

En espera de una burguesía : la formación de la intelligentsia mexicana en la época de la Independencia

El estudio de las primeras décadas del siglo XIX en México ha producido cierto desconcierto en la crítica literaria. Lo antiguo no ha desaparecido del todo y lo nuevo todavía no se ha establecido. No obstante, en muchos sentidos es una época clave que presencié la formación de un campo intelectual diferente del de la época colonial y, a la vez, el desarrollo de una intelligentsia laica imbuida de una visión tanto de una nueva cultura como de una nueva sociedad.

Esta intelligentsia laica se formó en sociedades donde a la palabra hablada se le daba un enorme peso, donde, por haber dado su palabra o por haber traicionado la palabra de otro, se sellaban pactos y estallaban guerras, donde la abundante cultura local —la cual se organizaba alrededor de la fiesta, la música, el baile y la tertulia— pesaba mucho más que la cultura abstracta y escasa del libro. Sin embargo, era precisamente esa exuberante diversidad de cultura popular la que vino a representar para la intelligentsia, que emergía como heredera del espíritu homogeneizador y racionalista de la Ilustración, el atraso irremediable del continente entero. Enemigos de la mezcla de razas, de las costumbres locales, de tradiciones y fiestas, se planteaban una visión de la sociedad disciplinada: tal sociedad se basaría en una ética de trabajo y de una sociedad unida por el libro y guiada por maestros-ideólogos, quienes fundaban su autoridad en su acceso a los libros. El ideal de la sociedad disciplinada no sólo implicaba una ruptura radical con el pasado, también traía implícito un programa de secularización del conocimiento, de la vida cotidiana y de la ética, programa que incluía, además, el establecimiento de normas del lenguaje, la reorganización de la vida urbana y la imposición de nuevos códigos de vestimenta y conducta¹.

¹ El libro de mayor importancia sobre los letrados es el de ANGEL RAMA, *La ciudad letrada* (Hanover, New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984). Sin embargo, Rama ve una continuidad entre «la ciudad letrada» de la colonia y la del siglo XIX durante el período de los caudillos. En cambio, quiero hacer hincapié aquí en los nuevos factores que entran en juego con la Independencia.

Una ruptura tan radical para con la práctica y el discurso coloniales se produjo gracias a la creación de nuevos espacios e instituciones, principal entre ellos la prensa periodística. De tendencias extremadamente variadas que se extendían desde las publicaciones partidarias y los panfletos escandalosos, la prensa de las primeras décadas del siglo XIX introdujo un discurso muy distinto de la forma de enunciación vertical que se empleaba en la época colonial. El *Diario de México*, fundado en 1805 y editado durante un tiempo por Carlos María Bustamante, puede considerarse representativo de la nueva forma de expresión cuya novedad consistía precisamente en la yuxtaposición de tipos de discurso heterogéneos que abarcaba sermones, ensayos, noticias y anuncios comerciales. Por supuesto, sólo llegaba a un grupo muy pequeño de suscriptores y sus amigos. Por otra parte, el *Diario de México* señalaba la formación de la opinión pública que, como ha indicado Jürgen Habermas, dependía de la existencia de «un público que reflexionara»². Como en Europa, donde los lectores empleaban los periódicos contra la misma autoridad pública y contestaba esa autoridad pública basándose en las reglas generales de la sociabilidad³, la fundación de la prensa diaria en América Latina fue decisiva en la movilización de la intelligentsia. Tanto como el contenido de las contribuciones importaba la forma, ya que, a diferencia del discurso monolítico de la Iglesia, un periódico como el *Diario de México* ofrecía una selección de tópicos heterogéneos, lo que daba a entender que los lectores podían escoger libremente según sus gustos personales; por consiguiente, implicaba un lector diferente del sujeto del discurso eclesiástico. El destinatario de la prensa secular se concebía idealmente como socio razonable en un diálogo que, no obstante, había reprimido lo «irracional». En este sentido, el *Diario* ignora o critica (y hasta parodia) la fantasía, la cultura, el habla populares y toda semejante «irracionalidad». Dentro de estos límites, ofrecía una variedad de géneros didácticos —poesía, fábulas morales en verso o en prosa, sermones, cartas, homilías, noticias, consejos y sátira.

