas y las colectividades chicanas e inmigrantes (de marcada constitución étnica indígena y mestiza) que se desplazan hacia el Norte debido al empobrecimiento sistémico que múltiples políticas económicas han producido en territorio mexicano, como, por ejemplo, el Programa Bracero firmado en 1942 por los gobiernos de México y Estados Unidos (presididos por Manuel Ávila Camacho y Franklin D. Roosevelt), que oficializó la migración temporal de campesinos a Estados Unidos —esclavizados durante el Porfiriato en las haciendas del país y usados como carne de cañón durante la Revolución Mexicana— para que llevaran a cabo las faenas más arduas en las plantaciones de algodón y betabel, en las minas, y en la construcción de carreteras y en la industria ferroviaria de Estados Unidos (García Cantú 216). Esta diáspora de mexicanas y mexicanos hacia Estados Unidos es el germen de lo que en la actualidad es denominado “el problema de la inmigración mexicana en Estados Unidos”, problema que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) exacerbó aún más en 1994 y que le dio el último empujón al Ejército de Liberación Nacional (EZLN) de Chiapas para levantarse en armas contra el gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

La mediación discursiva de Antonio Caso, Samuel Ramos y Octavio Paz descalifica a estas colectividades como “paganos, incivilizados, sin espíritu, intelectualmente primitivos, cínicos, deshechos humanos, sin razón, violentos, sanguinarios, avergonzados de su origen”,

etcétera, por mencionar algunas *dislocaciones* metafísicas que estos pensadores asignan al *mexicano* en el que —debido a su linaje *criollo* y altura *intelectual*— no se reconocen. Pero en esta vehemente, racista y clasista descalificación subyace el profundo *encubrimiento* de una razón criolla afianzada en un *sentimiento de superioridad* nacional deshumanizador, cuya teleología nacional —si cabe llamar *nacional* a un proyecto intelectual de minorías fundado precisamente en la exclusión nacional— reside en la reivindicación histórica del principio del derecho colonial-criollo para señalar los puntos de arranque y los puertos de llegada de los procesos políticos, económicos y culturales en México. En el último capítulo de esta tesis, más que analizar o intentar apresar con las tenazas académicas el *ser del inmigrante*, propongo una reflexión en la que diseño una trayectoria migratoria afianzada en la experiencia vital, más que en la fabulación metafísica, que sugiere un camino subalternista hacia la construcción de una identidad mexicana trans-nacional.

En este espíritu *post*, debo también señalar el *encubrimiento* implícito en el proyecto post-nacional que Roger Bartra ha llamado condición postmexicana (que de manera indirecta encuentra resonancia con el planteamiento que Pedro Ángel Palou sugiere en *El fracaso del mestizo*). En *La jaula de la melancolía* (1987), *La sangre y la tinta* (1999) y *Anatomía del mexicano* (2002), Rober Bartra continúa la tradición ensayística, con matices sociológicos, de los pensadores canónicos que he mencionado más arriba. Sin embargo, el punto de partida de la “condición postmexicana” de Bartra es la aparente decadencia, en términos de gobernabilidad, que el Estado mexicano ha experimentado desde principios de los años ochenta, es decir, desde la re-configuración estatal con base en medidas neoliberales. Grosso modo, la irrupción neoliberal en México marcó la transición de un modelo económico industrializador hacia un modelo de apertura al mercado y al capital internacionales, profundamente mediado por Estados

Unidos a través de *sus* agencias de “desarrollo” como el Fondo Monetario Internacional (FMI). Dentro del marco económico nacional, a mediados del siglo XX el mexicano-criollo cobró “consciencia nacional” de las promesas de la industrialización. No es casual que un texto tan ideológico y forjador de tropos “nacionales” como *El laberinto de la soledad* haya sido publicado precisamente a mediados de siglo. Los modelos identitarios de crisis “nacional” apuntalados por Bartra (*condición postmexicana*) y Palou (*fracaso del mestizo*) surgen como antítesis de los procesos culturales —condicionados por las políticas económicas del país y la profundización simbólica de la influencia de las élites criollas nacionales— que definieron al *mexicano* como un “ser mestizo” objeto/receptor de los discursos oficiales, procedentes tanto de las élites políticas como de las élites culturales. Ambos autores, Bartra y Palou, privilegian los discursos intelectuales y culturales —ensayo literario, literatura, cine— para, según ellos, dismantelar el fracaso democratizador del Estado mexicano, fracaso o condición *post* cuyos efectos en la esfera pública son la presunta muerte/silenciamiento del *intelectual* —forjador de ideologemas en torno al *mexicano* — y el vaciado de los contenidos implícitos en los estereotipos del *mexicano* forjados por la *intelligentsia* criolla, cuyo propósito, según Bartra y Palou, era diseñar un objeto identitario nacional que validara los proyectos nacionalistas estatales. En el caso de Bartra, el sociólogo catalán-mexicano afirma que:

Por lo que se refiere a México, estoy convencido de que estamos frente al problema de construir formas postnacionales de identidad, para usar la fórmula de Jürgen Habermas. En este sentido, creo que podemos hablar de una condición postmexicana, no sólo porque la era del TLC nos sumerge en la llamada “globalización”, sino principalmente porque la crisis del sistema político ha puesto fin a las formas específicamente

“mexicanas” de legitimación e identidad... La “occidentalización” y, en el caso mexicano, la “norteamericanización” son un efecto importante inducido desde el exterior pero derivado de la gran quiebra interior de un complejo sistema de legitimación y consenso (306).

Este impulso —ansiedad— de inducir una condición postmexicana a partir de “la quiebra interior” del complejo estatal mexicano, ya estaba presente en *La jaula de la melancolía*. En este estudio de los tipos hegemónicos del mexicano, muy coherente con la tradición ensayística de Octavio Paz, Bartra propone que el agotamiento de las definiciones hegemónicas que han intentado apresar al *mexicano* en estereotipos nacionales ha conducido al intelectual criollo-mexicano al interior de una jaula condicionada por la melancolía. Bartra hace referencia a un revelador artículo de Carlos Monsiváis, “De algunos problemas del término ‘cultura nacional’ en México” (1985), donde Monsiváis señala que “la cultura nacional dominada —de clases subalternas— es vulgar, reaccionaria, fatalista, degradada, primitiva, autocomplaciente, informe, resentida, caótica, feroz, rijosa, represiva, patéticamente resignada, irreverente, gozosamente obscena, supersticiosa y machista” (*La jaula* 53). Monsiváis, según Bartra, pese a dismantelar y descalificar esta “cultura nacional subalterna”, reconoce que se trata de una cultura vital que resiste la opresión de la cultura hegemónica. Sin embargo, y aunque Bartra no lo reconoce, esta “opresión” hegemónica es más bien una acumulación sistémica de estrategias de sociabilidad, estrategias intelectuales de exclusión social y, aún más, una suma multimodal de estrategias monopolizadoras de los discursos “hegemónicos”. Si algo rescata Bartra con respecto a esta “cultura subalterna” sin cabida autónoma en los discursos oficiales, es el principio de diferencia, o, en otras palabras, la cualidad originaria de estas colectividades subalternas mexicanas que las élites intelectuales desconocen simplemente porque su experiencia vital-intelectual ha

transcurrido en el interior de su *jaula de la melancolía*, o, en términos menos retóricos y alejados de la tradición paciana, dentro de los límites de sus privilegios intelectuales criollos. Bartra, no obstante, descubre la *dislocación* que subyace en la tenaza intelectual con respecto a la realidad subalterna mexicana que el criollo ha intentado definir hasta el punto fulminante de la *melancolía*:

Pero es preciso destacar el hecho de que hay un abismo entre la vida de un *pelado* de Tepito y el modelo que el cine, la televisión, la literatura o la filosofía le proponen a la sociedad como punto de referencia. La situación aumenta de complejidad debido a que los medios masivos de comunicación reciclan los estereotipos populares fabricados por la cultura hegemónica; de manera que, a su vez, ejercen una influencia en el modo de vida de las clases populares (74).

No me interesa abundar en las posibilidades de la *razón creativa*, lejos de la pasividad, con que estos contenidos mediáticos basados en supuestos moldes populares son *re-articulados* por sus audiencias subalternas. Por el contrario, me parece pertinente resaltar el *encubrimiento* subyacente en la propuesta *postmexicanista* de Bartra. No olvidemos que el origen de Bartra es catalán y que sus padres llegaron a México como exiliados de la Guerra Civil española. Como fue el caso de José Gaos, Bartra es un transterrado, un “criollo nuevo”, cuya experiencia vital y socioeconómica estuvo condicionada por la cultura peninsular/catalana de sus padres y de la corte de exiliados españoles que orbitaron a su alrededor. El llamado de Bartra, afianzado en la supuesta melancolía del intelectual criollo, encubre un proyecto nacional criollista que requiere “nuevos” enfoques para apresar el objeto de estudio que legitima su *superioridad nacional*, es

decir, a los “mexicanos” sujetos de la razón estatal criolla que ha dominado la política mexicana moderna y que fue exacerbada durante el período postrevolucionario a través de la institucionalidad y el dogmatismo criollo del PRI. Bartra, criollo él mismo, educado en la Sorbona, “ciudadano del mundo” y cosmopolita como los intelectuales hegemónicos criollo-mexicanos, intuye en la melancolía una vitalidad re-generativa dentro de un orden estatal post-mexicano. Bartra, en su afán de posicionar lo criollo —es decir el corazón del Estado mexicano— en el centro de sus reflexiones, descalifica las capacidades teleológicas e intelectuales del mestizo por antonomasia —el “pelado”— con el fin de declarar que el mestizo mexicano es un ser controlable al que no se debe temer en el campo intelectual. Y, según Bartra, este campo intelectual —campo literario en las *Naciones intelectuales* de Sánchez Prado— es donde se llevan a cabo las decisiones trascendentales dentro del orbe cultural reproductor de la razón criollista del Estado mexicano. Bartra afirma con elocuencia: “Debemos entrever la presencia, en el *pelado*, de un espíritu atravesado por emociones, impulsos, quebrantos y excitaciones. Así, cuando este espíritu es interrogado sobre el sentido del ser mexicano, la respuesta es evidente: el mexicano [mestizo] no tiene sentido... pero tiene sentimientos” (*La jaula* 79). En oposición, y contraste, con los sentimientos del pelado debemos asumir la *razón intelectual* del criollo, un ser, me parece, también “atravesado por emociones, impulsos, quebrantos [coloniales] y excitaciones [influidas por su sentimiento de superioridad ante lo *mexicano*]”. A partir de lo anterior, y para redirigir el ideologema de Bartra hacia su autor, el criollo tampoco tiene sentido, y sí muchos sentimientos de colonialidad, de superioridad eugenésica e intelectual y de ansiedad cosmopolita dentro de un país como México donde la realidad apremia lo contrario, es decir, el reconocimiento de las historias de la tierra y las colectividades que la habitan.

Entre los *criollos intelectuales* que asumirán el llamado *postmexicanista* de Bartra, Pedro Ángel Palou es un caso paradigmático porque en su actuación intelectual se confunden ansiedades culturales y políticas de diversa índole. No sólo es miembro de la llamada generación del Crack —cuyos tres exponentes más mediáticos y neoliberales son criollos: Jorge Volpi, Ignacio Padilla y Palou mismo—, sino que su cosmopolitismo ha llevado a Palou a formular una tesis en torno al *post-mexicano* desde su experiencia vital de académico en Estados Unidos. Esta instancia del académico criollo-mexicano en Estados Unidos permite *antropologizar* y estudiar las estrategias de sociabilidad intelectual *post-mexicana* que tienen el propósito de re-situar la primacía criolla dentro del orden cultural transnacional mexicano. Asimismo, puesto que mi horizonte personal de expectativas parte —o quiere partir— desde el “interior” periférico/subalterno del *mexicanismo* cultivado en la academia estadounidense, gran parte de mi crítica al intelectual hegemónico criollo-mexicano se sitúa en el contexto de la academia *mexicanista* en Estados Unidos. El propósito de este posicionamiento es desvelar, y comprender, las estrategias intelectuales/académicas que hacen posible la formación de grupos de poder y la circulación hegemónica del conocimiento en torno a *lo mexicano*.

El fracaso del mestizo (2014) parte de una dislocación que encubre la finalidad de este texto ensayístico.²⁴ La premisa del ensayo —una *dislocación* ideológica más— se lee de la siguiente manera: “Este es un libro de teoría cultural y política que se interroga sobre la construcción, el auge y la caída del Estado mexicano moderno. La hace a través de dos prácticas materiales de la cultura: la literatura y el cine, y no desde el discurso político o el cuestionamiento de sus instituciones democráticas” (13). Es posible que el lector descentrado, o poco enterado, de los debates culturales y políticos dentro de la esfera pública mexicana no

²⁴ El texto adolece de una bibliografía global al final del cuerpo del texto, lo que hace dificultoso el rastreo de las fuentes intelectuales del autor.

reconozca, a primera vista, el ideologema partidista que inicia la “obertura” de *El fracaso del mestizo* —así llama Palou a su introducción: “La patria del mestizo (obertura)”. Me inquieta que, pese a la corrección de Bartra con respecto a las limitaciones de los medios masivos (incluyendo el cine) para articular un discurso fuera del orden dominante/hegemónico, Palou opte por el cine y la literatura para indagar en torno “al fracaso del mito genial del mestizo... utopía ideológica” (13). En este posicionamiento intelectual y político, es decir en la elección razonada de su objeto de estudio, Palou renuncia a cuestionar las “instituciones democráticas” criollas emanadas del Estado mexicano. Durante las últimas décadas, las “instituciones democráticas” que Palou soslaya en sus meditaciones han experimentado una profunda crisis de legitimidad debido a las cada vez más comunes, e impunes, revelaciones de corrupción de los funcionarios públicos, incluidos gobernadores, congresistas, funcionarios de instituciones culturales y hasta al mismo presidente de la república mexicana y a la Primera Dama, es decir, el priísta Enrique Peña Nieto y la ex actriz de telenovelas de Televisa Angélica Rivera (ambos criollos). Llamar “instituciones democráticas” a un sistema cimentado en los valores corruptos y criollos del PRI tiene una doble función en la alusión de Palou: 1) legitima un sistema político corrupto y 2) desvía, como había sido común entre los intelectuales criollos desde el siglo XIX, los problemas nacionales —de orden político y económico— hacia los discursos culturales y no hacia la intrincada red de intereses económicos y políticos que han *de-*formado tanto el sistema gubernamental mexicano como el organigrama de los promotores culturales hegemónicos. El estudio de Palou articula la agonía intelectual que Roger Bartra reconoce en el ámbito intelectual mexicano, una agonía que sólo refuerza la centralidad del poder cultural criollo en México, pese a que de forma progresiva los discursos de estas élites criollas son emitidos desde la comodidad del “primer mundo”.

El “mestizo” de Palou es una sucesión de metamorfosis discursivas —y Palou busca ser

quien sintetice estas metamorfosis con el propósito de hacer “fracasar” al mestizo, suma total de las metamorfosis del *mexicano*—, y, en oposición a Bartra con respecto al principio de diferencia, Palou homogeniza su objeto de estudio, fundiendo en una sola categoría al “indio” suburbano de Antonio Caso y al “pelado” urbano de Samuel Ramos:

Ese *terrígena*, ese habitante de la Tierra, habría de convertirse en el sujeto de la interpelación de todos los discursos políticos, en la *persona* del proyecto político de la entonces inminente revolución. Para hacerlo persona, sin embargo, habría necesidad de desterritorializarlo, sacarlo de su tierra, hacerlo urbano, y mediante el recurso de la raza, desacralizarlo, neutralizándolo. Al convertirlo en *mestizo* se le borraría lo indio; al hacerlo habitante de la ciudad moderna se le sacaría del atraso (*El fracaso* 14).

El estudio de Palou enmarca la formulación identitaria y racial del *mestizaje* como una categoría que anula la diferencia y que sugiere, en sustitución, una igualdad nacional que, en el terreno simbólico, legitima el proyecto modernizador del Estado mexicano, cuyo cuerpo y constitución *intelectual* descansa en el principio de la superioridad criolla. Palou imagina descubrir el hilo negro al sugerir que el *mestizo*, entendido como sujeto nacional privilegiado del PRI, es una categoría catalizadora de imaginaciones y ansiedades criollas; sin embargo, una de las más notorias lagunas de *El fracaso del mestizo* radica en su imposibilidad de articular la teleología económica y política detrás de la construcción de la máscara del mestizo. Palou continúa, como ocurre con Caso, Ramos y Paz —entre otros—, en el territorio de las imaginaciones criollas en torno a una *otredad* nacional que desconocen pero que insisten en desmenuzar bajo el lente

intelectual de sus limitaciones neocoloniales. Este *colonialismo interno* de Palou, como es de esperarse, sugiere que el *mestizo* es un ser rencoroso debido a que no ha recibido plenamente la promesa de la modernidad. Asimismo, Palou afirma con tono mesiánico, de forma contradictoria a la metodología de su estudio, que:

No hemos desarrollado una forma de pensar el Estado mexicano, hasta hoy, fuera de las categorías que ese mismo Estado ha producido para reproducirse. Por eso me parece necesario avanzar en el estudio de las biopolíticas del mestizaje mexicano vistas desde las praxis sociales, entendidas como efectiva sociodicea. Porque no entendemos la cultura sino como resultado de las tensiones existentes en el campo de poder... Lo que podemos comprobar al analizar el cine mexicano del siglo XX, en contraste con las novelas centrales de nuestra narrativa fundacional, son los cambios en los modos de percepción de la realidad y en la construcción social de la realidad misma (29-30).

Estoy de acuerdo con Palou respecto a las limitaciones de la “narrativa fundacional” para proveernos de imaginaciones que nos permitan acercarnos a la realidad social mexicana más allá del privilegio intelectual, cuyas interpretaciones sociales son parciales y están alentadas por la *dislexia social* y la distancia socioeconómica. Sin embargo, Palou parece proponer una nueva metamorfosis que sitúa al Estado mexicano neoliberal, también criollo, como el emisor privilegiado. El desplazamiento de *la ciudad letrada* a una *ciudad de homo videns* (tomando prestado el término del politólogo italiano Giovanni Sartori) no esclarece, como Palou sugiere, los procesos humanos y sociales que determinan la circulación del poder al interior de la

sociedad y la cultura mexicanas. Aún más, la industria cinematográfica mexicana responde de forma todavía más directa a los intereses políticos y económicas de una reducida clase criolla, cuya evidencia humana más visible es el pequeño corpus de directores “nacionales” cada vez más emparentados con la industria neoliberal estadounidense, como es el caso de los famosos “tres amigos” criollos: Alfonso Cuarón, Guillermo del Toro y Alejandro González Iñárritu. En este desplazamiento efectuado por Palou de la hegemonía letrada a la hegemonía cinematográfica hay otro *encubrimiento*, una nostalgia o una melancolía, o un rencor/resentimiento bicéfalo por parte del criollo en contra de la enclenque movilidad social y cultural del *mestizo*: “La tarea esencial sigue siendo deshacer la mexicanidad, liberarnos de la identidad hegemónica y del *tipo* construido por ella, el mestizo” (37). En este llamado a la “tarea esencial” de deshacer la *mexicanidad*, Palou anuncia que la verdadera fuerza redentora “nacional” es el mercado —y la circulación de capital— y no las colectividades marginadas por la modernidad mexicana criolla (36).

El proyecto de Palou de “deshacer la mexicanidad” es también un proyecto nacionalista, aunque encubierto detrás de la máscara del progreso —encarnado en la promesa democratizadora del cine. La arenga intelectual de Palou emerge como un discurso siniestro sin consciencia de su propio horizonte de expectativas. *El fracaso del mestizo* es profundamente problemático y sintomático de una *razón criolla* incapaz de ejercer la autocrítica como una forma de re-establecer o re-proponer la legitimidad del discurso intelectual en México. Palou es originario del estado de Puebla, donde ha ejercido la dirección del Ministerio de Cultura durante el régimen priísta en Puebla que, al igual que al nivel federal, gobernó de forma ininterrumpida el estado de Puebla durante casi todo el siglo XX. Uno se pregunta si es de esta experiencia que surge la renuncia de Palou a criticar las instituciones democráticas de México. Si tomamos en cuenta que

Puebla es uno de los estados más pobres y desiguales de México,²⁵ donde una minoría criolla de “buenas familias” y unos cuantos extranjeros acaparan la riqueza y el patrimonio cultural de la región, es inevitable leer la producción de Palou sin proponer una crítica al sistema priísta que sustenta la hegemonía cultural de unas muy pocas familias en Puebla. El fracaso del criollo-mexicano reside en que no se da cuenta de que no se da cuenta, o, en otras palabras, la *razón criolla* que ha dominado los discursos políticos y culturales en México ha distinguido de forma sistemática la diferencia entre:

el nosotros/criollo/español/civilizado/cultural/hegemónico

y el

ellos/mexicanos/indígena/pelado/mestizo/violento/subalterno.