Los ideólogos laicos se formaron gracias a este nuevo espacio abierto por la prensa —ideólogos como José María Luis Mora, Carlos María Bustamante, uno de los redactores del *Diario de México*, y José Joaquín Fernández de Lizardi, el «primer» novelista de América Latina⁴. Lizardi en particular es un ejemplar de un nuevo tipo de pensador independiente

² JÜRGEN HABERMAS, «The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)», trad. Sara Lennox y Frank Lennox, *New German Critique*, núm. 32, pp. 49-55.

³ Jürgen Habermas, p. 52.

⁴ NOEL SALOMÓN, «Introducción a José Joaquín Fernández de Lizardi», *Casa de Tiempo* (México, Universidad Autónoma Metropolitana), 2, núm. 16 (dic. de 1981), i-xvi.

cuya autoridad se fundamenta en sus actividades como escritor público, y no en la sabiduría tradicional. Pese a una persecución esporádica de parte de la Iglesia, Lizardi logró funcionar con notable éxito como pensador y escritor independiente. Es más; Lizardi se muestra sumamente consciente de pertenecer a una nueva generación, cuya formación, que le calificaba como intelectual, difería radicalmente de la del «intelectual» tradicional. Por supuesto, esta formación suponía el acceso a un corpus de conocimiento laico (de origen europeo) que ofrecía, en un lenguaje racional, nuevos criterios de conducta pública y de la vida cotidiana.

El encarcelamiento de Lizardi en 1812, acusado de haber insultado al virrey en el noveno número de su periódico, *El Pensador Mexicano*, no sólo pone de relieve lo revolucionario de su discurso, sino que también marca una diferencia entre esta nueva intelligentsia y el clero (incluyendo al clero rebelde como Fray Servando Teresa de Mier), cuyo punto de referencia sigue siendo la teología. En cambio, Lizardi apoyaba su autoridad en el nuevo conocimiento adquirido en autores laicos.

El noveno número de *El Pensador Mexicano* había aparecido inmediatamente después de la declaración de la libertad de prensa en México, como consecuencia de una promulgación de las Cortes de Cádiz. Lizardi escribió un artículo criticando la condena de unos curas rebeldes por parte de los tribunales militares, utilizando un lenguaje bastante agresivo⁵. Basándose en una serie de tratados sobre la educación y la conducta de los príncipes, no sólo regañó al virrey sino que le habló como a su igual, como a mero ser mortal: «Hoy se verá en mi pluma, un miserable mortal, un hombre como todos, y un átomo despreciable a la faz del Todopoderoso»⁶. Aunque el virreinato ya no gozaba del prestigio de tiempos de antaño, las palabras de Lizardi significan más que la mera audacia. En efecto, implican un cambio radical en la posición del escritor para con la autoridad. Al comparar la pluma con el telescopio, enfoca al Virrey desde una perspectiva muy diferente, que a la vez le quita importancia. La pluma lo disminuye y funciona por lo tanto como el ojo del «Todopoderoso», para quien los seres humanos son simples átomos. La escritura, que en la corte virreinal se consideraba o un instrumento burocrático o una forma de halagar a los poderosos, se ha convertido en un ojo cuasi-divino. La pluma ahora permite cierta distancia y objetividad que le da a Li-

⁵ Las *Obras* de José Joaquín Fernández de Lizardi han sido publicadas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Los artículos publicados en *El Pensador Mexicano* se encuentran en *Obras III-Periódicos* (México, 1968). La recopilación, edición y notas son de María Rosa Palazón y Jacobo Chencinsky, quien también escribió la presentación liminar.

⁶ *Obras*, III, 83-4.

zardi una autoridad independiente de los azares del estado. Vale la pena detenernos en este «insulto», que empieza con el indicador déictico «hoy», lo cual sitúa a Lizardi en el presente y al Virrey en un futuro, cuando se verá ya convertido en simple ser humano o en mero átomo vil. La pluma implica la distancia espacio-temporal entre el referente (el virrey) y el signo, lo que produce un cambio dramático de perspectiva, permitiendo al escritor adoptar una posición profética.

Sin embargo, cuando más tarde a Lizardi le interrogan los fiscales, el interrogatorio pone de manifiesto tanto lo aislado como la novedad de su posición. Al averiguar que sólo tenía nociones básicas de la gramática latina, de la filosofía, de la ética y de la literatura, los fiscales expresaron su admiración de que un individuo de tan «escasas luces» jamás pudiera haber formulado una serie de argumentos tan serios. En vez de hacer alarde de su originalidad, Lizardi se defiende acusándose a sí mismo de plagio: «la pintura que hace de su Excelencia como hombre mortal y expuesto a todas las flaquezas de su especie, la tomo, parte de las *Empresas* de Zavedra y parte de las obras de Macana casi insertas en el *Seminario Erudito*, como también de la obra intitulada el *Amigo de Príncipe* de cuyas obras como *asimismo mucha parte de lo que dice de los aduladores.*» Los fiscales llegaron a la conclusión de que no se encontraba en el artículo una sola idea original de Lizardi, que todo lo había «tomado de aquí y de allí en la varia lectura que ha hecho»⁷. En una época que no valoraba la originalidad, Lizardi no sentía vergüenza de haber plagiado. Al contrario, hacía cierto alarde de haber encontrado una mina de sabiduría en los manuales y en las misceláneas populares.

La manera en que Fernández de Lizardi concebía la escritura era también poco tradicional. Se dirigía directamente a los suscriptores, a los lectores que compraban sus periódicos y novelas y cuyos gustos variados y heterogéneos tenía, por consiguiente, que tomar en consideración. Aunque sus enemigos le acusaban de escribir por el «lucro», no tenía ningún inconveniente en ganarse la vida de esta manera⁸. En varias ocasiones comparaba la venta de ideas con la venta de mercancías: en uno de sus periódicos, *La alacena de frioleras* (1815-16), hasta llegó a poner sus ideas a la venta: «Pues, señor, el que tenga géneros que haga barata de géneros, que yo, que no tengo en mi alacena otra cosa sino frioleras, frioleras y más

⁷ Para el informe de los fiscales, véase, Genaro García, ed., *Documentos históricos mexicanos* (México, 1910), pp. 459-62.

⁸ El resumen de esta crítica de Lizardi se encuentra en las notas preliminares de Jacobo Chencinsky, *Obras*, I, 37.

frioleras, he de dar baratas y muy baratas...»⁹. Para Lizardi existe una relación directa entre el comercio y la escritura que libera al escritor del sistema de patronazgo colonial haciéndole responder al gusto variado y variable de sus lectores, cuyos «reales méritos» celebra en la introducción a su novela *El Periquillo Sarniento*¹⁰. Este reconocimiento del mercado de la escritura hace imposible dirigirse a un lector noble o idealizado. No se podía saber de antemano la posición social o la ética de un comprador; y como entre los lectores podían hallarse «pícaros», prostitutas y ladrones, no había manera de dedicarles una literatura «noble». Si bien ningún otro escritor de la época habla con tanta franqueza de la transformación de la literatura por el mercado, este lado práctico no riñe con la importancia que Lizardi otorga al escritor como representante de la opinión pública. Por esta razón, Lizardi se describe como «pensador» o «escritor público» cuyo talento se había puesto a prueba repetidas veces en polémicas contra el oscurantismo¹¹.

No obstante, el discurso igualitario, apoyado en principio por el *Diario de México* y alentado por el dogma liberal de la igualdad ante la ley, no impedía la aceptación de cierta jerarquía —la del maestro y el alumno. Esa relación maestro/alumno no sólo influye en los modos de enunciación de la escritura (en lo didáctico), sino que se reflejaba en la filosofía de la educación. Puesto que la intelligentsia latinoamericana (heredera de la Ilustración) privilegiaba la experiencia directa y las ideas claras y distintas que se podían transmitir sin equivocación de una mente a otra, privilegiaba la situación pedagógica en la cual los dos locutores son presentes pero no iguales. Los sentidos daban la forma más segura del conocimiento, seguido por el diálogo de persona a persona. La escritura era menos efectiva que la palabra oral y la disciplina física. Guillermo Prieto, por ejemplo, elogiaba a un maestro que conmovía a sus alumnos por el poder de la palabra hablada. «Era, sin saberlo yo, la gran lección oral, *hablada en niño*, penetrando sagaz en el alma con el encanto de la leyenda, con la magia del cuento de hadas»¹². Dada la superioridad del lenguaje hablado sobre el escrito, se explica el temor de la gente de razón ante los «cuentos de hadas» y las «leyendas» de la imaginación popular que tenían el poder de atracción de la transmisión verbal.