²⁵ De acuerdo a los indicadores de pobreza del CONEVAL, en 2014 el 84% de la población poblana vivía en condiciones de pobreza.

CAPÍTULO SIETE

SUPERHÉROES *QUEER* EN EL CINE MEXICANO DE TERROR: *EL SANTO* (EL ENMASCARADO DE PLATA) COMO ÍCONO DE MEDIACIÓN Y DOMINACIÓN ESTATAL

Un dúo invencible: Santo-PRI y su reformulación de la “nueva nación mexicana”

Hasta este punto de este estudio, he posicionado al intelectual criollo-mexicano como un “forjador” de nación que ha anulado las experiencias de subalternidad en México mediante su posición de privilegio en instituciones culturales y puestos políticos. Este capítulo propone un acercamiento hermenéutico que se concentra en la formulación de la *razón criolla* nacional a través de la participación del Estado priísta y su interés en la industria cinematográfica nacional. También sugiere la alianza del Estado/PRI con comunidades intelectuales y compañías privadas, como Televisa, con el propósito de adoctrinar a la nación para el beneficio de la élite criolla que conforma al PRI. Sin embargo, antes de abordar la función del famoso luchador El Santo como un superhéroe creado por el Estado es necesario regresar en el tiempo para ubicar el contexto histórico de donde parte este capítulo.

Desde que los Estados Unidos Mexicanos obtuvieron su independencia en 1821, los procesos políticos emergentes, ya sea desde ideologías conservadoras o liberales, han tenido el solo propósito de modelar a México como una nación/patria moderna y universal. A pesar de este principio común que definió económica y políticamente a México durante el siglo XIX, las ideologías que lideraron esta modernización nacional no fueron siempre compatibles entre sí.

Como he mostrado en los capítulos anteriores, el siglo XIX mexicano fue escenario de varias guerras civiles, contantes tensiones políticas y procesos de encubrimiento ideológico que atenuaron, o desvanecieron, el conservadurismo soterrado en el liberalismo mexicano. Y fue sólo hasta el último tercio del siglo XIX que el clima político mexicano fue “pacificado” en la superficie, por medio de la supresión sistemática de toda oposición ideológica, bajo el mando del gobierno dictatorial de Porfirio Díaz. En “Mimetic Nationhood: Ethnography and the National”, Scott MacKenzie establece —tras la lectura crítica de clásicos en torno al nacionalismo y la identidad nacional de Benedict Anderson, Ernest Gellner y Eric Hobsbawm— que: “The concepts of national identity and the nation arise with the advent of industrialization, the formalization of an official, ‘state’ language, the homogenization of local cultures into ‘high’ cultures, and the emergence of the centres of power around which contemporary nation-state are based” (241). En el caso de México, estos procesos de construcción nacional tuvieron notables avances durante la larga dictadura de Porfirio Díaz que comenzó en 1876 y concluyó, de forma abrupta, en 1911. Bajo las “luces” de la modernidad, el escenario cultural durante la dictadura de Díaz ponderó un sistema moral maniqueo, que fue representado de forma exhaustiva en las artes —con énfasis en la literatura y la pintura— a través de obras que ensalzaban los beneficios nacionales de la preservación de los valores familiares como la piedra angular de la modernidad. Empero, el historiador de cine Carl J. Mora afirmó con respecto a las “protectionist measures that rewarded a small class of capitalists and entrepreneurs as well as officials of state enterprises” durante los años sesenta y setenta del siglo XX, Porfirio Díaz también favoreció a una pequeña clase de industriales y “emprendedores” que se afianzó como la clase “forjadora” de la nación porfirista. La modernización nacional que se llevó a cabo durante el último tercio del siglo XIX enriqueció a una reducida clase política e intelectual mediante prácticas de explotación

laboral como las que *Perico* de Zentella narra desde el discurso literario. Debido a la creciente inconformidad por parte de industriales, políticos y hacendados que no formaban parte del círculo intelectual más acercado a Porfirio Díaz —como los criollos Francisco I. Madero y José María Pino Suárez—, la llamada Paz Porfiriana llegó a su fin con el tumulto social de la Revolución de 1910, que desde el comienzo posicionó la “no-reelección” y los derechos del proletariado como los principios ideológicos del movimiento revolucionario.

La Revolución de 1910 duró más de lo esperado —y socialmente productivo—, y, después de diez años de destrucción material y aniquilación civil, sus consecuencias negativas fueron mayores que sus logros. La modernización nacional liderada por Porfirio Díaz fue interrumpida y la sucesión presidencial recayó en una “nueva” clase política e intelectual que no logró articular los principios revolucionarios de restitución social como parte central de su ideario cívico. Una de los logros simbólicos de la Revolución desde una perspectiva de reforma social fue la emergencia de los íconos nacionales Pancho Villa y Emiliano Zapata —ambos generales revolucionarios asesinados antes del término de la Revolución— como “superhéroes” de las clases populares. Villa y Zapata se convirtieron en arquetipos de la desigualdad social que el periodo revolucionario no había logrado resolver. Pero la “nueva política” que nació de la Revolución fue más bien una variante de la “vieja política” de Porfirio Díaz, y la condena oficial y sistemática de Villa y Zapata —representados como caudillos decimonónicos cercanos a figuras literarias del siglo XIX como el “criminal” *El Zarco* de Ignacio Manuel Altamirano— disolvió la fuerza simbólica y social de estos íconos populares.²⁶

²⁶ El hecho de que la primera revolución social del siglo XX se hubiera llevado a cabo en México, pese a sus consecuencias negativas, sirvió como un hito simbólico de resurgimiento nacional que estableció el imperativo *revolucionario* de modernización ideológica y material como la piedra angular de la nueva identidad mexicana. Un ejemplo de este impulso nacionalista también es evidente en la obra del famoso

Estoy contando esta historia porque es crucial para comprender el papel social y político que El Santo desempeñó cuarenta años después del término de la Revolución. Tras el ascenso del criollo Adolfo de la Huerta a la presidencia interina de México en 1920, los cañones de la Revolución continuaron resonando en el imaginario social, a tal extremo que las crecientes y sistemáticamente empobrecidas clases populares demandaban aún más movilizaciones militares y cambios en las estructuras políticas. Durante la década de 1930, México vio pasar a su único presidente con consciencia social, Lázaro Cárdenas del Río, cuyas reformas sociales y nacionalistas incluyeron la expropiación petrolera, la unificación de los movimientos obreros y la reforma agraria originalmente concebida por Emiliano Zapata, que en la arena política propició el contacto ideológico entre el campesinado mestizo y diversas colectividades indígenas. Lázaro Cárdenas, conocido entre las clases populares como “Tata Lázaro”, fue el último héroe popular que desde la presidencia promovió el ideario cívico de la Revolución Mexicana; sin embargo, esta revivificación de los ideales revolucionarios tampoco tuvo largo resuello. Tras el mandato de “Tata Lázaro” la presidencia de la república entró en un proceso de transformación masculina que encumbró a la presidencia de México a personajes políticos que habían presenciado la Revolución desde fuera del campo de batalla. El hecho de que los presidentes que sucedieron a Cárdenas no tenían un entrenamiento militar profesional —en su mayoría se trató de hombres con un ideario tecnocrático— permitió un proceso de pacificación al interior del partido político —el PRI— que se había apropiado de la Revolución Mexicana bajo pretexto de encarnar el espíritu revolucionario que México necesitaba. Este proceso de marginación política de los militares provenientes de la Revolución Mexicana hizo posible que desde finales de los años

muralista Diego Rivera, quien con los auspicios estatales representó en sus murales las tensiones revolucionarias de las clases populares y su determinación de construir un cuerpo nacional asentado en valores progresistas.

cuarenta el PRI re-formulara el proyecto de modernización nacional que Porfirio Díaz había impulsado y que la Revolución de 1910 había interrumpido.

Con la derrota política y simbólica de héroes populares como Pancho Villa, Emiliano Zapata y “Tata Lázaro”, los escenarios cultural y social necesitaban una figura que de forma simultánea pacificara y promoviera los deseos políticos de las crecientes clases votantes populares. El Estado mexicano —o con más precisión el PRI— buscaba a una figura popular que promoviera de forma masiva la agenda moral y política del PRI. De forma general, los ideales priístas eran —y aún son— la modernización material y la restitución de la Revolución Mexicana como el principio de modernidad nacional. Estos ideales, a pesar de su naturaleza contradictoria, fueron articulados de forma exitosa durante más de setenta años, a tal grado de que el régimen del PRI es conocido —en palabras de Mario Vargas Llosa— como la “dictadura perfecta no-militar”. Un proceso nacional de modernización, igual que una Revolución, no puede llevarse a cabo sin la participación ideológica pasiva de las clases populares. Fue entonces cuando El Santo saltó fuera del ring para incorporarse a una industria filmica nacional que durante los años sesenta había caído en manos del Estado.

Los caudillos y los héroes populares en la literatura y el cine mexicano del siglo XX han recibido atención crítica abundante. Por ejemplo, el volumen colectivo *Badmen, Bandits, and Folk Heroes* (2009), editado por Juan J. Alonzo, examina desde diferentes enfoques metodológicos el rol de héroes marginales en el cine y la literatura mexicanos desde la Revolución Mexicana hasta principios del siglo XXI. Sin embargo, entre los enfoques pioneros de este volumen, no hay ni una sola alusión a El Santo o el cine de terror mexicano. En años recientes, El Santo y otros famosos luchadores enmascarados mexicanos han sido apropiados

como íconos de la identidad cultural chicana, pero tampoco hay trabajos académicos, y si los hay su circulación es muy reducida, que analicen este fenómeno de apropiación icónica.

A la fecha, el estudio crítico más completo en torno a El Santo es *Mexploitation Cinema* (2005) de Doyle Greene; sin embargo, el estudio de Greene es demasiado sintético y no analiza a fondo las conexiones ideológicas e históricas entre El Santo y el Estado mexicano. Greene está de acuerdo con Carl J. Mora con respecto a que el cine hecho en México durante los años cincuenta y sesenta está en decadencia en cuanto a calidad cinematográfica, y sugiere que esta producción filmica, cuando mucho, tenía un sabor nacionalista: “The late 1950s and the 1960s might be considered the lowest point of Mexican cinema, a period where it arguably became little more than a national ‘Culture Industry’” (7). Asimismo, Greene subraya las limitaciones de la visión de Mora en torno a la carencia de calidad y relevancia social de la producción cinematográfica de este período, que para Mora reside —entre otros aspectos cualitativos— en la serialización de las películas de las décadas de los años cincuenta y sesenta, incluyendo las películas del enmascarado de plata. Es cierto que las películas que El Santo protagonizó (55 desde finales de los años sesenta hasta principios de los años ochenta) tienen una estructura diegética formulaica, donde el único elemento cambiante son los monstruos y las fuerzas malignas que El Santo derrota en nombre de la justicia y la corrección moral. A este respecto, Green sugiere —junto con Eric Zolo— que: “What Mora misses is an understanding that the new characters and themes —such as ‘El Santo’ and the young rebel— served popular interests, especially among the growing youth population, in ways which the older films could not” (7).

La cultura en México siempre ha estado ligada a los intereses estatales dentro del marco histórico de la modernidad. Las tensiones epistemológicas que surgieron durante el siglo XIX con respecto al pasado colonial mexicano fueron neutralizadas, en su forma colonial, desde

mediados de ese siglo. España, comprendida como una referencia colonial y simbólica del pasado nacional, fue cercenada de los procesos de modernización del México independiente. De hecho, durante la guerra civil española, librada entre 1936-1939, México fue la ex colonia que proporcionó más apoyo económico y moral a los derrotados españoles republicanos. Esta inversión política, es decir, que México, una ex colonia, prestara ayuda moral y económica a los derrotados republicanos españoles catapultó la “mexicanidad” y el espíritu nacionalista a extremos sin precedentes. No es una coincidencia que en 1950 —justo cuando la economía mexicana presenció un desarrollo notable con los procesos de industrialización— el futuro premio Nobel Octavio Paz publicara su influyente *El laberinto de la soledad*, que en su momento exploró el sentido de ser mexicano dentro y más allá de los límites de la modernidad. Por estos motivos, el enfoque metodológico basado en la mimesis que Scott MacKenzie propone en “Mimetic Nationhood: Ethnography and the National” no es útil en el análisis de la identidad nacional articulada en las películas de terror protagonizadas por El Santo. Estas películas no pretenden imitar el pasado ni documentar la realidad cultural mexicana desde un marco estético realista; en lugar de eso, El Santo cataliza los traumas sociales acarreados desde la Revolución Mexicana en los planos social y político. El Santo se convirtió —como Pancho Villa y Emiliano Zapata tras la Revolución de 1910— en un héroe popular moderno que, por un lado, inspiró un sentimiento social y económico de estabilidad; y, por otro, también fungió como figura cultural de adoctrinamiento de las crecientes audiencias populares controladas por el Estado a través del cine. A este respecto, la antropóloga cultural Heather Levi ha establecido la relación que existe entre la ideología estatal dominante del PRI y el despliegue ideológico, a través del *performance*, que se lleva a cabo en la arena de lucha libre (*The World of Lucha Libre* 54, 126). Levi propone que el apoyo a los luchadores técnicos —“los buenos de la película”— implica el apoyo

incondicional al Estado enmascarado detrás de la máscara “revolucionaria” del PRI, mientras que el apoyo a los luchadores rudos —“los malos de la película”— apunta hacia un posicionamiento en contra del gobierno sancionado por el PRI. En mi estudio, parto de esta taxonomía antropológica propuesta por Levi para proponer una interpretación de los intereses ideológicos que el Estado mexicano impuso a la industria cinematográfica, en este caso, a través de las películas de El Santo. Sin embargo, la relación Estado-cine apunta hacia el establecimiento de una industria nacional de entretenimiento con implicaciones ideológicas y económicas que determinaron el camino que el cine y la televisión siguieron en México durante la segunda mitad del siglo XX. En 1942 se creó el Banco Nacional Cinematográfico “as a private institution, [which] received considerable backing from the government, and supported the creation of several distribution companies. Mexico [through the PRI] received continuous support from the United States... and by 1943 its film industry had established itself as the most important in Latin America... however, domestic production was market by thematic repetition” (Shaw & Dennison 256). Esta repetición temática es más que evidente en la serialización de las película de “terror” de El Santo, donde de forma sistemática el enmascarado de plata, un luchador técnico, derrota en la pantalla grande a monstruos y enemigos del sistema moral —y económico— encarnado por el Estado mexicano, el cual, por medio del cine, propagó su sistema “nacional” de valores a escala masiva, superando por mucho el alcance que, por ejemplo, la literatura tenía entre los lectores que buscaban en los libros una forma de entretenimiento intelectual.

Hasta aquí he mostrado el telón de fondo de la imagen del superhéroe mexicano. A partir de ahora, analizo los papeles moral y político que El Santo protagonizó en el cine de terror con el propósito de re-formular y promover el “nuevo nacionalismo” priísta. En las películas de terror de El Santo hay un mensaje sociopolítico cuya intensidad impone al enmascarado de plata como

el paradigma nacional de masculinidad. Partiendo de la propuesta de teorizar al “monstruo queer” que Harry M. Benshoff expone en *Monsters in the Closet* (1997), propongo una teorización del “superhéroe queer” basada en la función moral y política que El Santo llevó a cabo en sus películas de terror. Finalmente, también discutiré el proceso de cooptación cultural de la figura de El Santo —visto como un superhéroe *queer*— por parte del PRI y de la subjetividad subalterna de las comunidades chicanas. Como Ignacio Sánchez Prado señala en su estudio pionero *Screening Neoliberalism*:

The systematic study of Mexican cinema presents a disciplinary and methodological challenge, in larger part because ‘film studies’ as such does not exist in academic contexts. In fact, most recognized Mexican film critics are journalists and reviewers for newspapers and magazines. Given these adverse conditions, it is not surprising that academic work on Mexican film has been produced more extensively in the American and British academies (9).

Este capítulo puede ser, de hecho, uno de los primeros enfoques académicos que buscan situar el papel de El Santo dentro de la conformación del cine mexicano de terror. El concepto de “cine mexicano de terror” en sí mismo ha sido estudiado muy poco en las academias estadounidense y británica. Incluso, el género de terror no ha gozado de buena reputación ni ha sido estudiado de forma sistemática por la crítica mexicana. Una vista panorámica de los estudios de cine en México muestra que hay una laguna notable en cuanto al término “cine mexicano de terror”. En suma, este capítulo tiene el objetivo de contribuir a las discusiones enfocadas en la

representación de otredades, monstruosidades, y *queerness* en la política mexicana a través del estudio de El Santo.

El “Estado” cinematográfico en México

Hace varias décadas el cine de terror fue un género ampliamente cultivado en México; sin embargo, el cine mexicano actual, conocido en la historiografía filmica como “El nuevo cine mexicano”, ha favorecido la producción de comedias y dramas que “retratan” tensiones de clase y revisionismos históricos desde perspectivas cosmopolitas y neoliberales. En años recientes, las películas sobre el tráfico de drogas, la cultura fronteriza y la inmigración han sido proyectadas en las salas de cine nacionales con evidente éxito. Los críticos canónicos del cine mexicano han establecido dos períodos más o menos bien definidos del cine nacional: 1) la llamada Época de Oro del cine mexicano, que incluye películas producidas desde 1936 hasta finales de los años sesenta, y 2) el ya mencionado “El nuevo cine mexicano”, que comprende películas producidas desde los años noventa hasta el presente. Hay una laguna notable entre estos dos períodos, de forma específica el período concerniente a las películas que fueron producidas y proyectadas durante las décadas de los setenta y los ochenta. El historiador de cine Carl J. Mora ha descrito este vacío analítico que comprende casi dos décadas como un período de decadencia y renovación. Durante este período, el cine mexicano entró en una crisis en términos económicos y políticos, y Mora lee esta crisis como una continuación de las contradicciones políticas que iniciaron con la Revolución de 1910, y que en los años sesenta se exacerbaron en el ámbito socio-político mexicano:

Under the administrations of López Mateos and Gustavo Díaz Ordaz
(1964-1970), Mexico’s contradictions reached unprecedented

proportions. On the one hand, the continuing developmentalist policies resulted in impressive and continuous economic growth; on the other, this growth was made possible by protectionist measures that rewarded a small class of capitalist and entrepreneurs as well as officials of state enterprises (101).

Como sugiere Mora, la industria cinematográfica mexicana no puede comprenderse sin la participación directa del Estado. De hecho, fue durante los años sesenta que el gobierno mexicano compró la mayoría de los cines del país —anteriormente en manos de monopolios privados— y se apropió de la producción fílmica nacional hasta principios de los años ochenta. En 1983, el gobierno creó una institución aparentemente independiente del Estado llamada IMCINE (Instituto Mexicano de Cinematografía), cuya misión primordial era —y aún afirma ser— la promoción y el financiamiento de la producción del cine nacional. El concepto de cine nacional subordinado al capital estatal es conflictivo y ajeno para el crítico estadounidense o británico, pero en Abya Yala el "cine nacional" en gran medida ha servido para difundir las ideologías y los sistemas axiológicos de los partidos políticos dominantes.

No es una coincidencia que entre los años sesenta y principios de los años ochenta, el cine de terror floreció en México como un subgénero promovido por el Estado. El cine de terror no fue elegido de forma casual: el PRI —partido político que, como ya he indicado, ocupó la presidencia de México durante casi todo el siglo XX— empleó este cine nacional de terror como un medio masivo de adoctrinamiento moral y político. Salvo contadas excepciones, estas películas presentan una estructura formulaica que establece sin ambages una moral maniquea al servicio del PRI. Estas películas siguieron las pautas del género de terror establecidas en Estados Unidos; así, por una parte, tenemos a los monstruos: zombis, científicos malvados, vampiresas, y

marcianos, entre otros. Y, por otra parte, a los superhéroes, casi siempre luchadores que se las apañan para combinar su carrera de luchadores profesionales con su misión moral y cívica de combatir el Mal.

Entre los luchadores que protagonizaron estas películas, el más famoso y prolífico fue El Santo, también conocido como El enmascarado de plata, un campeón de lucha libre que saltó desde el ring para combatir y derrotar en la pantalla grande a un nutrido grupo de seres monstruosos: vampiresas, brujas, zombis, marcianos, momias, hombres lobo, a la hija de Frankenstein, Drácula, La Llorona, entre otras fuerzas malignas que amenazaban los valores que con ferocidad el PRI promovía como la moral nacional hegemónica. El Santo tuvo tanto éxito en la pantalla grande que entre 1958-1982 protagonizó 55 películas, unas peores que otras, pero todas recibidas con entusiasmo por las audiencias populares mexicanas.