⁹ «La gran barata de frioleras», *La alacena de frioleras*, núm. 17 (jueves, 13 de julio de 1815), incluído en *Obras IV*, 99.

¹⁰ *Obras*, VIII y IX (México, UNAM, 1982).

¹¹ PAUL RADIN, «The Opponents and Friends of Lizardi», *Occasional Papers*, Mexican History Series, núm. 2, parte 2 (San Francisco: Sutro Library, 1939), p. 58.

¹² Guillermo Prieto, *Memoria de mis tiempos* (México, Editorial José M. Cajica, Jr., S. A., 1970), p. 57.

Puesto que los escritores no podían adquirir conocimientos mediante instituciones tradicionales, se educaban muchas veces en grupos de lectura. Eran autodidactas. Tenían acceso al pensamiento contemporáneo por medio de amigos libreros y a través de individuos adinerados que viajaban a menudo. El autor de uno de los grandes poemas del Romanticismo mexicano, «La profecía de Cuautémoc», Rodríguez Galván, trabajaba en la librería de su tío, donde se celebraba una tertulia literaria. Durante los años 30, ya esas tertulias y grupos de lectores se habían convertido en escuelas informales que alentaban a los que tenían talento literario y estimulaban programas reformistas. En este respecto, la situación en México no era diferente de la de otros países latinoamericanos a lo largo del siglo XIX. Sin duda ese monopolio del pensamiento «moderno» es lo que le permitió a la intelligentsia aspirar al poder político, viéndose como los únicos capaces de guiar al pueblo y de introducir reformas a la altura del siglo XIX. Estas tertulias y reuniones en casas particulares o en instituciones como el Liceo Hidalgo y la Academia de San Juan de Letrán, en México, suplían la falta de instituciones más formales¹³. Aunque poco numerosos, sus participantes tenían altas ambiciones y formulaban programas de largo alcance que abarcaban tanto la política como la cultura de las nuevas naciones. Sin embargo, quedaba marginada de esta actividad la mujer que difícilmente —en vista de su privatización— podría participar en la tarea de formar las culturas nacionales.

El carácter ecléctico de la producción literaria derivaba en cierta forma de este aprendizaje por medio de la tertulia, de los libros prestados de amigos y de los ensayos periodísticos. Como ha observado la crítica¹⁴, hasta fines del siglo XIX las gentes letradas fungían de críticos, poetas, novelistas, políticos y sociólogos. No había especialización ni división de trabajo. Hay más; los géneros literarios se conformaban en modo distinto de los géneros modernos. Por un lado se podía tratar la ciencia tanto en el ensayo como en la poesía o la novela. Se le hacía la crítica a la religión en la poesía, en el teatro, en la oratoria o en el ensayo. De allí también el equívoco de mucha crítica moderna que enjuicia las letras del siglo XIX en una forma anacrónica. Para llegar a una noción más exacta de lo que era la literatura en aquel entonces, hay que hacer un revisión de la teoría de los géneros literarios¹⁵. En primer lugar, la distinción entre las obras

¹³ PRIETO, *Memoria*. 181-82

¹⁴ Véase, por ejemplo, ANGEL RAMA, *Rubén Darío y el modernismo: circunstancias socioeconómicas de un arte americano* (Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970), p. 45.

¹⁵ Bernard Duffey hace una revisión similar en relación con los Estados Unidos en su libro, *Poetry in America. Expression and its Values in the Times of Bryant, Whitman and Pound*. (Durham, Duke University Press, 1978).

de imaginación y obras científicas, entre poesía y narrativa, no correspondía a la moderna. Para la gente letrada de principios de siglo era más importante la distinción entre lo racional (que abarcaba *todo* lo escrito y el habla racional) y lo irracional (los cuentos y poemas de la tradición oral, las leyendas y supersticiones). Hay más; los géneros «racionales» (o sea la escritura) incluían géneros que ya no se reconocen como «literarios» —por ejemplo, prevalecían el diálogo, la alegoría y los sermones, todos los cuales se podían escribir tanto en poesía como en prosa. Es cierto que la novela, como observa Bakhtine, tendía a absorber todos los géneros, tanto que en *El Periquillo Sarmiento* se encuentran la polémica, el sermón, la utopía y el diálogo. Sin embargo, lo que se valora no es la invención o la imaginación del escritor sino su capacidad de expresarse racionalmente, o sea, por medio de un lenguaje inequívoco, compuesto de ideas claras y distintas. En resumen, la «literatura» es la responsabilidad de pequeños grupos de la gente letrada, muchas veces autodidactas, que la consideran en su sentido más amplio como un instrumento de lo racional, y que considera lo racional como base del buen gobierno. Ante lo heterogéneo de las culturas populares que se ven como una amenaza al orden social y al buen gobierno, proponen una sociedad más homogénea, más disciplinada y más uniforme —en resumen, una sociedad «civilizada»¹⁶.

La gente letrada se apoderaba de la noción de la civilización a la par que empezaba a formular el concepto de la nación. La civilización era un concepto que ya había alcanzado cierto relieve en Europa y sobre todo en Francia, en donde, como señala Norbert Elias, la burguesía la había tomado como arma ideológica en sus conflictos internos contra la aristocracia¹⁷. Cuando llega al poder la burguesía a consecuencia de la revolución francesa, el concepto de la civilización paulatinamente se funde con la de la nacionalidad. Y ya desde este momento en que la nación francesa empieza a desarrollar una ideología colonialista después de la conquista de Egipto, la civilización le sirve de justificación del dominio. Hay más; la civilización empleaba no solamente la cultura sino también normas de la vida cotidiana impuestas por esos países dominantes, normas que incluían el comportamiento correcto, los modales y hasta el modo de vestirse. La civilización también llevaba implícita la idea de que la vida se ordenara según el ritmo del trabajo capitalista y no según el calendario de los ritos religiosos y los ciclos del año agrario que todavía predominaba en las pro-

¹⁶ Sobre este punto, véase el artículo de GEORGE REID ANDREWS, «Spanish American Independence. Structural Analysis», *Latin American Perspectives*, 12, núm. 1 (invierno 1985), 105-30. También CHARLES A. HALE, *El liberalismo en México en la época de Mora, 1821-53* (México, Siglo XXI, 1978).

¹⁷ NORBERT ELIAS, *The History of manners* (New York, Pantheon Books, 1978), p. 49.

vincias y las zonas rurales. Durante el siglo XVIII, el consumo que practicaba la aristocracia había transformado su vida en una especie de teatro o baile de máscaras perpetuo. La imposición progresiva de una manera de vestirse más austera y de unos patrones de conducta burguesa anunciaban el auge de la era industrial y de la ética del trabajo, una ética sin duda alentada por la lección terrible de la Revolución francesa, donde la guillotina había puesto fin al consumo conspicuo de la aristocracia.

No hay que olvidar, pues, que la palabra «civilización» poseía ya una fuerza emotiva y un peso muy especial que apuntaba hacia una especie de vida cotidiana bien ordenada. Por supuesto, en América Latina, donde la gente letrada se enfrentaba en todo momento a una sociedad heterogénea tanto regional como racial y donde cundía el miedo a una guerra de castas sobre todo después de los sucesos de Haití, se equiparaba la civilización con la disciplina que se quería imponer en las clases bajas por medio de la educación y las buenas costumbres. En este trabajo de civilización se otorgaba gran importancia al traje moderno como símbolo de las actitudes modernas. De allí la declaración de Sarmiento de que «si Lavalle hubiera hecho la campaña en 1840 en silla inglesa y con el paletó francés, hoy estaríamos en orillas de Plata arreglando la navegación por vapor de los ríos y distribuyendo terrenos a la inmigración europea»¹⁸. Los modales «modernos» —inglés y francés en este caso— se relacionan directamente con la disciplina militar europea. En cambio, el traje tradicional se ve como signo de la barbarie. Al adoptar el traje del gaucho y del llanero, el General Rosas en la Argentina y el General Páez en Venezuela expresaban la solidaridad con sus tropas; pero el traje de paisano horrorizaba a la gente letrada, era como tener frente a los ojos su propio atraso.