El Santo es un personaje que merece especial atención. No es el típico héroe de película o historieta con una misteriosa doble vida como ocurre con Batman o Superman (ambos superhéroes que en su vida privada como Bruce Wayne y Clark Kent establecen relaciones heterosexuales con mujeres). El Santo es diferente: nadie lo ha visto sin su máscara plateada y en la pantalla grande no hay mujer que despierte en él deseos espirituales o sexuales. El enmascarado de plata vivió su vida entera detrás del mito de que nunca se quitaba su máscara, ni siquiera en su casa. El Santo, tal y como aparece en la pantalla grande, es un superhéroe asexual que puede ser considerado *queer* y misógino. Hay que recordar que la mayoría de los “monstruos” que destruyó en sus películas eran mujeres y que repelió a las numerosas “buenas mujeres” que coqueteaban con él. La representación cinematográfica de El Santo sugiere que se trata de un superhéroe cuya vida privada es un completo misterio y nadie sabe lo que hace más allá del ring y su papel público como protector de la moral estatal. Podría argüirse que El Santo

es una alegoría del Estado mexicano creado por el mismo Estado: El Santo es “un macho *queer* y noble” y cualquier persona que levante la mano en su contra es inevitablemente enemigo de la moral y el orden estatales, que en la esfera pública y política aparecen detrás de la máscara del PRI, un partido político que nadie puede derrotar ni alejar del poder. Sin embargo, antes de esta formulación cinematográfica de El Santo, el famoso luchador enmascarado había protagonizado, en su faceta como luchador rudo, un cómic que fue distribuido a escala nacional e incluso continental. A continuación haremos un breve viaje que comienza con la formulación ilustrada de El Santo y termina con su re-formulación cinematográfica.

De la historieta a la versión cinematográfica de El Santo

En 1952, pocos años antes de que El Santo protagonizara su primer film, *El Santo contra Cerebro del Mal* (1958), el editor e ilustrador José G. Cruz comenzó una serie de historietas o cómics protagonizadas por El Santo, en las que Cruz empleó la novedosa técnica, para su tiempo, del fotomontaje. Estos cómics fueron distribuidos a escala nacional y el público los leyó con entusiasmo, en especial los sectores juveniles. La portada del primer número del cómic, publicado el 3 de septiembre de 1952, muestra en el ángulo inferior izquierdo la leyenda: “El Ídolo máximo de la lucha libre, convertido desde hoy en el más apasionante de los héroes de historieta! ¡Emocíonese leyendo sus aventuras!”. A partir de esta historieta, El Santo se convirtió de pronto en un héroe popular y su historia llegó a los puestos de periódicos en muchas esquinas del país. La primera entrega narra la trágica —y mítica— vida de El Santo: un hombre con una máscara plateada está defendiendo de unos criminales a unas personas indefensas de clase trabajadora en el barrio de Santa Cruz, al noroeste del Centro de la ciudad de México, que desde la segunda mitad del siglo XIX ha sido un espacio habitado por clases populares. Tras una

extenuante pelea, el hombre enmascarado derrota a los ladrones pero uno de ellos lo hiere de muerte con un cuchillo. El enmascarado, muriendo lentamente, se encamina hacia su casa, donde su hijo pequeño lo está esperando. La historia termina con el hombre enmascarado muriendo en los brazos de su pequeño hijo, a quien pide que le prometa que continuará con su tradición de luchar a favor de la justicia usando la máscara plateada. Dieciséis años después, el niño se convierte en El Santo, y, cumpliendo la promesa que hizo, vengó la muerte de su padre al capturar a sus asesinos y peleando del lado de la justicia, que en el contexto mexicano implica servir al PRI.

El primer volumen del cómic se publicó desde 1952 hasta 1958, justo el año en que el enmascarado de plata dio el salto a la gran pantalla. El éxito del cómic marchó a la par del éxito que El Santo tuvo en el cine, y, desde su publicación inicial en México en 1952, el cómic vio la luz a lo largo de cuatro volúmenes hasta 1986, año en que una editorial colombiana publicó el último volumen de la serie iniciada por José G. Cruz. De forma similar al programa de televisión mexicano *El Chavo del Ocho*, que puede ser “leído” como una arma ideológica del PRI que ensalzaba la decencia de la pobreza y promovía el conformismo entre las clases populares, El Santo gozó de popularidad más allá del ámbito mexicano y creó lectores en otros países latinoamericanos. En los cómics, El Santo es representado como un ferviente devoto de la Virgen de Guadalupe, al punto que la historieta enfatiza que si alguien llegara a ver el rostro detrás de la máscara plateada esa persona moriría de muerte violenta por mediación de la Virgen de Guadalupe. La mayoría de las “fuerzas malignas” que El Santo derrota en los cómics fueron también recicladas en las películas de terror que el enmascarado de plata protagonizó, incluidos brujas, momias, vampiros, hombres lobo, zombis y alienígenas.

Sugiero que la industria cinematográfica —en control del Estado— halló en la figura masculina de El Santo un medio para promover las ideologías morales y políticas estatales. Desde inicios de la década de los años cincuenta, la lucha libre comenzó a ser televisada para proveer un medio de entretenimiento para las masas, al mismo tiempo que también influía a través de una moral maniquea en su posicionamiento ideológico con respecto al Estado —moral técnica y para usar la terminología de la lucha libre— y los enemigos del orden estatal —moral ruda—. De esta manera, propongo que la lucha libre fue proyectada como un deporte nacional de adoctrinamiento ideológico con presencia en la televisión y los puestos de periódico por medio de las historietas de El Santo, que gracias a la influencia de la lucha libre en la consciencia colectiva nacional también llegó a la pantalla grande. Cabe señalar que la construcción de la masculinidad de El Santo del primer volumen del cómic difiere de forma substancial de la masculinidad presentada en la pantalla grande y los volúmenes posteriores. En el primer volumen, El Santo aparece como un súpermacho con fuerza animal que persigue el dominio de la justicia sin establecer alianzas con ninguna entidad emanada del Estado. El Santo del primer volumen parece la alegoría de la cultura popular mexicana que Octavio Paz presenta en *El laberinto de la soledad*, y el origen sangriento y trágico del enmascarado de plata sigue la consigna paciana en torno a que “las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía” (17); en el caso del superhéroe enmascarado, su destino ha sido impuesto a partir de la promesa que hizo a su padre, que lo conmina a fungir como un represor del Mal que aqueja a la sociedad.

La máscara es también un elemento distintivo que Paz encasqueta en el arquetipo de masculinidad mexicano “convencional”, en el que “el ideal de la ‘hombría’ consiste en no ‘rajarse’ nunca. Los que se ‘abren’ son cobardes” (34). Además, “el ‘macho’ es un ser hermético,

encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. El estoicismo es la más alta de nuestras virtudes guerreras y políticas” (35), y “el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa” (33). El Santo nunca “se raja”, es decir, nunca rechaza un encuentro frontal: es un campeón de lucha libre y su trabajo es desmoronar las dificultades frontalmente. Pero a pesar de encarnar este “ideal de masculinidad” tradicional, El Santo es un superhéroe encerrado en su máscara plateada, que también puede ser considerada una metonimia de su pasado, porque el enmascarado de plata, el superhéroe, es el resultado del asesinato de su padre, quien le impuso el sino inevitable de combatir a favor del mantenimiento del orden estatal representado por el PRI. El Santo, además, muestra un punto de inflexión con respecto a la representación del heroísmo en el ámbito nacional mexicano. Durante la Revolución de 1910, el despliegue de heroísmo fue concentrado en el caudillismo militar de figuras patriarcales re-fundacionales como Pancho Villa, Emiliano Zapata e incluso Lázaro Cárdenas; sin embargo, el período postrevolucionario enmarcó el caudillismo como enemigo del orden estatal representado por el PRI. El auge de la lucha libre a nivel nacional, un entretenimiento televisado que mantenía a los espectadores sentados frente al televisor, desplazó el caudillismo, como práctica nacional, al interior de la arena de lucha libre, es decir, un espacio controlado por el Estado, donde por medio de un *performance* axiológico se sancionaban los valores y las prácticas de “rebeldía” más convenientes para la nación criolla priísta. Desde este enfoque, El Santo puede ser interpretado como un *padre enmascarado* cuyo único despliegue de rebeldía consistía en preservar el orden representado por los rostros, sin máscara, de los gobernantes impuestos por el PRI.

Con base en el planteamiento psicoanalítico de Samuel Ramos y Octavio Paz, podría sugerirse que, detrás de la máscara plateada y su valentía inquebrantable, hay un huérfano aún en

busca de sus orígenes históricos e identidad nacional. El Santo se parece bastante al macho mexicano que Paz diseña en *El laberinto de la soledad*, puesto que: “En cierto sentido la historia de México, como la de cada mexicano, consiste en una lucha entre las formas y fórmulas en que se pretender encerrar a nuestro ser. Pocas veces la forma ha sido una creación original” (36). El Santo no sólo está encerrado en su máscara, es decir en la metonimia de su origen, sino también en el hecho de que su rol social no es una creación original porque recibió su “origen” —la máscara plateada— de su también enmascarado progenitor. Heather Levi, cuya obra estudia con obsesión la lucha libre mexicana, ha notado que el uso de la máscara en la lucha libre “is an integral part of the performance” (*The World of Lucha Libre* 110). Asimismo, en torno a El Santo, Levi afirma que “in particular, was known for his exemplary care of his mask and his secret identity. He wouldn’t even let his guard down during his work in the movies. Thus, in a sense, ‘El Santo’ was the mask and the torso. He both was and was not Rodolfo Guzmán, for the mask transformed both the wrestler and the performance” (112-113). Esta mitología fundacional en el proceso de autodescubrimiento de El Santo ha sido reforzada por Carlos Monsiváis cuando habla de los orígenes del enmascarado de plata:

The referee and matchmaker Jesús Lomelín observed the talented Rudy and his lack of an image. To triumph, he tells Guzmán, a wrestler needs a spectacular character. Persuaded, Rodolfo puts on a mask... Without the influence of existential philosophy, Lomelín persuades Rodolfo once more: ‘you have to be yourself, and to do that you must be something else,’ and he reminds him of Simon Templar, El Santo, hero and maker of justice (“The Hour of the Mask” 89).

Siguiendo el planteamiento de Paz, la “máscara mexicana” esconde una cualidad ontológica interior y también transforma esa cualidad ontológica a través de la sustitución identitaria que la máscara impone. En el caso de la lucha libre, esa cualidad ontológica se desarrolla dentro del ring, que en México es el escenario de un “performance” enraizado en la confrontación entre “técnicos” y “rudos” (los buenos contra los malos=tecnócratas contra militares=liberales contra conservadores). En su ensayo sobre la lucha libre, Roland Barthes establece que: “The function of the wrestler is not to win; it is to go exactly through the motions which are expected of him. This function of grandiloquence is indeed the same as that of ancient theater, whose principle, language, and props (masks and buskins) concurred in the exaggeratedly visible explanation of a Necessity” (24). La lucha libre mexicana es un performance con múltiples estratos donde las clases trabajadoras y populares participan en una teleología moral de la nación. “Tienes que ser tú mismo”, fue lo que Jesús Lomelín le dijo a El Santo, “y para hacerlo tienes que ser alguien más”. El Estado mexicano estaba inmerso en el mismo predicamento a mediados del siglo XX, en la medida de que el PRI era el heredero directo de la sangrienta Revolución de 1910. Pero igual que El Santo, el Estado/PRI para ser *él* mismo tenía que transformarse en algo distinto. Durante los años cincuenta, ese “enmascaramiento” implicó re-construir un aparato estatal profundamente burocrático y tecnocrático que hiciera “intelligible” el “making” de la modernidad que la máscara revolucionaria había legado al PRI.

Dentro de los límites del ring, la puesta en escena de la lucha libre reproduce un espacio de consentimiento popular en cuanto a los sistemas moral y de socialización dominantes. Los “buenos” mexicanos siempre ovacionan y apoyan a los “técnicos”; sin embargo, fuera del ring el público puede simpatizar con los “rudos” a pesar de que esto implica una transferencia de afecto negativa hacia los códigos moral y de sociabilización hegemónicos proyectados dentro del ring

de lucha libre. A este respecto, Barthes también establece que “what the public wants is the image of passion, not passion itself. There is no more problem of truth in wrestling than in the theater. In both, what is expected is the intelligible representation of moral situations which are usually private” (26). En el ring, esta “inteligibilidad” parte de la oposición maniquea Buenos-Malos, es decir, tecnócratas versus caudillos, y en la lucha libre mexicana los héroes son aquellos luchadores que logran “hacer inteligible” un paradigma ético de socialización nacional a través de la destreza moral y estilística. Barthes reconoce en esta construcción heroica un proceso capaz de articular deseos éticos y políticos, y menciona —a propósito de la lucha libre francesa— que “what the public is looking for here is the gradual construction of a highly moral image: that of the perfect ‘bastard.’ One comes to wrestling in order to attend the continuing adventures of a single major leading character, permanent or multiform like Punch or Scapino, inventive in unexpected figures and yet always faithful to his role” (30). Barthes alude a esta “bastardía” a partir de un personaje de Molière o un retrato de La Bruyère, pero su planteamiento también podría aplicarse a la construcción popular de El Santo. El enmascarado de plata no es un “bastardo”, pero en sus orígenes es evidente “una construcción gradual de una imagen moral paradigmática”, puesto que la orfandad y la santidad —la máscara plateada— heredadas dotan a El Santo de los atributos heroicos análogos a los de superhéroes estadounidenses como Batman y Supermán.

Barthes concluye su ensayo afirmando que: “In the ring, and even in the depths of their voluntary ignominy, wrestlers remain gods because they are, for a few moments, the key which opens Nature, the pure gesture which separates Good from Evil, and unveils the form of a Justice which is at last intelligible” (32). La figura de El Santo cataliza los deseos políticos y éticos de la emergente clase política afianzada en una ideología tecnocrática, por eso fue necesario llevar a

cabo un ajuste moral en la construcción performativa del enmascarado de plata. Esto ya lo había sugerido, con otras palabras y desde un enfoque distinto, Doyle Greene en *Mexploitation Cinema* cuando menciona los ajustes “morales” que El Santo llevó a cabo en el ring con el propósito de servir de forma más efectiva la teleología moralizante estatal que había comenzado en los cómics y que fue trasladada después al cine:

Santo maintained his rudo—“bad guy”—role in the ring until the early 1960s, with his transformation from rudo to técnico—“good guy”—primarily occurring to provide consistency between Santo’s ring persona and the heroic image of Santo developed in his popular *historietas graphicas* (comic books) and his burgeoning film career (50-51).

Cuando el enmascarado de plata protagonizó su primera película en 1958, El Santo ya era un famoso superhéroe popular reconocido por sus atributos físicos y su tremenda valentía. Sin embargo, propongo que la transición de El Santo de *rudo* a *técnico* fue necesaria en el proceso de consolidación del dúo imbatible Estado/Santo que le permitió al PRI promover de forma masiva a través del cine su agenda política. En la arena política de mediados de siglo, los *técnicos* eran enmarcados como tecnócratas, mientras que los *rudos* pertenecían a una estirpe política aún enclavada en la supuesta anti-modernidad del campo de batalla revolucionario. A este respecto, Heather Levi ha notado que: “It is a split between a politics based (in theory) on rational management, and one based on negotiation of personal loyalties. Support for the técnico wrestler could be seen as a kind of support for the government, or at least a vision of modernization that the Mexican state has endorsed” (“Masked Media” 368). No es casual que durante mediados de

siglo, en México fue prohibida la transmisión televisiva de la lucha libre, supuestamente para prevenir que el impacto negativo de los luchadores rudos afectara la educación moral de los jóvenes televidentes. El PRI estaba decidido a desterrar de la televisión la puesta en escena de la victoria performativa de los rudos sobre los técnicos. Por medio de esta medida de moralización televisiva, el Estado monopolizó la representación mediada de las dinámicas nacionalistas que la lucha libre articulaba, al grado de que el acceso masivo a la lucha libre fue limitado a las películas *técnicas* donde El Santo derrotaba uno tras otro, y junto a las fuerzas policiales, a los monstruos rudos que amenazaban los valores tecnocráticos estatales.

En la tradición de superhéroes estadounidense, es esencial la distinción entre la vida pública—cuyo fundamento es el combate del crimen—y la vida privada de los superhéroes, tal y como muestran personajes como Batman, Superman o El Hombre Araña. La tradición de superhéroes mexicana es diferente. El Santo es un buen ejemplo de que no hay distinciones fundamentales entre la vida pública y privada de este tipo de superhéroe reconocido como una fuerza dirigida por el Estado: tanto la vida pública como la privada del enmascarado de plata está condicionada por el apoyo al código moral sancionado por el Estado y la modernización nacional impulsada por el régimen priísta. En *Mexploitation Cinema*, Greene reconoce que: “Santo, as a nationally-famous luchador fighting for ethical order in the wrestling ring and portraying himself as a superhero protecting the Mexican public, not only dismantles the barriers between reality and fiction but also eliminates any separation of the private and the public role of the character in his society” (56). Esta neutralización de la vida privada de El Santo fue reforzada por el mito de que usaba la máscara todo el tiempo, y que, por este motivo, el enmascarado de plata era todo el tiempo un superhéroe, es decir, que El Santo era un mero engrane ideológico al servicio del Estado y su concepción más allá de esta función era inconcebible.

Se puede llevar a cabo una lectura de El Santo y el PRI enmarcándolos como un dúo con superpoderes análogos, pero también con las mismas debilidades ideológicas. El Santo es una alegoría nacional que articula un proyecto nacionalista con un énfasis público definido por la exposición constante de la “moralidad técnica”, que sugiere que los luchadores técnicos —respaldados por el gobierno— no pueden ser ni cuestionados ni desplazados de la esfera pública. Esta fórmula nacionalista le permitió al PRI derrotar a la oposición en prácticamente todas las elecciones del siglo XX (su derrota en la arena política sólo llegó hasta las elecciones del año 2000). La necesidad de ubicar el lugar de El Santo en relación con un posible cine nacional mexicano puede comprenderse a través del enfoque de *inward-looking* que Andrew Higson propone en su artículo “The limiting imagination of national cinema”: “What I have suggested is a more inward-looking means, constituting a national cinema not so much in terms of its difference from other cinemas, but in terms of its relationship to an already existing national political, economic and cultural identity (in so far as a single coherent identity can be established) and set of traditions” (60).

Junto con el triunfo de El Santo en la pantalla grande, durante los años setenta y los ochenta los programas de televisión de humor blanco financiados por Televisa como *El Chavo del Ocho* y *El Chapulín Colorado* —ambos concebidos por el ideólogo y comediante Roberto Gómez Bolaños, también conocido como “Chespirito”— proyectaron y modelaron de forma exitosa el conformismo y la ceguera política de las clases populares que mantuvieron con su voto incondicional al PRI en el poder. La función de Televisa en este proceso de adoctrinamiento masivo debe leerse siempre a partir de su cercanía al poder estatal. Las historiadoras Shaw y Dennison afirman que:

Historically, the growth of television in Mexico was closely linked to its relationship with the state. Mexico's most powerful television company, Televisa, was a private monopoly that maintained a noticeably pro-government stance during the reign of the PRI and dominated broadcasting in Mexico. Though the most notable Mexican television output is the *telenovela*, Televisa has also been successful in the area of children's programs, in particular those associated with the performer Chespirito [creator of *El Chavo del Ocho* and *El Chapulín Colorado*] (233).

Fue tanto el éxito ideológico de *El Chavo del Ocho* y *El Chapulín Colorado* que muchas televisoras latinoamericanas adquirieron los derechos de estos programas y las películas de El Santo para emplearlos como herramientas de adoctrinamiento moral y político. El cine y la televisión de explotación mexicanos fungieron como canales para domar a las naciones latinoamericanas cuya reformulación nacional descansaba en la aspiración de reformas sociales y medios alternativos de modernización nacional. El Santo y el Chavo del Ocho fueron dos de los personajes que el Estado mexicano diseñó con ayuda de Televisa con el propósito de neutralizar —a través del entretenimiento masivo— posibles movilizaciones sociales en contra del régimen priísta. En esta línea de pensamiento, el artículo “‘Tus pinches leyes yo me las paso por los huevos’: Isela Vega and Mexican Dirty Movies” de Sergio de la Mora señala de forma acertada que:

In a very different industrial and economic context [*unlike exploitation films in other geographical contexts, where low budgets preclude the*

access to stars], Latin American exploitation produces its own stars, including Santo (the Mexican masked wrestler), Mario Almada (Mexican border/drug film), Isabel Sarli (Argentinian sexploitation star), and José Mojica Marins (Brazilian horror director/star *Zé de Caixão*) (247-8; el texto en cursivas es mío).