Como es natural, los libros de viajes de los europeos que visitaban el Nuevo Mundo después de la Independencia fortalecían la actitud de la gente letrada que allí veían retratada la barbarie de las costumbres. Esos viajeros pensaban y actuaban como legítimos misioneros del capitalismo; a los nativos se les consideraba ineptos para el trabajo moderno¹⁹. Esos muy leídos libros de viajes no se limitaban a crear estereotipos americanos en Europa sino que alentaban la paranoia de la intelligentsia latinoamericana que siempre sentía la mirada «civilizada» posada sobre ellos. Fernández de Lizardi, por ejemplo, se preocupa por el asesinato de un via-

¹⁸ DOMINGO SARMIENTO, *Facundo: Civilización y Barbarie*. (Buenos Aires, Espasa Calpe, 4.ª edición 1958), p. 133.

¹⁹ JEAN FRANCO, «Un viaje poco romántico. Viajeros británicos hacia Sudamérica, 1818-28», *Escritura* (Caracas), 4, núm. 7 (enero-junio, 1979), 129-42.

jero angloamericano, principalmente por las repercusiones en la prensa extranjera²⁰. El pasado queda grabado en las caras, los trajes y las costumbres de los indios, gauchos, léperos y negros. Desde esa perspectiva no había posibilidad por parte de la gente letrada de apreciar la cultura de esa humanidad anacrónica, a la que quería transformar o extirpar.

Las clases más peligrosas incluían no solamente a los indios salvajes y a los trabajadores rurales, sino también a los habitantes «lumpen» de las ciudades —por ejemplo, los léperos de la ciudad de México. Sin embargo, para llegar a tener una sociedad disciplinada sería necesario transformar estas capas de la población. No solamente habría que educarles sino también controlar las expresiones espontáneas de emoción y las fiestas callejeras. La desaprobación de Fernández de Lizardi ante las costumbres relajadas de esa muchedumbre se hace patente en una descripción de una visita a una iglesia de Xochimilco donde observó «la tronería de los confites en las bancas, los *chillidos* de los niños chiquillos a quienes les alcanza una pedrada, la *gritería* y carrera de los muchachos grandes por cogerlos, el *habladero* y *risa* de la gente, la *raspadora* música y los desatinos que *aullan* en el coro de los indios quizá beodos» (subrayado mío)²¹. El comportamiento de los humildes, sus ritos religiosos, se convierten para Lizardi en un caos y desorden que no concuerdan con su ideal de lo que debe ser el comportamiento social.

Dada la impotencia de la gente letrada en los años post-independen-tistas por llevar a cabo su proyecto social, la literatura se presentaba como un espacio utópico de la sociedad modelo. Las guerras civiles, la falta de aparato de estado y de instituciones que transformaran la sociedad, convertían la literatura en uno de los pocos espacios de la naciente sociedad civil, a pesar del analfabetismo de las capas a las cuales iba dirigida. La posibilidad de enseñar a las masas bajo el pretexto de la diversión era el motivo que inspiraba a Lizardi al escribir *El Periquillo Sarniento*. Unas décadas más tarde, José María Luis Mora, por ejemplo, declara en forma optimista que esta meta ha sido alcanzada y que «romances e historietas... no sólo han ennoblecido y dado un carácter de finura a todas las pasiones del corazón mexicano, sino que han propagado innumerables noticias de todos los ramos del saber que se tocan ellos y excitan la curiosidad de los lectores. El entendimiento, la imaginación, el corazón y el lenguaje se han enriquecido con semejante lectura»²². En 1851, en su discurso de acepta-

²⁰ «Tercera Conversación del Payo y el Sacristán», en *Obras*, V (México, UNAM, 1973), 97.

²¹ «Tercera Conversación del Payo y el Sacristán», p. 96.

²² JOSÉ MARÍA MORA, *México y sus revoluciones* (México, Porrúa, 1950), I, 122.

ción de la presidencia del Liceo Hidalgo, Francisco Zarco subraya específicamente que la literatura significa acceso a lo universal, es decir a la civilización²³.