Sin embargo, el éxito cinematográfico de *El Santo* origina cuestionamientos que van más allá de la dominación política estatal: el binomio dominación-poder difundido en las películas del enmascarado de plata promueve un modelo alternativo de masculinidad que marcha a la par de los estereotipos de masculinidad representados al interior del PRI. Greene reconoce que: “While Santo is the epitome of virile masculinity, his image is also very much consistent of the ‘countermacho’ political stereotype: the modern, patriarchal technocrat who is morally respectable, socially responsible, and selflessly dedicated to serving and bettering the lot of the Mexican public” (55). A primera vista esto es cierto, pero Greene no presenta un análisis a fondo de las implicaciones sociales y políticas del estereotipo contramacho en el contexto mexicano. Antes de saltar al siguiente subcapítulo, me gustaría dejar claro que es necesario teorizar el papel cinematográfico de *El Santo* en relación con el PRI para comprender más a fondo los procesos culturales y políticos que permitieron que este partido político desarrollara un proyecto nacionalista moderno al mismo tiempo que incorporaba prácticas colonialistas como la prohibición de formas oficiales de oposición ideológica. Esto parece aún más urgente en 2016, justo cuando la “dictadura perfecta” del PRI ha regresado a la presidencia después de dos elecciones administradas por una falsa oposición, encarnada por el PAN. Puede ser que el mito de que el PRI —entendido como la estructura paradigmática de hegemonía estatal validada por la

Revolución Mexicana y hecha oficial durante los años cincuenta— no puede ser derrotado, tal y como ocurre con El Santo en la pantalla grande.

Entonces, ¿es El Santo un superhéroe *queer*?

En la película de culto *Santo contra las mujeres vampiro* (1962), El Santo frustra los sueños de poder de un pequeño ejército de vampiresas. El argumento es simple, como ocurre en todas las películas de El Santo: la sacerdotisa vampiresa Tundra quiere hacer revivir a la reina vampiresa Zorina con la sangre de su descendiente directa Nora, quien es la hija del egiptólogo Orloff. Cuando Nora es secuestrada por las mujeres vampiro, Orloff pide ayuda a El Santo, que sin demora rescata a Nora y de paso quema a todas las mujeres vampiro mientras descansan en sus sarcófagos. La dicotomía luz/oscuridad aparece representada en la película desde un enfoque moral extremo. La última escena es paradigmática de este enfoque y ejemplifica el tenor de todo el film: en medio de un descampado, vemos a El Santo corriendo con Nora en brazos —su gesto es de total indiferencia hacia ella— para “entregarla” de regreso a su padre; una vez que Orloff recupera a su hija, El Santo se aleja y de un salto se acomoda en el asiento del conductor de su automóvil convertible y se aleja a toda velocidad. Orloff dice en voz alta, suspirando, entre un grupo de agentes de la policía y apoyando su brazo alrededor del cuello de Nora:

¡Dios lo bendiga!

¿Quién es el, papá? —pregunta Nora.

Nadie sabe, nunca nadie sabrá, pero en estos tiempos, cuando el Mal de los hombres busca su propia destrucción, él estará siempre sirviendo a Dios y a la justicia.

Esta escena final establece la alianza entre El Santo, las autoridades y los hombres de ciencia, y de paso también ilustra la neutralización sexual y erótica que la figura de El Santo pondera como prototipo de masculinidad, que, a su vez, contrasta y condena el carácter hipersexual de las vampiresas que El Santo se encarga de incinerar en vida. Si contrastamos el comportamiento sexual de El Santo —como lo representan en el cine— con el comportamiento de Germán Valdés “Tin Tan”, que sin ser un superhéroe sí fungió como un ícono popular de masculinidad entre los años cincuenta y setenta, veremos que el “éxito sexual” de Tin Tan ocurre sólo con mujeres que pertenecen a un estrato social popular. El papel social de Tin Tan —de una forma similar a *El Chavo del Ocho* y *El Chapulín Colorado* durante los años setenta y ochenta— es establecer que la pobreza puede vivirse con dignidad y humor; de hecho, casi todas las películas de Tin Tan muestran que la pobreza puede vivirse con dignidad si es aceptada sin cuestionamientos y como condición social vitalista. Menciono a Tin Tan porque El Santo representa el espectro opuesto en cuanto paradigma social de masculinidad. El enmascarado de plata —quien es un superhéroe popular que pertenece a la misma clase social de donde proviene Tin Tan— tiene “acceso” a mujeres de clases medias-altas, pero en la pantalla nunca tiene la posibilidad de capitalizar este acceso ni de forma física ni de forma verbal. El Santo evita las conversaciones, en especial con mujeres, y su función se reduce a un comportamiento estoico y asexual, a pesar de que siempre lo vemos con el torso desnudo y vistiendo mallas y calzoncillos plateados —es evidente el “bulto”, que sugiere desde un enfoque tradicional una virilidad acentuada, detrás de los calzoncillos —, portando una capa y una misteriosa máscara que oculta su “verdadera” identidad. En oposición a El Santo, Tin Tan es el pachuco paciano estereotípico, tipo gánster, que no suele hacer lo correcto y que intenta capitalizar en el plano

sexual o romántico su constante cercanía con personajes femeninos, en especial con sirvientas que trabajan para mujeres adineradas.

La metrosexualidad²⁷ e hipersexualidad de Tin Tan es castigada con la pobreza, mientras que la metrosexualidad de El Santo es sancionada a través de un proceso de asexualización. En este proceso de representación masculina, hay un claro deseo de privatizar el cuerpo de mujeres de clases medias y altas, comprendiendo el cuerpo como un territorio de dominación estatal. Lo que está en riesgo a través de este proceso de representación es el derecho de propiedad sobre las mujeres “tecnocráticas” que pertenecen a las élites políticas que lideran el proyecto de modernización nacional. El código moral del Estado —patrocinado por la iglesia católica— es incorruptible: el mestizaje entre clases sociales dispares es inaceptable, porque la pureza del cuerpo estatal —encarnado en la sexualidad femenina— es asunto del Estado para el Estado. A partir de lo anterior, ¿qué se puede hacer con la representación casi-muda, *queer* y asexual de El Santo? En *Monsters in the Closet* (1997), Harry Benshoff sugiere que en occidente la homosexualidad ha sido representada como una condición monstruosa que amenaza el orden social dominante. Sin embargo, El Santo no es un monstruo y su función es más bien opuesta, puesto que su labor es derrotar —muchas veces quemando literalmente a sus adversarios— a la plétora de “seres monstruosos”, incluidas vampiresas, que usualmente han sido asociados con la homosexualidad o la hipersexualidad. De esto se desprende la siguiente pregunta: ¿es El Santo un superhéroe *queer*, cuya sexualidad y representación de género es irrelevante siempre y cuando

²⁷ Mark Simpson, en su artículo “Here Come the Mirror Men” publicado en 1984 en el periódico británico *The Independent*, fue el primero en definir el término metrosexualidad. A grandes rasgos, lo define como un hombre joven, que radica en espacios urbanos y busca afirmar su pertenencias a una clase media-alta a través de la vanidad, el narcisismo, la atención excesiva a su apariencia y cuidado personal, que es un consumidor asiduo de artículos de moda y productos cosméticos, como cremas, geles y lociones.

luche para preservar el orden moral dominante del PRI? A este respecto, Benschhoff propone una definición útil del término *queer*:

Queer seeks to go beyond the concepts of normative heterosexuality and traditional gender roles to encompass a more inclusive, amorphous, and ambiguous contra-heterosexuality (thus there are those individuals who self-identify as “straight queer”). Queer is also insistent that issues of race, gender, disability, and class be addressed within its politics, and further linking the queer corpus with the figure of the Other as it has been theorized by Wood in the horror film (*Monsters in the Closet 5*).

El crítico de cine Robin Wood arguye, en relación con lo que él llama “el retorno de lo reprimido”, que el terror articula desde un enfoque dramático los procesos de represión social. De esta manera, el Otro —por lo general el monstruo— es visto como un elemento social reprimido y externo que pone en peligro el orden cultural y social hegemónico. Este paradigma de represión social a través del cine de terror explica el principio social de los monstruos que El Santo derrota película tras película con el solo propósito de fortalecer el código moral impuesto desde el Estado priísta. Benschhoff intenta relacionar “the queer corpus with the figure of the Other”, y yo propondría que en el caso de las películas del enmascarado de plata, El Santo fluctúa entre dos sistemas simbólicos de otredad antagónicos. Por una parte, puesto que la identidad de El Santo es un misterio incluso para el Estado, el famoso luchador pertenece al espacio simbólico de lo reprimido u oculto: su identidad es reprimida e impuesta por la máscara plateada y la función pública moralizante que esto implica. Por otra parte, El Santo articula una

alianza pasiva con una otredad indefinida al nivel estatal y con la idea de *queerness* que Michele Aaron plantea en *New Queer Cinema* (2004):

Queer represents the resistance to, primarily, the normative codes of gender and sexual expression — that masculine men sleep with feminine women — but also to the restrictive potential of gay and lesbian sexuality — that only men sleep with men, and women sleep with women. In this way, queer, as critical concept, encompasses the non-fixity of gender expression and the non-fixity of both straight and gay sexuality (5).

El Santo, justo como Doyle Greene sugiere al catalogarlo como “un estereotipo político contramacho”, también articula una resistencia a los códigos normativos en cuanto a género y expresión sexual. En *Santo contra la invasión de los marcianos* (1966), nos encontramos con una escena que evidencia la movilidad de El Santo entre el orden moral dominante y el código simbólico de representación de una otredad monstruosa. Como el título de la película explica, en este film El Santo lucha contra marcianos semejantes físicamente a gente proveniente de Escandinavia o Rusia. De hecho, entre el reparto de esta película figuran unos cuantos actores/inmigrantes procedentes de Europa del este, Rusia y Escandinavia que llegaron a México en busca de una carrera en la industria cinematográfica, tales como el famoso villano Wolf Ruvinskis (quien también tuvo breve carrera como luchador profesional), Eva Norvind (cuya hija aún es una reconocida actriz de Televisa) y Gilda Mirós. En la escena que me interesa analizar, uno de los marcianos —cuya apariencia es semejante a la representación icónica de Thor— se teletransporta hasta una cancha de futbol soccer amateur. El Santo está en uno de los

costados de la cancha impartiendo clases de lucha libre a un grupo de jóvenes estudiantes; al principio el enmascarado de plata no se da cuenta de la presencia del marciano, quien por su atuendo parece más bien un luchador del bando de los rudos. Cuando el marciano emplea sus superpoderes desintegradores en contra de la audiencia que está observado el partido de futbol, El Santo se enreda en una lucha cuerpo a cuerpo contra el enemigo, quien tras una serie de encontronazos decide regresar a su nave espacial. La siguiente escena muestra al marciano dentro de su nave dialogando con Wolf Ruvinskis, el líder de los marcianos:

Wolf: “Nuestra apariencia marciana produce terror en los terrícolas y esto frustra nuestros planes”

Marciano: “¿Por qué sienten terror, si nuestros cuerpos son más perfectos y evolucionados que los suyos?”

Wolf: “Todo es cuestión de conceptos... Debemos cambiar nuestro aspecto, entremos en la cámara de transformación”

La siguiente secuencia muestra a los marcianos dentro de la cámara transformadora, cuyos cuerpos lentamente son cubiertos de gases blancos. Cuando salen de la cámara, sus atuendos han cambiado: en lugar de sus trajes plateados ahora llevan puestos calzoncillos y vestidos más primitivos, además, su piel aparece un poco más oscura. Los marcianos se preguntan por qué su apariencia aterroriza a los habitantes de la Tierra, pero lo cierto es que más bien semejan a luchadores imitando la apariencia de El Santo. Tal y como el líder marciano reconoce, “todo es cuestión de conceptos...”, y, también, una cuestión ideológica. Más allá de la referencia a la URSS y la Guerra Fría, que en la película es asumida por los marcianos de apariencia rusa o escandinava, las cualidades *queer* de El Santo, cuya actuación de superhéroe lo lleva a mantener

constante contacto físico con otros hombre con el torso desnudo, pierde intensidad gracias a su papel de protector de los intereses morales y políticos estatales.

En la introducción al volumen *The Superhero Reader* (2013), Charles Hatfield, Jeet Heer y Kent Worcester relacionan la emergencia de la figura del superhéroe con la misión ideológica de ordenes estatales totalitarios: “Walter Ong forcefully links the superhero genre with the herd mentality and extrajudicial violence of the totalitarian state” (5). El PRI halló una fórmula de dominación totalitaria —filtrada a través de un ideario tecnocrático— sin la necesidad de movilizar las fuerzas militares. En lugar de la milicia, la Dictadura Perfecta —detrás de la máscara tricolor del PRI— creó superhéroes, como El Santo, y anti-héroes, como Tin Tan, *El Chavo del Ocho* y *El Chapulín Colorado*, para dominar a través del entretenimiento, los medios masivos de información y el adoctrinamiento ideológico.

En “Lean Mean Fighting Queens: Drag in the World of Mexican Professional Wrestling”, Heather Levi encuadra la figura de el “luchador *drag queen*” en la lucha libre mexicana como un tropo de socialización que afirma los modelos de masculinidad dominantes. Levi narra un combate de lucha libre entre el rudo May Flowers —perteneciente al grupo de “los exóticos”, que es el nombre que los luchadores travestis reciben en la lucha libre mexicana— y el también rudo Pierroth; el encuentro lo gana Pierroth debido a que el compañero de May Flowers —Pimpinela, también “exótico”— no es capaz de asestarle a Pierroth una patada salvadora. Levi sugiere que: “While Pimpinela’s action (illegally entering the ring in a botched attempt to help his partner) could be read as a display of feminine irrationality, it doesn’t have to be. May Flowers lost not because of his role as exótico, but because of his role as rudo” (280). En oposición a Barthes, que entiende la lucha libre como un performance cuyo propósito va más allá del triunfo individual del luchador, “the function of the wrestler is not to win”, Levi establece

que la lucha libre conlleva el intento implícito de “un-man” a otro luchador portador de una masculinidad también definida, y parafraseando a Octavio Paz con respecto a expresiones propias de los “machos mexicanos”, Levi subraya que:

While wrestlers themselves would not necessarily agree that they are participating in a pantomimic rape, the response of the public suggests that spectators are aware of the sexual subtext. In the battle between two machos, the winner, in the words of one spectator ‘makes’ [the loser] his woman. In this sense, lucha libre provides a spectacular affirmation of the equation between being a man and being on top (278).

Este dilema axiológico, *¿qué es preferible, ser un exótico (queer) o ser un rudo?*, fue central en el proceso de re-formulación de una “masculinidad revolucionaria” durante el periodo tecnocrático (1946-principios del siglo XXI). Todos los generales *rudos* de la Revolución de 1910 fueron asesinados precisamente por su *rudeza*, por su hiper-masculinidad expresada en el campo de batalla. En otras palabras, la condena historiográfica de los generales caudillistas de la Revolución Mexicana se debió, por una parte, a que no fueron capaces de organizar un proyecto de restructuración política y económica nacional de forma exitosa, y, por otra, a que las élites intelectuales no reconocieron en estas figuras caudillistas modelos de sociabilidad y masculinidad afines a los suyos. El régimen del presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946) fue la última “administración militar” del siglo XX mexicano. Ávila Camacho había combatido en las postrimerías de la Revolución bajo las órdenes de Lázaro Cárdenas y su vocación militar no le había permitido recibir una educación universitaria. Ávila Camacho fue apodado “El Caballero” porque su administración intentó llegar a un acuerdo ideológico —en cuanto a las

pautas de reconstrucción nacional— con los envejecidos generales (todos ex presidentes) que había sobrevivido la Revolución, como Adolfo de la Huerta, Plutarco Elías Calles, Pascual Ortiz Rubio, Abelardo Rodríguez y Lázaro Cárdenas. El presidente Ávila Camacho —aconsejado por Cárdenas— había elegido como su sucesor a su hermano Maximino Ávila Camacho, pero la muerte repentina de Maximino permitió la candidatura interna —el famoso “dedazo” mexicano— de Miguel Alemán Valdés, quien se convirtió en el primer presidente mexicano sin experiencia militar. Alemán Valdés era un abogado, educado conforme a las “buenas formas”, y un “político profesional” cuyo padre había participado en la Revolución de 1910. Desde 1946 y hasta 1970, la cultura política mexicana entró en una fase de profunda transformación de las reglas de sociabilidad y las “nuevas” masculinidades normativas que encabezaron a México desde la presidencia de la República.

Como ha sugerido Heather Levi con respecto a los luchadores *exóticos* en la lucha libre contemporánea, la arena política presenció un claro desplazamiento de la política de los *rudos* —emanada de aquellos políticos con un historial militar enraizado en la Revolución Mexicana— hacia la política de los *técnicos*, encarnada en figuras presidenciales como Miguel Alemán, cuyo apodo, por cierto, era “El Pajarito”.²⁸ La emergencia de El Santo como un superhéroe *contramacho* y un estereotipo político —parafraseando a Doyle Greene— coincide con el cambio interno de las masculinidades dominantes que se llevó a cabo en el cuerpo político del PRI: de “El Caballero” a “El Pajarito” la promesa revolucionaria, encarnada por el PRI, se desplazó de la política personalista y “viril” a un modo de gobernar tecnocrático y afianzado en un intrincado sistema burocrático.

²⁸ La explicación más difundida sobre el origen de este apodo es que Miguel Alemán Valdés era una persona muy juguetona y su fisonomía era delicada como la de un “pajarito”.

En *A Critical Introduction to Queer Theory* (2003), Nikki Sullivan establece que: “Gay propaganda from the 1950s... is characterized by what might be called the Shylock argument, the assertion that a homosexual is not a... dissolute libertine well beyond the pale of respectable society, but ‘a creature who bleeds when he is cut, and who must breathe oxygen in order to live’” (23). Sangrar y respirar son elementos esenciales performativos de la lucha libre, y El Santo, junto con otros luchadores enmascarados icónicos, allanó el terreno en el imaginario colectivo para la emergencia de masculinidades alternativas opuestas a la pugna militarizada y los prototipos ideales de masculinidad nacional arraigados en construcciones de género decimonónicas. Durante los años inmediatos al término de la Revolución Mexicana, resurgieron las campañas en contra de la homosexualidad —que se percibía como anti-revolucionaria— de forma sistemática. El famoso fundador del estridentismo y también político Manuel Maples Arce, cuenta en sus memorias que una vez varios miembros de la élite intelectual se reunieron “en el Salón Verde de la Cámara de Diputados para tratar el tema de los homosexuales en el teatro, el arte y la literatura... la gente se preguntaba por qué se les permitía moverse con tanto desplante, cuando en la época de Porfirio Díaz se les obligaba a barrer las calles” (277). Esta actitud “nacional” hacia la homosexualidad persistió durante varias décadas, y era común, como subraya Carlos Monsiváis, que el hombre homosexual fuera encarcelado “por faltas a la moral y a las buenas costumbres (lo más típico: enviarlos a la galería J del Palacio negro de Lecumberri)” (*Misógino feminista* 20). Monsiváis también reconoce que “el país de 1958 es casi irreconocible. En el campo sexual, la información abunda; el psicoanálisis ya no es moda social y persiste entre polémicas sobre ‘ajustes’ a la realidad o ‘sanos desajustes’; la sexología avanza...; el vocabulario freudiano se nacionalizó sin riesgo alguno de conocimiento genuino” (“Pasaje de batalla” 168). Robert McKee Irwin apoya este diagnóstico cuando establece que incluso en obras

canónicas la presencia de la homosexualidad era ya inevitable, aunque esta presencia fuera representada de una forma negativa:

The even earlier appearance of Gus, a frivolous party boy (along with caricatures of the Contemporáneos), in Carlos Fuentes's *La región más transparente* in 1958 shows Mexican homosexuality to be decadent, vacuous. The male homosexual personages of the early sixties in Mexico were pretty ill adjusted bunch, but it is truly remarkable how common they had become. Suddenly, in the sixties, male homosexuality was coming to pervade Mexican narrative fiction (199).

En el cine mexicano, el desplazamiento de los estereotipos masculinos dominantes hacia una construcción de género más abierta fue un proceso lento. Heather Levi establece que “the movies of Pedro Infante, Jorge Negrete, and Pedro Armendáriz portrayed machismo (enacted through displays of dominance, violence, and indifference to risks coupled with melodramatic sentimentality) as a specifically Mexican cultural ideal of male behavior” (“Lean Mean Fighting Queens” 276).

Pertenezco a una generación urbana —generalizando— que comprende la Revolución Mexicana como un gesto histórico anclado en un pasado remoto sin relación con el presente; sin embargo, durante los años ochenta y noventa crecí mirando las películas protagonizadas por los machos mexicanos que menciona Levi, además de comediantes de la llamada Época de Oro del cine mexicano —como Cantinflas, y Manolín y Shilinsky— que no presentaban un ideal de masculinidad precisamente porque no correspondía a ese “cultural ideal of male behavior”. Este ideal macho de masculinidad nacional que se consolidó con la Revolución de 1910 también se

expresó al nivel presidencial. Como mencioné antes, los presidentes postrevolucionarios fueron durante las primeras décadas militares que proyectaron también un ideal macho de masculinidad que el período posrevolucionario demandaba como *la mano fuerte* que llevaría al país a la reconstrucción y, posteriormente, también hacia la modernidad económica y política. Esta actitud cultural y política con respecto a la formación de masculinidades alternativas ya estaba presente en México en el siglo XIX. Por ejemplo, Christopher Conway afirma, con respecto a la configuración de masculinidades durante la segunda mitad del siglo XIX, “in Mexico, such men had many names, including *dandy*, *currutaco*, and *petimetre*, but one of the most prevalent and local labels at mid-century was that of *pollo* (chicken), a type that foreshadowed important aspects of the sensationalist stereotypes of the *joto* and *marica* that burst into print literature in 1901” (203). Durante el régimen dictatorial de Porfirio Díaz, los modelos dominantes de masculinidad se desplazaron de los “hombres de guerra” hacia los “hombres positivistas de ciencia y ley”. Entre estos dos extremos, encontramos a los llamados *pollos*, que el novelista José Tomás de Cuéllar describe en novelas como *Ensalada de pollos* (1871) o *Los mariditos* (1890). De esta última proviene este fragmento: “En México le faltan al pollo dos elementos indispensables en la formación del hombre: la escuela social y la educación varonil. Le falta en relación con los hombres, el club...; y en relación con el bello sexo, el contacto sincero y cordial, a que se llega en todas partes por el refinamiento de las costumbres” (15). Tanto la “escuela social” como la “educación varonil” fueron preocupaciones y ocupaciones de los “hombres forjados” en el Porfiriato; sin embargo, estos hombres positivistas, agrupados en el “club privado” de los Científicos, también manifestaron características propias de los *pollos*, tales como el reconocimiento de la importancia de una *fluida* red de homo-sociabilidad afianzada en la

modernización nacional y la construcción de una élite exclusivista de hombres relacionados entre sí con base en las reglas de la cortesía y la amabilidad.

La explosión de la Revolución Mexicana puso en conflicto de forma repentina los modelos —en apariencia antagónicos— de masculinidad del Porfiriato, es decir, a los Científicos, y la masculinidad caudillista representada de forma popular por Pancho Villa y Emiliano Zapata, quienes con el término de la Revolución Mexicana fueron re-formulados en el cine a través de íconos masculinos como Pedro Infante, Jorge Negrete y Pedro Armendáriz, por citar a tres actores conocidos. Empero, hacia mediados del siglo XX, con la transición presidencial de administraciones puramente “revolucionarias” a administraciones “tecnocráticas”, los modelos de masculinidad dominantes también se transformaron, y, como consecuencia, también fue necesario re-formular estos nuevos modelos —como es sintomático en el fenómeno cultural y filmico de *El Santo*— combinando algunas características del modelo de masculinidad implantado durante el Porfiriato y características de la masculinidad dominante posrevolucionaria. No es un accidente que intelectuales públicos —que no son necesariamente intelectuales orgánicos, pero que sí pueden corresponder a la idea de *pollos científicos*— como Samuel Ramos y Octavio Paz figuran entre los primeros en teorizar o diagnosticar *lo Mexicano* a partir de categorías psicológicas y ontológicas. Como Irwin sugiere, Ramos “centers his discussion of *lo mexicano* on a lower-class archetype, *el pelado*. Like [*científico* from El Porfiriato] Macedo’s lower-class criminals, Ramos’s *pelado* ‘busca riña’ [seeks out fights], and evokes his virility at every turn” (190). El análisis que hace Ramos del *pelado* (ese que insulta y no tiene “buenos modales”) en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) es una crítica dirigida sólo a los modelos/estereotipos de masculinidad de las clases populares, las cuales durante los años treinta estaban compuestas en gran medida por colectividades cuyos deseos de

reforma política y económica habían sido traicionados por las clases políticas “triunfadoras” que se apropiaron de la Revolución de 1910 para cimentar su proyecto exclusivista/*intelectual* de nación.

La elección de “El Pajarito”, Miguel Alemán Valdés, como presidente de México en 1946 restauró el proyecto de masculinidad nacional —*pollos científicos* en oposición a los machos revolucionarios— forjado durante el Porfiriato. El desarrollo económico y la aparente estabilidad política que imperó en México desde la década de los años cuarenta hasta los 1970 corresponde a las presidencias de mentes tecnocráticas que combinaron el *fashionism* (el “buen vestir” a la moda) con un profundo orden burocrático. De esta manera, esta “nueva” élite política tuvo la oportunidad de desarrollar un “manual” gubernamental cuyas estrategias hegemónicas incluyeron el acceso del “guante blanco” —robo “caballeresco” sin necesidad de violencia explícita— y prácticas políticas y de sociabilidad corruptas. Esto no significa que los “machos revolucionarios” no participaran en prácticas de corrupción; sin embargo, los gérmenes pragmáticos de la política mexicana actual pueden ser rastreados en el período de transición de modelos presidenciales de masculinidad afianzados en el machismo a modelos más cercanos al pollo científico o pollo tecnocrático. Claudio Lomnitz-Adler ha trazado la importancia de la representación de las figuras presidenciales en México hasta el siglo XIX. Lomnitz señala que la élite *científica* conformó sus propias instituciones en las que los rituales políticos —incluyendo prácticas de corrupción— estaban separados de la opinión pública: “Dicha élite conformaba la opinión política que en verdad pesaba, y sus ideas e ideales fueron ‘nacionalizados’ formalmente en instituciones tales como el Congreso de la Unión, la Corte Suprema y la Presidencia de la República” (250). Asimismo, Lomnitz establece que estas instituciones, materializadas en los canales populares de la esfera pública burguesa, como la educación pública, las elecciones, el

Congreso, los medios masivos de información —televisión, radio, periódicos y el cine— “generalmente se han utilizado como instrumentos para dar una interpretación discursiva y una serie de soluciones ideológicas a las manifestaciones ritualizadas de ‘la voluntad popular’” (263). La emergencia de El Santo como representante de un modelo masculino superheróico y contramacho hizo inteligible para las colectividades populares el nuevo paradigma de masculinidad presidencial que había iniciado con Miguel Alemán Valdés, “El Pajarito”.

Esta lectura de El Santo, politizada y representativa en la figura masculina presidencial, permite configurar al enmascarado de plata como un ejemplo paradigmático de la definición de *queerness* que Harry Benshoff presenta en *Queer Cinema*:

By ‘queer,’ I mean to use the word both in its everyday connotations (‘questionable... suspicious... strange...’) and also as how it has been theorized in recent years within academia and social politics. This latter ‘queer’ is not only what differs ‘in some odd way from what is usual or normal,’ but ultimately is what opposes the binary definitions and proscriptions of a patriarchal heterosexism. Queer can be a narrative moment, or a performance or stance which negates the oppressive binarisms of the dominant hegemony (“The Monster and the Homosexual” 63).

A partir de su re-presentación enmascarada, el Santo afirma un momento narrativo o un punto de inflexión que niega el “binarismo opresivo de la hegemonía dominante” que el PRI *rudo* —comprendido en la historiografía oficial como heredero de la Revolución Mexicana— representaba. La historia del PRI es asimismo un “cuento” sobre las máscaras y las tensiones

identitarias en México. Fue concebido en 1928 primero como PNR (Partido Nacional Revolucionario); en 1938 cambió su “máscara” a PRM (Partido de la Revolución Mexicana); y en 1946, con la llegada de Alemán Valdés a la “silla del águila”, cambió al actual PRI (Partido Revolucionario Institucional).

Nikki Sullivan afirma que “sexuality is, according to poststructuralist theorists, discursively produced and classifications of sexuality do not simply describe being, but rather constitute it in historically and culturally specific ways” (2). La entrada de El Santo a la industria filmica no es sólo el resultado de intereses comerciales, sino de una demanda histórica y política de validación de los paradigmas de masculinidad que no reconocían en la Revolución Mexicana como su principio identitario. En oposición a Pedro Infante y Jorge Negrete, El Santo constituye un “momento narrativo” de validación del nuevo prototipo de masculinidad presidencial, que a través del cine y de un superhéroe *queer* enmascarado fue aceptado por las clases populares. El Santo es la expresión —o incluso la síntesis— de las clases populares que aún buscaban ingresar a la historia de México más allá de una participación sin nombre en la Revolución de 1910. El Santo no era ni *pelado* ni *pollo*, sino una masculinidad sintética y sin rostro que combinaba cualidades cívicas superheroicas al mismo tiempo que retomaba signos sociales pertenecientes a los pollos y los pelados.

Conclusión: hacia un post-mexicanismo en el imaginario chicano

Muchos años después de que El Santo protagonizara su última película, *La furia de los karatecas* (1982), las comunidades chicanas reclamaron al enmascarado de plata, entre otros luchadores mexicanos enmascarados como Blue Demon, Mil Máscaras y Huracán Ramírez, como íconos culturales que articulan la identidad fronteriza y trans-nacional de estas colectividades de origen

mexicano. En *Reading Chican@ Like a Queer: The De-Mastery of Desire*, en referencia a las memorias de Cherrie Moraga, Sandra K. Soto afirma que:

There is no denying that this güera-face (white-face) has often secured my safe passage through the minefields of Amerikan racism. *If my thoughts could color my flesh, how dark I would turn.* But people can't read your mind, they read your color.' Racial etiquette—whether it involves strangers, intimates, or the self—not only leads us to assign people to different races but determines our expectations of people and our interactions with them (24).

A través de las memorias de Moraga, Soto hace evidente que la identidad chicana comienza en el rostro y el color de la piel, como si se tratara de una máscara que sugiere por omisión la pertenencia simbólica a una comunidad subalterna, es decir, una otredad descentrada cuya identidad es definida sólo por la superficie facial. L@s chican@s —con frecuencia imaginados en México como ciudadanos que no pertenecen “ni aquí ni allá”— se apropiaron del motivo de la máscara de lucha libre mexicana para combatir la discriminación mediante una re-formulación de las cualidades romantizadas del ser Mexicano que la máscara cataliza desde Octavio Paz. La apropiación de El Santo por parte de las colectividades chicanas extrapola los atributos asumidos en el enmascarado de plata —como su valentía, su identidad *queer* y misteriosa, y su mexicanidad definida desde la política del PRI— y re-configura su rol social para afirmarlo como una subjetividad liberadora.

El estereotipo de *lo Mexicano*, tal y como fue fraguado durante el periodo postrevolucionario, puede ser leído como el intento constante de establecer lo que llamo una

“dialéctica de la hombría mexicana”. El enfoque sintético de José Vasconcelos reconoció en el mestizaje la misión teleológica de México y Abya Yala. Por su parte, Samuel Ramos identificó en el prototipo del pelado un complejo de inferioridad cuyo origen, según Ramos, es un hipermachismo revolucionario encubierto. El pelado y su complejo de inferioridad fueron rechazados como sujetos-portadores-de-nación o como fundamento nacionalista, puesto que el pelado amenazaba las buenas maneras y el orden político postrevolucionario, del mismo modo que la *prole* fue identificada durante el Porfiriato como enemigos del orden y la decencia dominantes. El “enmascarado” diseñado por Octavio Paz en 1950 representa una fase dialéctica de auto-regulación y auto-descubrimiento. Paz asume que *lo Mexicano* es una suma de categorías ontológicas, históricas y políticas ya conformadas, con elementos irrefutables como el mestizaje, el enmascaramiento y la melancolía. Como ya he discutido, a finales de los años ochenta, el sociólogo Roger Bartra publicó un libro de ensayos, a la manera de Paz, titulado *La jaula de la melancolía*, donde intenta re-formular la “condición mexicana” a través del revisionismo de arquetipos nacionales como el pelado. Bartra sugiere una condición teleológica “post-mexicana”, en la que establece los sentimientos de las clases populares como elementos nacionalistas no-dialécticos. Asimismo, Bartra desgaja al pelado de Ramos y señala que “es preciso destacar el hecho de que hay un abismo entre la vida de un pelado de Tepito y el modelo que el cine, la televisión, la literatura o la filosofía le proponen a la sociedad como punto de referencia” (74). A partir de esto, el pelado cobra un sentido más complejo y socialmente determinado por su territorialidad. Bartra concluye su ensayo afirmando que: “El estereotipo del pelado que vive sumergido en un mundo corrupto debe, no obstante, conmovernos y tocarnos fibras del corazón. Debemos entrever la presencia, en el pelado, de un espíritu atravesado por emociones, impulsos,

quebrantos y excitaciones. Así, cuando este espíritu es interrogado sobre el sentido del ser del mexicano, la respuesta es evidente: el mexicano no tiene sentido... pero tiene sentimientos” (79).

La conclusión ontológica y afectiva que sugiere Bartra con respecto al pelado propone una representación post-nacional de *lo mexicano*, que tiene resonancia en la apropiación de los luchadores enmascarados por parte de las comunidades chicanas, que reconocen en el motivo de la máscara un tropo comunitario de identificación con su pasado y condición mexicanos. La posibilidad de un conjunto de categorías post-nacionales de *lo mexicano* apunta hacia la formulación social y ontológica de *lo chicano/Chicanoness*. Las colectividades chicanas han hallado un estado *queer* en los superhéroes enmascarados de la lucha libre mexicana, es decir, un momento narrativo de extrañeza que sugiere dos posibles destinos: 1) la transculturación total, que implicaría la necesidad de “quitarse” la máscara o 2) permanecer en los intersticios de la cultura estadounidense dominante como identidades enmascaradas en constante tensión con un pasado original mexicano que los ha negado históricamente (“no son ni de aquí ni de allá”). En todo caso, el pelado y el chicano han hallado en la máscara del luchador superheroico un momento de solidaridad que les permite expresar sus sentimientos (Bartra) para combatir la condena y el silencio neoliberales que *intelectuales* a la Roger Bartra pugnan por imponerles desde la comodidad de sus cátedras universitarias.

CAPÍTULO OCHO

DE BRACEROS A ‘BABY CARRIERS’, O, ¿LA EDUCACIÓN SE MAMA?

Introducción

Al principio de este estudio, establecí los principios cognitivos, a través del criollo-mexicano Lucas Alamán, de la *razón criolla* que, desde los discursos intelectuales y culturales, ha monopolizado la cultura nacional en México. También propuse un enfoque de crítica literaria regionalista en el análisis de *Perico* de Arcadio Zentella. Además, cuestioné la naturaleza ontológica de la taxonomía en torno al “mexicano” de intelectuales y pensadores canónicos. En el capítulo anterior enmarqué la figura moralizante de El Santo como un medio de dominación ideológica y re-formulación de los modelos de masculinidad sancionados por la *razón criolla* del Estado priísta. En este capítulo, retomando el hilo diegético de mi conclusión con respecto a la apropiación de las comunidades chicanas de luchadores enmascarados para afirmar su identidad trans-nacional, expongo un recorrido que comienza con la re-presentación del migrante mexicano en Estados Unidos —germen de la cultura chicana— como *bracero* y termina enfocando la experiencia laboral femenina de las migrantes mexicanas en Estados Unidos como espacios biopolíticos de represión vital. El propósito general de este apartado es establecer, por un lado, un contrapunto narrativo a la propuesta de la condición post-mexicana de Roger Bartra, y, por otro, proponer un enfoque de crítica literaria que, desde la subalternidad, establezca vínculos críticos y narrativos entre la coyuntura cultura mexicana-cultura chicana.

El Programa *Bracero* comenzó en 1942 como un acuerdo temporal entre los gobiernos de Estados Unidos y México, cuyo propósito era proveer mano de obra rural y masculina mexicana a la industria agrícola de Estados Unidos. Esta “fuga de mano de obra” fue diseñada para apoyar a las plantaciones estadounidenses, las cuales habían perdido su fuerza de trabajo mexicana debido al reclutamiento militar de “mexicanos” por parte del ejército de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Europea (llamada por la *intelligentsia* eurocéntrica Segunda Guerra Mundial). Los primeros *braceros* fueron enviados a una fábrica de azúcar de Stockton, California, pero rápidamente la fuerza de trabajo *bracera* “llegó” a plantaciones y fábricas en muchos otros estados de Estados Unidos. A pesar de que los trabajadores agrícolas mexicanos habían emigrado —o habían tenido presencia— al norte del Río Bravo antes y después de la Revolución Mexicana de 1910, el Programa *Bracero* le dio un rostro, un cuerpo y un propósito concreto, al menos en los discursos oficiales de orden nacional, a los hombres mexicanos que residían en Estados Unidos. De esta manera, hacia principios de la década de 1940 el Programa *Bracero* también estableció las bases “culturales” de la re-presentación de la inmigración mexicana en Estados Unidos: hombres rurales en busca de empleos temporales en el sector agropecuario.

En 1940, el secretario mexicano de Relaciones Exteriores, Ramón Beteta, hizo público un breve reporte acerca de los trabajadores “nacionales” en Estados Unidos:

Casi un millón y medio de mexicanos emigraron a los Estados Unidos cuando escaseaban los brazos, y eran los salarios comparativamente elevados. No obstante que estos mexicanos ayudaron al desarrollo del suroeste americano, no han llegado a constituir una parte integrante del país de su adopción. Los Estados Unidos, que tanto éxito han tenido para asimilar a otros pueblos en los que ellos llaman su “melting pot”, han

excluido, junto con sus indios autóctonos, a la población de origen mexicano. La incapacidad de los mexicanos para adaptarse a un nuevo ambiente, es debida, por lo menos en parte, a la existencia de prejuicios raciales en su contra, que han resultado de un distinción injusta (15).

Resulta irónico que el gobierno mexicano del PRI, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, resalte, por un lado, el papel de los trabajadores mexicanos como “forjadores de nación” americana, y, por otro, denuncie la segregación que sufren en Estados Unidos. Del “lado mexicano”, estas colectividades subalternas optaron por la migración colectiva como medio de subsistencia transnacional debido al fracaso de la reforma agraria priísta. Asimismo, del “lado americano”, una década antes, a partir del colapso financiero de 1929, miles de mexicanos habían sido deportados de California con el fin de crear oportunidades laborales —antes ocupadas por mano de obra mexicana— a las crecientes masas de desempleados estadounidenses de etnia *blanca*. De acuerdo con información de los “confidential files” *U.S. Internal Affairs: FORMOSA 1945-1949*, un informante estadounidense estableció en 1941 que “Mexican people performed in our land [the U.S.] a kind of temporal work that no one else wants to do” (*U.S. Internal Affairs*). En esta misma línea narrativa, estos documentos también declaran que “of the 70 thousand temporary Mexicans working in the beet fields of Colorado, Montana, and Wyoming, 60 thousand lived in houses without bathrooms, 10 thousand drank water from ditches, and 33 thousand did not have Access to shower services” (*U.S. Internal Affairs*). El Programa *Bracero* en apariencia surgió como una medida para “remediar” el racismo sistémico que los trabajadores mexicanos sufrían en Estados Unidos, al mismo tiempo que el gobierno mexicano fungía como “administrador” de la mano de obra mexicana entre las plantaciones estadounidenses y el campesinado mexicano postrevolucionario. Entre las medidas que el

gobierno mexicano demandó antes de firmar el Programa *Bracero*, las más cruciales con respecto al carácter “nacional” de la mano de obra mexicana en Estados Unidos son las siguientes: 1) los *braceros* no podían ser reclutados por el ejército estadounidense y 2) tampoco podían ser sujetos de ningún tipo de discriminación, o al menos así lo estipuló la Orden Ejecutiva no. 8802 emitida por la Casa Blanca el 25 de junio de 1941.