Ese concepto de la literatura como un modelo para la conducta social no es privativo de América Latina. Sin embargo, mientras que los autores europeos podían contar con un público ya disciplinado, ya integrado a la vida rutinaria (el *habitus* de la ciudad, para emplear la expresión de Bourdieu²⁴), en América Latina prevalecía o la denuncia de la barbarie (*Amalia*, *El matadero*, las novelas históricas) o la visión utópica de una sociedad todavía no realizada. No hay que olvidar que los escritores no tenían un repertorio imaginario o tradición novelesca que permitieran la representación de la nueva sociedad. Había un problema de representabilidad que intentaba resolver empleando géneros como el diálogo, que suponía la posibilidad de la enunciación directa de las ideas a un público capaz de entender racionalmente y poner las ideas en la práctica; o por otro lado, acudiendo a la tradición hispánica de la novela picaresca, el romance y el teatro. Como es obvio, lo «racional» que tendía a devaluar la fantasía, hacía difícil la representación adecuada de lo utópico. Por tanto, lo utópico se manifiesta no tanto en descripciones de sociedades ficticias sino en la presentación (generalmente por medio del diálogo) de modelos de la comunicación racional.

Los diálogos latinoamericanos de la época de la Independencia intentan crear un espacio para la opinión pública, y un modelo de lenguaje. Como el diálogo excluía lo «irracional», no podía, sin embargo, abarcar los verdaderos extremos de la sociedad. En la Argentina, por ejemplo, los diálogos «gauchescos» de Bartolomé Hidalgo representan un intento de crear una opinión pública a través de la invención de un individuo tomado del mundo muy alejado de los círculos oficiales —el gaucho— y a través de la invención de un lenguaje rústico que se aparta a propósito de la prosa oficial. Aun así, es interesante observar que en uno de sus diálogos entre «Joaquín Chano, capataz de una estancia en las islas de Tordillo, y el gaucho de la Guardia del Monte», a Chano se le describe como «El viejo cantor», o como «hombre de razón» y «hombre escribido» —en otras palabras, no es un peón analfabeto. El dialecto rústico connota la autenticidad y las virtudes sólidas de las provincias, aún no afectadas por el

²³ FRANCISCO ZARCO, «Discurso sobre el objeto de la literatura, pronunciado el día 10 de junio de 1851, por Francisco Zarco al tomar posesión de la presidencia del Liceo Hidalgo», *La Ilustración Mexicana*, 1, viii.

²⁴ PIERRE BOURDIEU, *Outline of a Theory of practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), especialmente pp. 77-78.

egoísmo y el faccionalismo de la política contemporánea que Chano critica a continuación²⁵.

Fernández de Lizardi, autor de numerosos diálogos en prosa sobre temas tan diversos como la corrida de toros y la Constitución, también empleaba el diálogo como género didáctico. Los puntos de vista de los participantes en el diálogo raras veces representan oposiciones ideológicas, sino diferencias de generación (por ejemplo, entre don Toribio y su sobrino) o de región (la paya y la mexicana). Cuando sí pone en juego distintas ideologías, como en el caso de la «tertulia de los muertos», es para llevar las posiciones opuestas a un acuerdo. «La tertulia de los muertos», aunque inspirada en «Los diálogos de los muertos» de Fenélon (que derivaba lecciones morales de la vida de hombres de la antigüedad) dista mucho de este modelo. Escrita en 1821, el año del Plan de Iguala, plan que ofrecía las tres garantías de la religión, la independencia y la unión, el diálogo hace patente la exclusión de los «irracionales» del proyecto social. La tertulia incluye a varios personajes históricos desde el coronel español Concha a los rebeldes —Hidalgo, Matamoros, etc. Para Concha, los rebeldes eran una «gavilla de léperos y canallas a prueba de bomba», «chusmas indisciplinadas», «hombres sin cultura y sin moralidad» que han hecho de la rebelión «un barrullo y una Babilonia espantosa»²⁶. Los rebeldes se defienden y hasta Concha admite que Morelos murió sin abjurar de la fe católica. Por su parte, Hidalgo se muestra dispuesto a admitir algunos errores, confesando su excesiva confianza en el pueblo bárbaro:

Quisiera yo haber evitado estos excesos; mas no tenía fuerza ni elocuencia suficiente para contener ni persuadir a un pueblo bárbaro y enfurecido, a quien necesitaba, y en quien libraba la seguridad de mi persona y la realización de mis proyectos... Cuando confieso lo odioso de estos crímenes estoy muy lejos de pretender justificarme. Yo debería haber muerto antes que consentir un solo asesinato. Esto me preceptuaban las leyes natural y divina; pero quisiera haber visto en mi lugar a cualquiera de mis acusadores, a ver si se hubieran dejado degollar humildemente, despreciando la ocasión de salvarse, que se me vino a mí tan a las manos²⁷.