El gobierno mexicano había anticipado que el “envío” de *braceros* a Estados Unidos iba a afectar el orden agrario nacional, puesto que el sector agrícola mexicano demandaba urgentemente también mano de obra “nacional”. Roger Bartra sugiere que los “campesinos pensados desde la ciudad y desde la cultura moderna son el fantasma, como Pedro Páramo, de recuerdos borrosos en la memoria colectiva: son los ancestros recordados que, como una larva en nuestro pensamiento, se reproducen constantemente” (*La jaula* 11). Bartra, además, sugiere que desde la mirada “modernizadora” nacional el campesino invoca un paraíso perdido. Esta invocación pre-moderna, en efecto, tiene un referente histórico concreto, es decir, la hacienda del siglo XIX, que como mostré a través de *Perico* (1885) de Arcadio Zentella desvaneció la labor “forjadora de nación” de las colectividades explotadas en las haciendas del país, una institución fundacional que desde la perspectiva criolla-explotadora implica un “paraíso perdido”. El Programa *Bracero* hizo evidente desde un enfoque transnacional que estas colectividades explotadas en la hacienda mexicana del siglo XIX no se habían desvanecido ni tampoco invocaban “un recuerdo borroso en la memoria colectiva”, como Bartra sugiere. Por el contrario, a partir de la oficialización de la migración mexicana a Estados Unidos en 1942, los *Pericos* y las *Casildas* —haciendo referencia a la novela de Zentella— fueron reformulados desde la razón estatal como susceptibles de ser explotados desde una razón modernizadora transnacional. El Programa *Bracero*, de hecho, puso en marcha de forma paralela una agenda política subyacente

al discurso oficial en torno a la “inmigración mexicana a Estados Unidos” que había hecho patente, por un lado, la colaboración inter-nacional entre México y Estados Unidos como síntoma de modernidad, y, por otro, la hipócrita “protección” que el gobierno mexicano irradiaba sobre los *braceros* enviados al norte del Río Bravo, quienes en territorio nacional habían sido y seguían siendo la evidencia humana de la discriminación biopolítica por parte de la razón criolla estatal. De esta forma, las síntesis criollas con respecto al “mexicano” (“indio”, “pelado”, “pachuco”, “mestizo”) incorporaron a mediados del siglo XX un tipo social transnacional, el *bracero*, cuya razón de ser era la temporalidad laboral migratoria.

Asimismo, mientras que el Programa *Bracero* había enviado de forma “legal” 58 mil trabajadores temporales a Estados Unidos, parte de este “acuerdo” bilateral implicaba que, cuando hubiera demanda laboral mexicana, las fronteras iban a permanecer abiertas de forma “no-oficial” para hacer posible el tránsito de más trabajadores temporales en condición de “ilegales”. Este tránsito no-oficial de trabajadores indocumentados hizo que los salarios reales se precipitaran en el sector agropecuario, y, en consecuencia, incrementó las ganancias de los “patrones” en Estados Unidos. Además, el Programa *Bracero* creó reemplazos temporales para los mexicanos que habían sido reclutados por el ejército estadounidense antes de 1942. De acuerdo con el informe presidencial de 1945, más de 15 mil mexicanos habían prestado sus servicios al ejército “gringo” durante la Segunda Guerra Europea (SRE *Las relaciones* 84). Sin embargo, pese a que el Programa *Bracero* había inscrito en la historiografía nacional un ícono masculino en torno a la inmigración, mucho antes de este “intercambio oficial”, los inmigrantes mexicanos habían sido masculinizados en narrativas literarias proto-chicanas. Un ejemplo de esto aparece en la novela *Las aventuras de don Chipote, o, Cuando los pericos mamen* (1928), escrita en castellano-mexicano en Los Ángeles por Daniel Venegas. Pese a que la novela de

Venegas no establece un diálogo estilístico directo con los lineamientos de la narrativa de la Revolución y su pericia literaria no ha despertado el interés crítico de la academia criollo-mexicana, *Las aventuras de don Chipote* es una de las primeras evidencias literarias del siglo XX que narran el racismo y las vicisitudes socioeconómicas que las colectividades chicanas y mexicanas —inmigrantes— padecían en California durante las décadas de los años veinte y treinta. La caracterización masculina de la inmigración mexicana en Estados Unidos, tal y como la imprime la novela de Venegas, ha sobrevivido hasta nuestros días como uno de los estereotipos más populares del migrante mexicano. Conceptos deshumanizadores como *wetback*, *beaner*, *illegal* o simplemente *Mexican* —empleados como gentilicios peyorativos— han sido tradicionalmente construidos como metonimias de la masculinidad mexicana que trabaja de forma “temporal” en las plantaciones y las compañías constructoras de Estados Unidos.

En su introducción a la novela, el historiador de la literatura chicana Nicolás Kanellos ha establecido que *Las aventuras de don Chipote* “may be considered the first ‘Chicano’ novel—or, at least, a precursor to the Chicano novel of the 1960s and 1970s, which also identifies with the working class, albeit the *Mexican-American* working class” (Venegas 9). Asimismo, la novela *Pocho* (1959) de José Antonio Villarreal, con frecuencia señalada como la primera novela chicana, también masculiniza tanto la inmigración mexicana como la experiencia social chicana. *Pocho* narra la infancia de Richard Rubio —hijo de inmigrantes mexicanos que salieron de México después de la Revolución de 1910—, con énfasis en las tensiones que emergen en la identidad de Rubio como un mexicano formado en un espacio donde el blanqueamiento cultural anglo es la norma. El Programa *Bracero*, coetáneo a *Las aventuras de don Chipote* y de *Pocho*, sirvió como catalizador historiográfico de las experiencias vitales “trans-mexicanas” enclavadas en los hitos de la Revolución Mexicana y el fenómeno migratorio de la diáspora —“temporal”—

mexicana a Estados Unidos; empero, la experiencia vital que modeló este proceso de reconstrucción identitaria fue establecida como una experiencia únicamente masculina. La novela social chicana del siglo XX había sido primero formulada en *Las aventuras de don Chipote* y fue secundada, como un proyecto dialéctico de una posible *ciudad letrada migrante*, en *Pocho*, una novela social que definió la inmigración mexicana como una experiencia falocéntrica donde ni la experiencia ni la subjetividad femeninas figuraban en el proceso migratorio del llamado “Sueño Americano”.

La novela social chicana y trans-mexicana

En *Le Romantisme social* (1944), el crítico literario Roger Picard define la “novela social” como un poderoso medio cultural que congrega en una sola obra sistemas de pensamiento, las filosofías en construcción de una época determinada y a los lectores que sólo tienen acceso directo a estos planteamientos ideológicos a través de la lectura de obras de ficción. La novela social implica, de hecho, cierto grado de alejamiento de meras representaciones ficcionales de la humanidad y el tiempo. Picard señala que podemos distinguir dos tipos de novelas sociales: 1) una descriptiva, que representa aspectos exteriores, costumbres, y las emociones colectivas de los personajes, y 2) una ideológica, donde el autor hace que sus personajes y sus escenarios expresen conceptos morales sobre la sociedad, sólo así se puede presentar a los lectores posibles soluciones a los problemas sociales desarrollados en este tipo de novela. Se podría argüir que la novela social está irremediabilmente ligada a una concepción liberal de la sociedad, pero esta no es una condición necesaria; por lo menos no en el caso de la tradición literaria mexicana.

Críticos de la “novela social mexicana”, como Carlos Illades y Adriana Sandoval, argumentan que *El Periquillo Sarniento* (1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi describe

—la aún colonial— sociedad mexicana a través del lente crítico que Picard reconoce en la novela social francesa (*Espacio Social* 106). Sin embargo, en México la novela social tuvo cierta circulación —bastante restringida— hasta mediados del siglo XIX. El período comprendido entre la Invasión Estadounidense y la Invasión Francesa, es decir, entre 1847 y 1863, fue el escenario de profundas divisiones ideológicas que en el panorama literario fueron catalizadas en dos novelas sociales: *El monedero* (1861) del liberal Nicolás Pizarro y *La quinta modelo* (escrita en 1857, pero publicada hasta 1870) del conservador José María Roa Bárcena. Ambas novelas —pese a que la novela de Pizarro se desarrollaba en más de quinientas páginas y la de Bárcena en alrededor de cien— se ocuparon de criticar, para bien y para mal, el sistema económico y el orden cívico basado en la institución utópica del falansterio que había diseñado el utopista francés Charles Fourier (1772-1837). Pizarro pensaba, como describe en su novela, que el sistema colaboracionista del falansterio podía ser emulado al interior del “campo político” mexicano, puesto que proporcionaba un modelo viable de socialización para facilitar el intercambio de ideas entre las clases subalternas/explotadas y las clases criollas/explotadoras. Al contrario que Pizarro, Roa Bárcena estaba convencido, con base en el planteamiento ideológico de su novela, de que tal sistema utópico de socialización sólo acarrearía efectos nocivos para la sociedad, puesto que las colectividades subalternas carecían del sentido —histórico— que les permitiera organizar comunidades políticas. De forma contundente, *La quinta modelo* de Roa Bárcena sugiere —siguiendo el principio foureriano que establece que la asociación laboral agrícola “must be free of compulsory ties, or of obligations beyond those of decorum... must have a blind passion for the branch of industry or kind of pleasure common to the group... must be boundless with no counting of the cost for the maintenance of the common interest” (Zeldin 25)— que el diálogo en condiciones de igualdad entre clases dominadoras históricas y clases

subalternas no es posible debido al estado de “barbarie” y los impulsos egoístas que determinan las pasiones de las colectividades explotadas.

Menciono el conflicto literario Pizarro-Roa Bárcena en relación con la organización laboral porque, pese al combate ideológico entre estos dos autores, los dos ideólogos literarios encuadraron a sus personajes femeninos no como objetos de pasión amorosa, sino como agentes de adoctrinamiento ideológico en el espacio político del “hogar”. No abundaré en detalles específicos de estas novelas porque no es mi objetivo enfocarme en Pizarro y Roa Bárcena, pero sí me interesa establecer que estas novelas sociales enmarcaron el papel de la mujer “en el hogar” como un posicionamiento ideológico constante —conservativo/racional en el caso de *La quinta modelo* y liberal/racional en *El monedero*— cuyo objetivo era adoctrinar la “naciente” razón de sus hijos. Este posicionamiento literario con respecto al papel de la mujer en el hogar, me parece, se asentó como el más prevalente en la literatura mexicana a lo largo del siglo XIX y hasta la fecha. No es accidental que uno de los dichos más populares —y reiterados— en México sea precisamente uno relacionado con la educación y la figura materna, también sugerido con intencionalidad alegórica en el subtítulo de *Las aventuras de don Chipote*: “la educación se mama”. Asimismo, en estas dos novelas sociales las mujeres son presentadas como “reinas o amas del hogar”, lo que en la jerga decimonónica remite a la administración de la hacienda. En las haciendas del siglo XIX, el amo era asumido —por fuerza— como la figura paterna a cargo de las relaciones externas al hogar, mientras que la ama, valga la redundancia, estaba a cargo de las relaciones internas, o, en otras palabras, al hogar. El binomio Ama-Amo debe ser leído entonces como la mentalidad fundacional de un sistema económico basado en una división laboral donde los humanos sujetos de una condición subalterna son explotados dentro y fuera del hogar a manos de sus amos y sus amas.

Una breve mirada a las narrativas estadounidenses y latinoamericanas del siglo XIX en torno a experiencias y testimonios de esclavitud nos permite establecer a la figura del Amo como una instancia inevitable de auto-reflexividad, o, en otras palabras, como el tropo fundacional de un testimonio de explotación individual con características colectivas.²⁹ Por mencionar un ejemplo relevante, Martha Griffith Browne establece desde las primeras líneas de su autobiografía la centralidad nominal de su Amo: “My earliest recollections are of a large, old-fashioned farm-house, built of hewn rock, in which my old master, Mr. Nelson, and his family, consisting of a widowed sister, two daughters and two sons resided. I have but an indistinct remembrance of my old master” (9). El lugar distópico del “Amo/Patrón” en las narrativas de subjetividades esclavizadas ha sido históricamente bien definido, a tal punto que sus nombres son constantemente invocados como metonimia de su “patronaje” (en inglés el par “Master-Masterhood” muestra de forma más elocuente esta relación metonímica). Por el contrario, hay una laguna filológica en relación con el papel del “Ama” en las explotaciones históricas laborales, incluso en inglés la posibilidad de edificar el término “mistresshood”, un concepto ambiguo y poco mencionado, no ha sido desarrollado en relación con testimonios de o en torno a experiencia humanas des-centradas, incluidos testimonios de esclavitud y explotación laboral coloniales y postcoloniales. En años recientes, la novela estadounidense *The Help* (2009) de la escritora anglo Kathryn Stockett intentó —con gran éxito comercial— articular las implicaciones económicas y morales del concepto de *mistresshood*, pero esta novela social —una producción cultural de clase media-alta— es un ejemplo aislado de narrativas que atajan de forma directa la re-presentación de la figura de la Ama-explotadora.

²⁹ Cfr. *Autobiografía* (1840) del esclavo cubano Juan Francisco Manzano; *Narrative of the Life of Frederick Douglas* (1845) de Frederick Douglas; *Autobiography of a Female Slave* (1857) de Martha Griffith Browne.

En su obra fundacional *La cuestión palpitante* (1884), la aristócrata española Emilia Pardo Bazán denuncia que la literatura española del siglo XIX re-presenta a la mujer con base en estereotipos sexistas, hecho que en el ámbito social redundaba en la reducción y el encapsulamiento de la experiencia femenina a los límites impuestos por el Hogar. Tanto en España como en Abya Yala, el concepto de Pardo Bazán de “ángel del hogar” emergió como un momento narrativo que reclamó para las mujeres —“Amas” en específico— un *papel literario* más allá de los confines del hogar y la familia. Estoy de acuerdo con Pardo Bazán con respecto a que la mujer *en* la literatura ha sido modelada con base en estereotipos sexistas que de cierta manera re-producen las políticas discriminatorias de género que prevalecen en la sociedad mexicana y estadounidense actuales. Pero no debemos olvidar que la literatura —incluso en su formulación de novela social— es, de hecho, un medio artístico y narrativo cuyo propósito primordial es el entretenimiento de las clases medias. Los autores literarios han re-presentado a las llamadas minorías, incluyendo a las mujeres, como “personajes” con una agencia pasiva e instancias limitadas de trascendencia social precisamente porque 1) los “autores literarios” son formados usualmente dentro de los límites ontológicos de las clases medias, por lo que su horizonte literario está, en consecuencia, cimentado en los requerimientos letrados y en las expectativas económicas conservadoras impuestas por su clase social, además 2) los pocos “autores literarios” cuya experiencia intelectual responde a principios *queer* o subalternos, es decir, que no se formaron dentro de los límites de la racionalidad moral de las clases medias, deben de forma literal buscar a sus propios lectores, puesto que el *status quo letrado* —“campo literario”— tiende a evitar la incomodidad que la literatura *queer* o subalterna encarna con el propósito de establecer un medio de crítica intelectual y artística a las clases medias. Desde Pardo Bazán, la re-presentación de la mujer de clase media en la literatura ha ido cambiando de

forma “positiva”, quizás muy lentamente, y este fenómeno me parece que es la consecuencia directa de que más autoras literarias —de clases medias, como Kathryn Stockett o Cristina Henríquez— *escriben* a personajes femeninos desde una perspectiva económica privilegiada. La historia literaria podría ser leída, de hecho, como una *intrahistoria* del entretenimiento intelectual de las clases medias.

A partir de esto, ¿es posible *escribir* una literatura que no se origine en una interpretación desde las clases medias de la experiencia humana? Como crítico literario subalterno de la literatura mexicana del siglo XIX —autodefinido como escritor chicano *freelance*— sitúo la experiencia *chicana* como un efecto intelectual rastreable hasta el siglo XIX en su forma “mexicana”. En otras palabras, me parece que “chicano” es un término sintético donde confluyen los procesos de alienación laboral implantados en México por la *razón criolla* a través de la hacienda del siglo XIX, cuyo desarrollo histórico, a partir del hito de la Revolución Mexicana, debe ser leído en clave “mexicana”. Desde la *razón criolla* que he pergeñado en los capítulos anteriores, la emergencia de una *cultura chicana* fruto de una diáspora nacional premeditada desde el Estado con el propósito de desterrar a colectividades de “indios”, “pelados” y “mestizos”, es otra de las estrategias blanqueadoras —cultural o biológicamente— que la *intelligentsia* criolla ha puesto en marcha en su guerra contra el “mexicano”.

He sido testigo directo de intelectuales “políticamente progresistas y liberales” —sin distinción de género— que sin rechistar emplean mano de obra inmigrante o afro para que *se hagan cargo* de los trabajos relacionados con la limpieza/mantenimiento de sus hogares. Propongo analizar esta relación contractual conflictiva *dentro* del hogar como un espacio que históricamente ha sido diseñado como un espacio privado, donde podemos también presenciar una puesta en escena privada de la explotación laboral como medio de preservación del hogar.

Esta alegoría, que ubica el hogar como la referencia primaria de un proyecto nacional conservador, implica que la subjetividad femenina ha tenido un papel activo constante en los procesos de construcción nacional asentados en principios conservadores —como el México criollo y los Estados Unidos anglo— en relación con el ordenamiento familiar. La triada hogar-familia-mujer ha sido tradicionalmente discutida en los intercambios privados —estrategias de dominación— como parte fundacional de las negociaciones de lo “nacional”. Si debemos enmarcar los conceptos de familia y hogar como micro-momentos narrativos nacionales, también debemos reconocer que esos micro-momentos narrativos pertenecen a un orden social restringido determinado por la privacidad. El hecho de que el concepto *masterhood* ha sido históricamente desarrollado —al menos en inglés, proceso que no se ha llevado a cabo con el concepto de *mistresshood*— se debe, me parece, a que las negociaciones sociales implícitas entre el Amo y las subjetividades explotadas de sus esclavos/trabajadores se han llevado a cabo en un ámbito público/externo.

No hay una versión “oficial” femenina del Programa *Bracero*, pero esto no implica que la diáspora llamada “migración de mexicanos a Estados Unidos” no es susceptible de ser feminizada. Pese a que el discurso transnacional oficial señala el establecimiento de maquilas —centros industriales de explotación laboral diseñados para contener la migración femenina a Estados Unidos— ha mantenido el cariz masculino de la migración, en años recientes es inevitable reconocer un giro femenino en cuanto a las migraciones mundiales. En 1986, mi tía Norma González cruzó, indocumentada y con la ayuda de un “coyote” —también conocidos como “polleros”— el Río Bravo; llevaba en la espalda a mi primo, apenas con un año de edad, Adolfo Correa González. Mi tía y mi primo se dirigían hacia Los Ángeles para reunirse con mi tío Paco (Francisco Correa Chávez), donde en ese entonces trabajaba lavando buques de carga.

Debido a un artículo publicado en el *New York Times* en 1982, titulado “Mexican women cross the border so their babies can be U.S. citizens”, un nuevo rostro re-presentó la inmigración mexicana en Estados Unidos. Las mujeres migrantes, vistas también como madres, de pronto fueron encuadradas como “undocumented baby carriers” portadoras de una teleología transnacional de la migración afianzada en una visión *family-centered*, que anulaba el valor “nacional” de su *mexicanidad*. El artículo del *New York Times* afirmaba que: “Her husband, she said, had reservations at first about having the baby at all, but she insisted, convincing him that if they ever wanted to ‘fix the papers,’ to get a visa and perhaps eventually apply for United States citizenship themselves, ‘it would be better if we have an American baby’” (“Mexican women cross the border” web).

Este re-presentación periodística de la inmigración encuadró la “emergencia” de la mujer como portadora de *nationness*, en relación con Estados Unidos, y *nationless*, en relación con México, la supuesta “madre patria” de estas *baby carriers*, es decir, una nación criolla donde el ser “mexicano” obedece al implícito rechazo de uno mismo. Los *braceros* habían sido contruidos como hombres solitarios trabajando de forma temporal en las plantaciones estadounidenses, y por ese motivo no tenían ninguna razón “nacional” para permanecer en territorio “americano” (al menos esa es la *razón gringa* detrás de la deportación masiva de nacionales mexicanos). El Programa *Bracero* redujo la mexicanidad a un sistema temporal de explotación laboral cuya teleología estaba enraizada en México, a saber, que esos *braceros* —brazos migrantes temporales— debían regresar a *su* nación de origen. Las mujeres como mi tía Norma, the so-called “baby carriers”, were suddenly portrayed as intellectual and transcendental agents looking to transform the temporary status of *braceros* into a permanent national status: a

U.S.-born Mexican baby could guarantee citizen privileges to the Mexican parents who immigrated either undocumented or as *braceros*.

In 2011, according to data from the Pew Research Center, more than 30 million Hispanic people of Mexican origin lived in the U.S., making the biggest “minority” group in the United States. The *bracero* times, which brought a majority of men to American territory, had ostensibly changed by 2011, so much that currently the Mexican immigrant population in the U.S. is almost fifty-fifty in terms of gender distribution. The Mexican-U.S. border has indeed become a feminine space dominated by migrations and violence, though pop culture portrayals continue to rely on masculine stereotypes, such as in popular show *Breaking Bad* (in this show Mexican immigrants are no longer seen only as *braceros*, but also as dangerous, exotic, and superstitious drug cartel members “breaking” the moral stability of the U.S.). In recent decades, literary works from Chicana authors such as Sandra Cisneros, Gloria Anzaldúa, and Helena Maria Viramontes have catalyzed in their literary production a new vision of Mexican immigration and Chicanoness, placing women as the true “carriers” of a post-national project of identity reformulation. This literary tradition, understood as an on-going cultural dialectical process, is precisely the *queer* space where future Chicano-Mexican narratives will find a literary realm to affirm their identity through their own understanding of modernity.

CAPÍTULO NUEVE

CONCLUSIONES

Utopía, belleza irrenunciable

“Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable” (9), dice en 1987 la filósofa española María Zambrano en el prólogo extemporáneo de su libro *Filosofía y poesía* (1939). Zambrano invoca la Utopía como una posibilidad narrativa que su propia escritura filosófica hace evidente, puesto que como mujer, sugiere Zambrano, el destino —y la tradición *filosófica* hispana— estaba en su contra. Sin embargo, no toda escritura es capaz de convocar la Utopía como una *posibilidad posible* en el Porvenir. Como sugiere Roque Dalton en *El intelectual y la sociedad* (1988), “escribimos para quien *sabe* leer (12), en mi caso, México, hacia una nación donde más de 30 millones de personas se autoidentifican como miembros de una colectividad indígena; 3 millones se autoidentifican como afroamericanos; alrededor de 15 millones residen como inmigrantes en Estados Unidos; 7 millones de personas mayores de 15 años no han recibido ningún tipo de escolaridad oficial; 10 millones de personas, mayoritariamente niños, viven en la calle, y 10 millones de personas habitan en viviendas que carecen de un servicio básico como el acceso a agua potable, electricidad o drenaje. ¿Cómo podemos *hacer, leer y criticar* literatura en un país donde incluso los *intelectuales* participan y vigorizan la *institucionalidad* —corrupción, abuso de poder, nepotismo, impunidad— que la tradición política mexicana ha impuesto como los códigos de socialización entre aquellos que gozan de las prerrogativas del poder? ¿Qué postura crítica y civil podemos asumir frente a textos literarios y textos de crítica cultural firmados por autores

que pertenecen a círculos políticos e intelectuales “incapaces” de criticar la *institucionalidad* nefanda que domina la esfera pública en México? La respuesta a esta pregunta se me figura como una Utopía, como una voz y una forma de escribir que en el México actual parece estar destinada a la extinción o el ostracismo, ambas formas de marginalidad intelectual.

En la edición del 3 de marzo de 2016, es decir, hace unos días, *El Universal* publicó en su sección de “Opinión” un artículo del influyente crítico literario —ex protegido de Octavio Paz— Christopher Domínguez Michael, titulado “Stendhalización”, donde entre otras cosas afirma que: “si un joven escritor renuncia a criticar a uno de sus mayores por miedo a perder una beca, que se dedique a componer versos, a redactar novelas o pagar piso con un puesto de jugos en el mercado. Es un cobarde. Y además ignorante: la academia se abre a palos. Por eso, en todas las literaturas, los críticos solemos ser unos cuantos” (web). Después, con respecto a las becas de escritura estatales, Domínguez Michael afirma que: “Una sola vez he sido jurado de las famosas becas y sentado a la mesa con varios de mis adversarios, imperó la institucionalidad, la proporción y la cortesía” (web). Domínguez Michael es investigador asociado de El Colegio de México, columnista cultural de los periódicos de derecha *Reforma* y *El Universal*, becario de la Guggenheim Foundation, multipremiado en México por sus libros de crítica e historia literaria, entre los que destacan *Octavio Paz en su siglo* (2014), *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX* (1989-1991), *Para entender a Borges* (2010) y *Diccionario crítico de la literatura mexicana, 1955-2005* (2007). Afirmaciones como las de Domínguez Michael son comunes entre intelectuales que pertenecen a las élites nacionales; no sólo es incapaz de sugerir un enfoque crítico hacia la *institucionalidad* estatal en la que él mismo participa, sino que descalifica como cobardes a jóvenes intelectuales que han aprendido que el miedo y la impunidad son las monedas de cambio al interior de las *naciones intelectuales* en México.

En los primeros capítulos de esta tesis propuse, desde diferentes enfoques disciplinares, que la *razón criolla* que ha orientado los derroteros de la “cultura nacional” en México responde a un complejo sistema de valores cuya expresión material ha posicionado a las colectividades criollas-mexicanas como Sujetos Intelectuales privilegiados por la historiografía oficial. A través de un ejercicio cognitivo, sugerí que la *razón criolla* de Lucas Alamán estaba profundamente arraigada en una comprensión de la vida cuyas bases descansaban en el orden colonial. Demostré, a través de la mediación cultural de Ignacio Manuel Altamirano, que esta comprensión criolla de la vida implicaba —como razón vital criolla—, por un lado, la anulación intelectual de las colectividades nacionales subalternas, y, por otro, la explotación económica y ontológica de estas colectividades, como ejemplifica mi análisis de *Perico* de Arcadio Zentella. He provisto los tipos oficiales de “mexicano” que la *intelligentsia* criolla ha formulado como *estrategias intelectuales* de anulación ontológica que, por un lado, reforzaron la *razón criolla* nacional, y, por otro, marginaron, a priori, la experiencia intelectual de estas colectividades subalternas. También he propuesto que a partir del hito de la Revolución Mexicana la *razón criolla* fue asumida como una razón estatal que el PRI difundió a escala nacional a través de los medios masivos de información como el cine y la televisión. Y, finalmente, establecí que las colectividades de mexicanas y mexicanos que emigran a Estados Unidos en busca de “un mejor futuro” pertenecen a los grupos subalternos nacionales que la *razón criolla* ha desplazado hacia los márgenes de la *ciudad letrada* mexicana y desde 1942, a partir del Programa *Bracero*, también más allá de los confines territoriales de México. Estos desplazamientos espirituales y materiales de las colectividades subalternas mexicanas pretenden evidenciar una re-formulación de la identidad nacional que, desde el centro intelectual mexicano, apunta hacia el triunfo de la *razón criolla* como promotora de Modernidad. La *condición postmexicana* de Roger Bartra y el

fracaso del mestizo de Pedro Ángel Palou son síntomas intelectuales de la ansiedad de reformular la identidad nacional desde parámetros que rebasen la influencia del PRI como un partido “forjador de nación”. Sin embargo, tanto Bartra como Palou proponen soluciones —o síntesis— que auspiciadas por una visión cosmopolita y criolla del origen de México continúan anulando/descalificando el sentido intelectual de los grupos subalternos nacionales. La solución, síntesis, que propongo desde mi *razón subalterna* es el establecimiento de espacios narrativos de diálogo entre las colectividades chicanas y los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Esta síntesis trans-mexicana sugiere la solidaridad como un momento narrativo que, por una parte, establece la experiencia subalterna como un espacio ontológico de inter-reconocimiento, y, por otra, como un medio narrativo —oral o escrito— de re-crear una forma de comprender la vida desde la *razón subalterna* trans-mexicana.

Este posicionamiento crítico formulado desde la subalternidad mexicana es urgente en el ámbito intelectual mexicano actual, más aún cuando intelectuales neoliberales y hegemónicos, como Jorge Volpi, sugieren que “quizá la única manera de llevar a cabo el sueño de Bolívar sea dejando de lado a América Latina” (148). En esta postura en apariencia inofensiva, “Volpi envisions —nos dice John Beverley— the disappearance of his own country, Mexico, via its incorporation into the United States” (*Latinamericanism After 9/11* 14). Beverley, desde una *razón subalterna*, invierte el planteamiento de Volpi al sugerir que con las migraciones masivas de mexicanos —e hispanoamericanos en general— a Estados Unidos, esta incorporación podría también pensarse de forma inversa, y que Estados Unidos se incorpore al “sur del río Bravo” mediante procesos culturales y lingüísticos donde los colectivos inmigrantes sean posicionados como agentes intelectuales (14-15). A partir de esto, el principio de “pensar en México sin México” surge como contrapunto a las “naciones intelectuales criollas” que mediante procesos

políticos y culturales imaginan la nación mexicana como una corriente histórica que mana de arriba abajo. La hegemonía no es una práctica que se lleva a cabo en las instituciones per se, ni la nación es sólo una “comunidad imaginada”. Hegemonía y nación son conceptos que ocurren en la historia, y el campo literario/cultural es una suma de procesos articulados por personas de carne y hueso cuya actuación responde inevitablemente a sus intereses personales, con base en condiciones sociales inmanentes a su contexto vital e histórico. Rhina Roux sugiere que en el México postrevolucionario el mando estatal se legitimó por medio de elecciones y la existencia de partidos políticos, pero señala que ni las elecciones ni los partidos políticos postrevolucionarios responden a las exigencias de un sistema liberal o leninista, puesto que el PRI “no surgió como una forma de asociación política de los ciudadanos, reunidos en torno a un programa, para competir electoralmente por la ocupación de puestos de gobierno y cargos de representación política. Pero tampoco como una organización política cuyo objetivo fuera hacer la revolución” (167). Si bien el Porfiriato y el PRI tienen en común que ambos son sistemas cerrados y autocráticos en cuanto a la repartición de puestos públicos, el mayor logro del PRI —y también su diferencia fundamental en relación con el Porfiriato— fue que construyó de forma exitosa un sistema de relaciones interpersonales que favoreció el corporativismo político en detrimento del personalismo político porfiriano: la presidencia de México pasó de ser una dictadura a una corporación de hegemonía política —o un club político— en el que los intereses corporativos del PRI eran articulados a través de personalidades sexenales sin posibilidad de reelección. El PRI mejoró el sistema porfirista porque bajo pretexto de la Revolución maderista de 1910 instauró un régimen hegemónico, validado por el “voto popular”, en el que desde la presidencia de la República se re-repartió el estado porfirista. Sin embargo, en este proceso de re-reconstrucción y re-repartición al nivel estatal sólo participaron las élites criollas e

hispanófilas forjadas desde el Porfiriato. En otras palabras, y para concluir este estudio con la referencia circular a la teoría del universo de Newton, hasta este momento México, como nación, sólo ha comprendido su universo social desde una concepción cósmica centralista. Queda a las generaciones de futuros intelectuales —muchos desde ya perfilados como fieles cancerberos de la *razón criolla*— llevar a la práctica nuestro resentimiento subalternista, es decir, salir de las aulas universitarias en busca de los seres humanos que nuestros ejercicios intelectuales intuyen como endebles astros alejados del brillo liberador de los centros universitarios. Sólo así, quizás el subalterno dejará de mirarnos a la cara con resentimiento, sólo así, cuando trabajemos y vivamos en condiciones de igualdad.

... una Utopía.

OBRAS CITADAS

- Aaron, Michele, ed. *New Queer Cinema: A Critical Reader*. New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 2004.
- Adame Goddard, Jorge. *Estudios sobre política y religión*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008.
- Aguilar Rivera, José Antonio, ed. *La fronda liberal. La reinención del liberalismo en México, 1990-2014*. México: Taurus, 2014.
- Alamán, Lucas. *Historia de México, Vol. I-IV*. México: Imprenta de J.M. Lara, 1851.
- Albarrán, Antonio. “Francisco Zarco, 1829-1869”, *Liberales mexicanos ilustres de la Reforma y la Intervención*. Daniel Cabrera, ed. Ciudad de México: Imprenta del “Hijo del Ahuizote”, 1890.
- Almario G. Óscar. “Los paisajes ocultos y la invisibilidad de los “otros” en Jorge Isaacs.” *Jorge Isaacs: El creador de todas sus facetas*. Comp. Darío Henao Restrepo. Cali, Colombia: Universidad del Valle, 2007.
- Alonzo, Juan J. *Badmen, Bandits, and Folk Heroes*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2009.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/NY: Verso, 2006.
- Argyle, Michael. *The Psychology of Social Class*. New York: Routledge, 1994.
- Arias, Patricia. *Industria y estado en la vida de México*. Mexico: El Colegio de Michoacán, 1990.
- Azpurúa, Ramón. *Biografías de hombres notables de Hispano-América, volumen 3*. Caracas: Imprenta Nacional, 1877.
- Barck, Karlheinz. “Crítica del problema de la recepción en las concepciones burguesas de la literatura”, *En busca del texto: teoría de la recepción literaria*. Dietrich Rall, ed. México: UNAM, 2001, pp. 161-3.
- Barthes, Roland. “The World of Wrestling,” *Steel Chair to the Head*, Nicholas Sammond, ed. Durham, NC: Duke UP, 2005, pp. 23-32.
- Bartra, Roger. *Anatomía del mexicano*. México/Barcelona: Plaza y Janés, 2002.
- _____. *La jaula de la melancolía*. México: Ediciones Sin Nombre/CONACULTA, 2002.

- _____. *La sangre y la tinta: ensayos sobre la condición postmexicana*. México: Océano, 1999.
- Benjamin, Thomas. "El trabajo en las monterías de Chiapas y Tabasco, 1870-1946," *Historia Mexicana*, vol. XXX, no. 4 (abr.-jun., 1981), pp. 506-29.
- Benshoff, Harry M. "The Monster and the Homosexual." *The Dread of Difference: Gender and the Horror Film*, Barry Keith Grant, ed. Austin: University of Texas Press, 1996, pp. 116-144.
- _____. *Monsters in the Closet: Homosexuality and the Horror Film*. New York: Manchester UP, 1997.
- Beteta, Ramón. "Política Exterior de México", *Memoria de la Secretaría de Relaciones Exteriores*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1941, pp. 10-27.
- Beverley, John. "El giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana." *La interrupción del subalterno*. La Paz, Bolivia: University of Pittsburgh/Plural Editores, 2010.
- _____. *Latinamericanism After 9/11*. Durham, NC: Duke UP, 2011.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bilbao, Francisco. *La América en peligro*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía de Bernheim y Boneo, 1862.
- Bloom, Harold. *The Western Canon*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2014.
- Bolaño, Roberto. *Los detectives salvajes*. Colección Biblioteca Anagrama Vol. 5. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Boletín de agricultura, minería é industrias*. Año V, No. 4. México: Secretaría de Fomento, Colonización é Industria, 1895.
- Boletín oficial de la Secretaría de Relaciones Exteriores, vol. 5*. Mexico: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1897.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: CIESAS/SEP, 1987.
- Bourdieu, Pierre. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2012.
- _____. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Brading, David A. *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*. Mexico: FCE, 1985.

- Brunner, José Joaquín. “Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad”, *Un espejo trizado*. Santiago de Chile: FLACSO, 1988, pp. 151-185.
- Brushwood, John S. *Mexico in Its Novel: A Nation's Search for Identity*. Austin, TX: University of Texas Press, 2014.
- _____. “La novela mexicana frente al porfirismo”, *Historia Mexicana*, Vol. 7, No. 3 (Jan.-Mar., 1958), pp. 368-405.
- _____. “The Mexican Understanding of Realism and Naturalism”, *Hispania*, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1960), pp. 521-528.
- Cabrera Quintero, Conrado Gilberto. *La creación del imaginario del indio en la literatura mexicana del siglo XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Cárdenas, José Eduardo. *Memoria a favor de la provincia de Tabasco*. Cádiz: Imprenta del Estado Mayor General, 1811.
- Cárdenas Piera, Emilio. *Catálogo de títulos nobiliarios: sacados de los legajos de Estado en el Archivo Histórico Nacional*. Madrid: Ediciones Hidalguía, 1982.
- Carranza, José Antonio. *100 años de educación en México, 1900-2000*. México: Noriega Editores, 2003.
- Carrier, James G., Kalb, Don, eds. *Anthropologies of Class. Power, Practice, and Inequality*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 2015.
- Caso, Antonio. *La comunidad indígena*. México: SepSetentas, 1971.
- _____. *El problema de México y la ideología nacional*. México: Editorial Cultura, 1924.
- Castañeda Batres, Óscar. *Francisco Zarco*. Ciudad de México: Club de Periodistas de México, 1961.
- Castillo Pérez, Alberto. “El Crack y su manifiesto.” *Revista de la Universidad de México*. No. 31 (2006), pp. 83-87.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: UC Press, 1988.
- Chassin, Joëlle. “El rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX)”, *Bulletin de l'institut francais d'études andines*, No. 37, vol. 1, 2008, pp. 227-242.
- Chavarín, Marco Antonio. *La literatura como arma ideológica: dos novelas de Vicente Riva Palacio*. México: CONACULTA, 2007.

- Chávez Guerrero, Herminio. *Ignacio Manuel Altamirano*. Acapulco: Instituto Guerrerense de la Cultura, 1985.
- Chávez Orozco, Luis. *Maximiliano y la restitución de la esclavitud en México (1865-1866)*. Mexico: Secretaría de la Relaciones Exteriores, 1961.
- Chevalier, Francois. *Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda*. California: University of California Press, 1963.
- Cicero Sabido, Raúl. "Dr. Ismael Cosío Villegas, el hombre y maestro". *Revista del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias*. Vol. 19, no. 1 (2006), pp. 73-4.
- Coatsworth, John H. *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato: crecimiento contra desarrollo. Vols. 1-2*. México: Secretaría de Educación Pública, 1976
- Cockcroft, D. James. *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*. México: Siglo XXI, 1971.
- Conway, Christopher. "Birds of a Feather: Pollos and the Nineteenth-Century Prehistory of Mexican Homosexuality," *Building Nineteenth-Century Latin America: Re-Rooted Cultures, Identities, and Nations*. William G. Acree Jr. & Juan Carlos González-Espitia, eds. Nashville, TN: Vanderbilt UP, 2009, pp. 202-226.
- _____. "El libro de las masas: Ignacio Manuel Altamirano y la novela nacional", *Doscientos años de narrativa Mexicana, Vol. 1*. Rafael Olea & Pamela Vicenteño, eds. México: El Colegio de México, 2010.
- _____. "Ignacio Altamirano and the Contradictions of Autobiographical Indianism". *The Latin American Literary Review*, vol. 34, No. 67 (Jan.-Jun., 2006), pp. 34-49.
- Corona, Ignacio. "¿Estrategias para salir de la ciudad letrada?: La reconversión de la crítica, el postnacionalismo y la generación Mex." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. No. 65 (2007), pp. 225-39.
- Correa, Alberto. *Reseña económica del estado de Tabasco*. Mexico: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1899.
- Correspondencia oficial con motivo de invasiones de Guatemala en territorio mexicano con los antecedentes y el arreglo final*. Mexico: Imprenta y Litografía de F. Díaz de León Sucs., S.A., 1895.
- Cosío Villegas, Daniel. *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*. México: Joaquín Mortiz, 1979.

- Cuéllar, José Tomás. *Los mariditos: Relato de actualidad y de varios alcances*. Barcelona: Tipo-litografía de Hermenegildo Millares, 1890.
- Curiel, Guadalupe, Castro, Miguel Angel, eds. *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX, 1856-1876. Parte I*. México: UNAM, 2003.
- Dalton, Roque, et al. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.
- De la Mora, Sergio. “‘Tus pinches leyes yo me las paso por los huevos’: Isela Vega and Mexican Dirty Movies.” *Latsploitation, Exploitation Cinemas, and Latin America*. Victoria Ruétalo & Dolores Tierney, eds. New York: Routledge, 2009, pp. 245-257.
- De la Torre Villar, Ernesto, ed. *Construyendo la patria. Ensayo histórico de México. Tomo II*. México: UNAM, 2007.
- De Ramón, Luis P. *Diccionario popular universal. Tomo cuarto*. Barcelona: Imprenta y Librería Religiosa y Científica, 1887.
- Del Valle, Juan N. *El viajero en México: ó sea la capital de la república, encerrada en un libro*. México: Tipografía de M. Castro, 1859.
- Díaz, Juan. *Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán, en la India, en el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva. Colección de documentos para la historia de México*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 1999. Web. 15 Marzo. 2016. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_2.htm>
- Díaz Soto y Gama, Antonio. *Historia del agrarismo en México*. México: Ediciones Era, 2002.
- Douglas, Frederick. *Narrative of the Life of Frederick Douglas*. New York: Barnes & Noble Books, 2002.
- Einstein, Albert. *Relativity. The Special and the General Theory*. New York: Crown Publishers, 1961.
- El Siglo XIX*. Ciudad de México. Consultado en el archivo digital de *Paper of Record*.
- Enciso Contreras, José. “El proceso penal en los pueblos indios durante la colonia”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, No. 18, 2006, pp. 231-251.
- Evans, Walter. “Monster Movies: A Sexual Theory.” *Planks of Reason: Essays on the Horror Film*, Barry Keith Grant, Christopher Sharrett, eds. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2004, pp. 53-64.

- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El Periquillo Sarniento*. Prol. Jefferson Rea Spell. México: Editorial Porrúa, 1974.
- Florescano, Enrique, et al. *Historia general de México*. México: El Colegio de México, 2000.
- _____. *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*. México: Ediciones Era, 1986.
- Foster, David William. *Mexican Literature: A History*. Austin, TX: University of Texas Press, 2010.
- Franco, Jean. "Waiting for a Bourgeoisie: The Formation of the Mexican Intelligentsia in the Age of Independence", *Critical Passions. Selected Essays*. Durham, NC: Duke UP, 1999, pp. 476-492.
- Francois, Marie Eileen. *A Culture of Everyday Credit: Housekeeping, Pawnbroking, and Governance in Mexico City, 1750-1920*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2006.
- Fuentes, Carlos. *La gran novela latinoamericana*. Madrid: Alfaguara, 2011.
- Gadamer, Hans Georg. "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica." *En busca del texto: teoría de la recepción literaria*. Dietrich Rall, ed. México: UNAM, 2001, pp. 19-30.
- García Acosta, Virginia. *Los precios del trigo en la historia colonial de México*. México: CIESAS, 1988.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: CONACULTA/Grijalbo, 1989.
- García Cantú, Gastón. *Utopías mexicanas*. México: FCE, 1986.
- Gil y Sáenz, Manuel. *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Tabasco*. Tabasco: Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1872.
- _____. *Historia de Tabasco*. Tabasco: J.M. Abalos, 1892.
- Glantz, Margo. *Obras reunidas IV: Ensayos sobre literatura mexicana del siglo XX*. México: FCE, 2014.
- _____. *Onda y escritura: jóvenes de 20 a 33*. México: Siglo XXI, 1971.
- González Espitia, Juan Carlos. *On the Dark Side of the Archive. Nation and Literature in Spanish America at the Turn of the Century*. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 2010.

- González Obregón, Luis. *Breve noticia de los novelistas mexicanos en el siglo XIX*. México: Tipografía de O.R. Spindola, 1889.
- González Peña, Carlos. *Historia de la literatura mexicana*. México: Editoriales Cultura y Polis, 1940.
- Gramsci, Antonio. *Cultura y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1967.
- _____. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Torino: Editori Riuniti, 1979.
- Granados Chapa, Miguel Ángel. "Francisco Zarco. La libertad de expresión". *Revista de la Universidad de México*, no. 93, noviembre 2011, pp. 5-18.
- Granja Castro, Dulce María. *Javier Barros Sierra: su vida, sus ideas y su obra*. México: UNAM, 2006.
- Greene, Doyle. *The Mexican Cinema of Darkness: A Critical Study of Six Landmark Horror and Exploitation Films, 1969-1988*. Jefferson, NC: McFarland, 2007.
- _____. *Mexploitation Cinema*. Jefferson, NC: McFarland, 2005.
- Griffith Browne, Martha. *Autobiography of a Female Slave*. New York: Redfield, 1857.
- Guha, Ranajit. *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia UP, 2002.
- Hatfield, Charles, Jeet Heer, Kent Worcester, eds. *The Superhero Reader*. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 2013.
- Healy, David. *James G. Blain and Latin America*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Literary Currents in Hispanic America*. Cambridge, MA: President and Fellows of Harvard College, 1945.
- Higgins, Antony. *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, IN: Purdue UP, 2000.
- Higson, Andrew. "The limiting imagination of national cinema," *Cinema & Nation*, Mette Hjort & Scott MacKenzie, eds. New York: Routledge, 2000, pp. 63-74.
- Hjort, Mette & MacKenzie, Scott, eds. *Cinema & Nation*. New York: Routledge, 2000.
- Illades, Carlos, Sandoval, Adriana. *Espacio social y representación literaria en el siglo XIX*. México: UAM/Plaza y Valdés, 2000.

- Irwin, Robert McKee. *Mexican Masculinities*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Iturriaga de la Fuente, José. *Anecdotario de viajeros extranjeros en México. Siglos XVI-XX. Tomo III*. Mexico: FCE, 1990.
- Janzen, Rebecca. "Review of *El fracaso del mestizo*." *Revista de Estudios Hispánicos*. XLIX, No. 1 (Marzo 2015), pp. 210-12.
- Katz, Friedrich. *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. Mexico: SepSetentas, 1976.
- Koriat, Anna. *Ex gobernadores del estado de Veracruz, 1825-2010*. Xalapa, Veracruz: Las Ánimas, 2012.
- Krauze, Enrique. "La dictadura perfecta". *Letras Libres*, Nov. 12, 2012, web.
- _____. *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual*. México: Tusquets, 2001.
- Laclau, Ernesto. *The Rhetorical Foundations of Society*. London/NY: Verso, 2014.
- Lamartine, Alphonse. *Historia de la restauración*. Madrid/Barcelona: Librería Española, 1854.
- Levi, Heather. *The World of Lucha Libre. Secrets, Revelations, and Mexican National Identity*. Durham, NC: Duke UP, 2008.
- _____. "Lean Mean Fighting Queens: Drag in the World of Mexican Professional Wrestling," *Sexualities*, August 1998, Vol. 1, No. 3, pp. 275-285.
- _____. "The Mask of the Luchador: Wrestling, Politics, and Identity in Mexico," *Steel Chair to the Head*, Nicholas Sammond, ed. Durham, NC: Duke UP, 2005, pp. 96-131.
- _____. "Masked Media: The Adventures of Lucha Libre on the Small Screen." *Fragments of a Golden Age: The Politics of Culture in Mexico Since 1940*, Gilbert Joseph, Anne Rubenstein, Eric Zolov, eds. Durham, NC: Duke UP, pp. 330-372.
- Lipset, Seymour Martin, Bendix, Reinhard. *Social Mobility in Industrial Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992.
- Loeza, Soledad. *Las consecuencias políticas de la expropiación bancaria*. México: El Colegio de México, 2008.
- Lomnitz-Adler, Claudio. *The Return of Comrade Ricardo Flores Magón*. New York: Zone Books, 2014.
- _____. *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz/Planeta, 1995.

- _____. “Ritual, rumor y corrupción en la conformación de los ‘sentimientos de la nación’”, *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, Claudio Lomnitz, ed. Mexico: Miguel Ángel Porrúa & CIESAS, 2000, 241-274.
- _____, ed. *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*. México: CIESAS & Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- López-Alonso, Moramay. *Measuring Up: A History of Living Standards in Mexico, 1850–1950*. Stanford, CA: Stanford UP, 2012.
- López Portillo y Pacheco, José. *Mis tiempos: biografía y testimonio político, vol. 1*. México: Fernández Editores, 1988.
- López Portillo y Rojas, José. *La parcela: novela de costumbres mexicanas*. México: Imprenta de “El Tiempo”, 1904.
- Lund, Joshua. *Mestizo State: Reading Race in Modern Mexico*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Macdonald, Stephen James. *Towards a Sociology of Dyslexia*. Saarbrücken, Germany: VDM, 2009.
- MacKenzie, Scott. “Mimetic Nationhood: Ethnography and the National”, *Cinema & Nation*. Mette Hjort & Scott MacKenzie, eds. London: Routledge, 2000, pp. 241-59.
- Magide Herrero, Mariano. *Límites constitucionales de las administraciones independientes*. Madrid: INAP, 2000.
- Manzano, Juan Francisco. *Autobiografía*. Ivan A. Schulman, ed. Detroit: Wayne State UP, 1996.
- Maples Arce, Manuel. *Soberana juventud*. Madrid: Editorial Plenitud, 1967.
- Martínez Assad, Carlos. *Breve historia de Tabasco*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Los sentimientos de la región: del viejo centralismo a la nueva pluralidad*. México: Océano/INEHRM, 2001.
- _____. “Regreso a Tomóchic”, *Nexos en línea*. (Junio, 1991) Web. 31 de marzo 2013.
- Martínez Millán, José. “La sustitución del ‘sistema cortesano’ por el paradigma del ‘estado nacional’ en las investigaciones históricas”. *Libros de la Corte*. No. 1, Año 2, (Primavera, 2010), pp. 4-16.

- Mata, Óscar. *La novela corta mexicana en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Mayer, Alicia. *México en tres momentos, 1810-1910-2010: hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana: retos y perspectivas, Vol. 1*. México: UNAM, 2007.
- Meneses Morales, Ernesto. *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911: la problemática de la educación mexicana en el siglo XIX y principios del siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- Mestre Ghigliazza, Manuel. *Documentos y datos para la historia de Tabasco*. México: Tipografía “El Faro”, 1916.
- Miranda Arrieta, Eduardo. *Entre armas y tradiciones: los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*. México: CIESAS, 2006.
- McCullagh, C. Behan. “Bias in Historical Description, Interpretation, and Explanation.” *History and Theory*. Vol. 39, No. 1 (Feb., 2000), pp. 39-66.
- Méndez Reyes, Salvador. *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán, 1823-1853*. México: UAEM, 1996.
- Mestre Ghigliazza, Manuel. *Documentos y datos para la historia de Tabasco. Tomo I*. Mexico: Tipografía El Faro, 1916.
- Mignolo, Walter. “Coloniality of Power and Subalternity”, *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ed. Ileana Rodríguez. Durham, NC: Duke UP, 2001.
- Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*. México: Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1909.
- Monsiváis, Carlos. *Misógino feminista*. Mexico: Editorial Océano, 2013.
- _____. *Salvador Novo. Lo marginal en el centro*. México: Ediciones Era, 2004.
- _____. “The Hour of the Mask as Protagonist: El Santo versus the Skeptics on the Subject of Myth,” *Steel Chair to the Head*, Nicholas Sammond, ed. Durham, NC: Duke UP, 2005, pp. 88-95.
- _____. “Pasaje de batalla entre condones. Saldos de la revolución sexual,” *El nuevo arte de amar: Usos y costumbres sexuales en México*. Hermann Bellinghausen, ed. México: Cal y Arena, 1990, pp. 167-179.
- Mora, Carl J. *Mexican Cinema: Reflections of a Society, 1896-1980*. Berkeley: University of California Press, 1982.

- Moretti, Franco. *The Bourgeois. Between History and Literature*. London/NY: Verso, 2013.
- _____. *Distant Reading*. London/NY: Verso, 2013.
- _____. *Graphs, Maps, Trees*. London/NY: Verso, 2007.
- Morris, Rosalind C. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia UP, 2010.
- Müller, Inke. pp. “Obsesivos días circulares de Gustavo Sainz: análisis de la situación narrativa.” *Revista de Literatura Mexicana*. Vol. 2, No. 2 (1991), pp. 369-95.
- Narotzky, Susana. “The organic intellectual and the production of class in Spain.” *Antropologies of Class: Power, Practice and Inequality*. James G. Carrier, Don Kalb, eds. Cambridge, UK: Cambridge UP, 2015.
- Narro Robles, José, Moctezuma Navarro, David. “Analfabetismo en México: una deuda social.” *Revista Internacional de Estadística y Geografía*. Vol. 3, No. 3 (Sep.-Dic. 2012), pp. 1-17.
- Newman, Terese Elizabeth. *Biography of a Hacienda: Work and Revolution in Rural Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2014.
- Nickel, Herbert. *El peonaje en las haciendas mexicanas: Interpretaciones, fuentes, hallazgos*. Mexico/Germany: Universidad Iberoamericana/Arnold Bergstraesser Institut, 1997.
- O’Phelan Godoy, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Lima: Centro de Estudios Andinos San Bartolomé de las Casas, 1988.
- Orozco y Berra, Manuel, ed. *Apéndice al diccionario universal de historia y de geografía*. México: Imprenta de J.M. Andrade y Escalante, 1856.
- Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo. *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*. México: Imprenta de A. Carranza y Comp., 1908.
- Othón, Manuel José. *Obras de Manuel José Othón, Vol. 2*. México: Secretaría de Educación Pública, 1928.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad con Posdata. Edición conmemorativa 50 años*. México: FCE, 2000.
- Palou García, Pedro Ángel. *La Ciudad Crítica*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1997.

- _____. *Escribir en México durante los años locos. El campo literario de los "Contemporáneos"*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/FONCA, 2001.
- _____. *El fracaso del mestizo*. México: Ariel, 2014.
- Peñafiel, Antonio, ed. *Anuario Estadístico de la República Mexicana*. México: Secretaría de Fomento, 1894.
- Pérez, Joseph, Alberola Romá Armando, eds. *España y América entre la Ilustración y el Liberalismo*. Alicante/Madrid: Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1993.
- Pettway, Matthew. "Ritual and Reason: Negotiating Freedom in the Literature of Juan Francisco Manzano." *Palara* 16 (2014): 64-79.
- Picard, Roger. *El romanticismo social*. México: FCE, 2012.
- Pound, Ezra. "Provincialism the Enemy", *Selected Prose, 1909-1965*. New York: New Directions Publishing, 1973, pp. 189-203.
- Prakash, Gyan. "La imposibilidad de la historia subalterna", *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi, 2001.
- Quijano, Aníbal. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America." *The Postmodernism Debate in Latin America*. John Beverly, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. Durham, NC: Duke UP, 1995, pp. 201-16.
- Rabasa, José. *Without History, Subaltern Studies, The Zapatista Insurgency, and The Specter of History*. Pittsburgh: Pittsburgh UP, 2010.
- Rall, Dietrich, ed. *En busca del texto: teoría de la recepción literaria*. México: UNAM, 2001.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Rama, Carlos M. *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Ramos Escandón, Carmen. *Industrialización, género y trabajo femenino en el sector textil mexicano: el obraje, la fábrica y la compañía industrial*. Mexico: CIESAS, 2005.
- Ramos, Samuel. *Obras completas I: Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*. México: UNAM, 1990.
- Ranke von, Leopold. *Historia de los papas en la época moderna*. México: FCE, 1943.
- Rieu-Millán, Marie Laure. *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz: igualdad o independencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

- Rodríguez, Esteban David. *Derecho de Sangre. Historias familiares del poder público en México*. México: Grijalbo, 2005.
- Rodríguez Hernández, Sixto. "Gazapo de Gustavo Sainz: diálogo y conflicto con la narrativa mexicana de los años 60." *Texto crítico*. No. 4-5. (Ene.-Dic. 1997), pp. 84-90.
- Rodríguez, Ileana. "Subalternismo", *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Eds. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin. México: Siglo XXI/Instituto Mora, 2009.
- Rojas Gutiérrez, Carlos. "El Programa Nacional de Solidaridad: hechos e ideas en torno a un esfuerzo." *Comercio Exterior*. Vol. 42, No. 5 (Mayo, 1992), pp. 440-8.
- Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998.
- Rosetti, Mariana. "Poner el cuerpo: la configuración narrativa del pícaro como crítica del sistema colonial de la Nueva España en *El Periquillo Sarniento*," *Orbis Tertius*, 2011, año 16, no. 17, pp. 1-7.
- Rugeley, Terry. *The River People in Flood Time: The Civil Wars in Tabasco, Spoiler of Empires*. California: Stanford UP, 2014.
- Ruiz Abreu, Carlos. *Tabasco en la época de los borbones. Comercio y mercados, 1777-1801*. Villahermosa, Tabasco: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2001.
- Ruz, Mario Humberto, ed. *Tabasco en Chiapas. Documentos para la historia tabasqueña en el archivo diocesano de San Cristobal de las Casas*. Mexico: UNAM, 1994.
- Sánchez, Fernando Fabio. *Artful Assassins*. Nashville, TN: Vanderbilt UP, 2010.
- Sánchez Prado, Ignacio. "La generación como ideología cultural. El FONCA y la institucionalización de la 'narrativa joven' en México." *Explicación de textos literarios*. Vol. 36, No. 1-2 (2008), pp. 8-20.
- _____. *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*. West Lafayette, IN: Purdue UP, 2009.
- _____. *Screening Neoliberalism. Transforming Mexican Cinema, 1988-2012*. Nashville, TN: Vanderbilt UP, 2015.
- _____. (2006). *Naciones intelectuales: la modernidad literaria mexicana de la constitución a la frontera (1917-2000)* (Doctoral dissertation). Retrieved from Institutional Repository at University of Pittsburgh. (Access on March, 2016).

- Sánchez Santiró, Ernest. "Evolución productiva de la agroindustria azucarera de Morelos durante el siglo XIX: una propuesta de periodización". *América Latina en la Historia Económica*, No. 26 (Jul.-Dic. 2006), pp. 111-127.
- Schmidt, Donald L. "The Novelization of Class Consciousness during the *Porfiriato*", *Latin American Literary Review*, Vol. 6, No. 11 (Fall - Winter, 1977), pp. 43-52.
- Secretaría de Relaciones Exteriores. *Las relaciones internacionales de México 1935-1956: a través de los mensajes presidenciales, 9-10*. México: SRE/Dirección General de Prensa y Publicidad, 1957.
- Segura Ortega, Manuel. *Sentido y límites de la discrecionalidad judicial*. Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces, 2006.
- Semo, Enrique. "De la Colonia a la Independencia: la línea imaginaria entre lo público y lo privado", *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*. México: CIESAS & Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 65-85.
- Shaw, Lisa, and Stephanie Dennison. *Pop Culture Latin America!: Media, Arts, and Lifestyle*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005.
- Shaw, Donald. *The Post-Boom in Spanish American Fiction*. New York: SUNY Press, 1998.
- Silva Herzog, Jesús. *Breve historia de la Revolución Mexicana, tomo I*. México: FCE, 1960.
- Simpson, Mark. "Here come the mirror men", *The Independent*, 15 November 1994. <
<http://www.marksimpson.com/here-come-the-mirror-men/>>
- Sinués de Marco, María del Pilar. *El ángel del hogar. Obra moral y recreativa dedicada a la mujer*. Madrid: Imprenta y estereotipia española de los señores Nieto y compañía, 1859.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1991.
- Soto, Sandra K. *Reading Chican@ Like a Queer: The De-Mastery of Desire*. Austin, TX: University of Texas Press, 2010.
- Spenser, Daniela. *El partido socialista chiapaneco: rescate y reconstrucción de su historia*. México: CIESAS, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.
- _____. "Can the Subaltern Speak?, revised edition," *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Rosalind C. Morris, ed. New York: Columbia UP, 2010, pp. 21-70.

- Starobinski, Jean. *Acción y reacción: vidas y aventuras de una pareja*. México: FCE, 2001.
- Sullivan, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York: New York UP, 2003.
- Swartz, Omar. *In Defense of Partisan Criticism: Communication Studies, Law, and Social Analysis*. New York: Peter Lang Pub., 2005.
- Tannenbaum, Frank. *The Mexican Agrarian Revolution*. New York: Brookings Institution, 1930.
- Tournier, Michel. *El viento paráclito*. Madrid: Alfaguara, 1994.
- Tostado Gutiérrez, Marcela. *El Tabasco porfiriano*. Tabasco: Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.
- Trejo Fuentes, Ignacio. "La literatura de la onda y sus repercusiones," *Tema y variaciones de literatura: literatura mexicana, siglo XX*. No. 16 (2001), pp. 203-10.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London/NY: Zed Books, 1999.
- Venegas, Daniel. *The Adventures of Don Chipote, or, When parrots breast-feed*. Nicolás Kanellos ed. Houston: Arte Público Press, 2000.
- Vigil, José María. *Catálogos de la Biblioteca Nacional de México, vols. 5-8*. México: Secretaría de Fomento, 1890.
- Villegas Revueltas, Silvestre. "La constitución de 1857 y el golpe de estado de Comonfort", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 22, julio-diciembre 2001, pp. 53-81.
- Villoro, Juan. *La noche navegable*. México: Joaquín Mortiz, 1997.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, 1950.
- Volpi, Jorge. *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. México: Debate, 2009.
- Vos, Jan de. *Las fronteras de la frontera sur*. Tabasco: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1993.
- _____. "La contienda por la selva Lacandona. Un episodio dramático en la conformación de la frontera sur, 1859-1895." *Historias*, no. 16 (1987), pp. 73-98.
- _____. *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. Tabasco: FCE/Instituto de Cultura de Tabasco, 1988.

- Warner, Ralph. *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX*. México: Antigua Librería Robredo, 1953.
- Wheat, Raymond. *Francisco Zarco. El portavoz liberal de la Reforma*. México: Porrúa, 1957.
- Williams, Alan, ed. *Film and Nationalism*. New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 2002.
- Wood, Robin. "An Introduction to the American Horror Film." *Planks of Reason: Essays on the Horror Film*, Barry Keith Grant, Christopher Sharrett, eds. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2004, pp. 164-200.
- Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 2006.
- Zarco, Francisco. *Historia del congreso extraordinario constituyente de 1856 y 1857. Tomo I*. Ciudad de México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.
- Zavala, Lauro. *Cartografías del cuento y la minificción*. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2004.
- Zeldin, David. *The Educational Ideas of Charles Fourier (1772-1837)*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1969.
- Zentella, Arcadio. *Perico*. Prol. Hilda Bautista. México: Premiá Editora, 1982.
- _____. *Perico*. Prol. Manuel Antonio Romero. Yucatan, Mex.: Editorial Yucatanense, 1950.
- Zermeño Padilla, Guillermo. "Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México". *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*. Guillermo Palacios, ed. México: El Colegio de México, pp. 81-112.
- Zepeda, Beatriz. *Enseñar la nación: la educación y la institucionalización de la idea de la nación en el México de la Reforma 1855-1876*. México: FCE/CONACULTA, 2012.