Es perfectamente concebible que estas líneas reflejen el sentido de culpabilidad del propio Lizardi, que años antes era acusado de haber ayuda-

²⁵ BARTOLOMÉ HIDALGO, *Cielitos y diálogos patrióticos*, tomo 7 de la colección *Capítulos* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967), 39-51. Consúltense también ANGEL RAMA, *Los gaucho-políticos rioplatenses* (Buenos Aires, Calicanto, 1976).

²⁶ «Las tertulias de los muertos antiguos y modernos», en *El Pensador Mexicano. Diálogos sobre cosas de su tiempo, sacados del olvido por Luis González Obregón* (México, 1918), p. 36.

²⁷ Ed. Luis González Obregón, p. 39.

do a los rebeldes en Taxco. Sin embargo, lo que se destaca aquí no es el elemento autobiográfico sino la distinción que hace Lizardi entre héroes y masa. Hidalgo y Morelos se convierten en figuras ejemplares separando su discurso y sus intenciones de las acciones de la *chusma* que había inspirado terror pánico en la *gente decente*.

De la «tertulia de los muertos» se destaca también la gran diferencia entre la gente letrada de América Latina y sus contemporáneos en Francia. Estos últimos habían luchado contra la aristocracia apoyándose en la causa de la emancipación universal; establecido su poder, se les presentaba el problema de la disciplina social. En cambio, en América Latina, la meta primera tenía que ser el orden y la disciplina; la nueva capa de la intelligentsia latinoamericana se enfrentaba primero a sus propios conciudadanos cuya cultura despreciaba. La *tertulia de los muertos* de Lizardi, texto que quiere sanar las heridas causadas por la guerra civil, también pone de manifiesto la enorme distancia entre el proyecto de la *gente de razón* y los *irracionales*.

En efecto, la gente letrada sólo podía hablar en tiempo futuro; de aquí, la necesidad del discurso utópico. El caso de Fernández de Lizardi es de nuevo particularmente aleccionador puesto que su carrera como escritor transcurre en la época que abarca desde la rebelión de 1810 hasta la promulgación de la Constitución de 1824. Murió en 1827, de modo que la mayoría de su obra se escribió antes de la Independencia cuando la censura dificultó mucho el análisis abierto de ciertas facetas de la nueva sociedad. Quizá por esta razón, en dos ocasiones aborda la necesidad de un discurso utópico. En 1814 publica una carta ficticia en *El Pensador Mexicano* de un supuesto hermano, víctima de un naufragio. El hermano Manuel se encuentra en la isla de Ricamea, donde se ha casado con la hija del Presidente; cuando se muere el padre, el hermano, aunque extranjero, pasa a ocupar el puesto de gobernador. Escribe a su hermano, el Pensador, pidiéndole consejo sobre cómo gobernar, explicándole que los problemas de Ricamea son muy parecidos a los de México. Su población es una mezcla de razas —negros, mulatos, criollos, europeos e indios, estos últimos caracterizados como «medio salvajes, rudos por naturaleza, idiotas, supersticiosos y cobardes; sin embargo, los paisanos se sirven de ellos para las labores del campo, acarreo de bienes y otras cosas de poca monta». Y para hacer hincapié en la semejanza con México, por si acaso no haya sido lo suficientemente obvia, añade: «Bien que estos indios son los mismos que los de esa América, quedas bien enterado de sus modales»²⁸. Es

²⁸ *El Pensador Mexicano*, núms. 2, 3 y 4, correspondientes a jueves 20 de enero de 1814, jueves 27 de enero de 1814 y jueves 3 de febrero de 1814, incluidos en *Obras*, III, 386-99. La cita se refiere a la página 397.

sin duda significativo que el nuevo gobernador sea *comerciante* puesto que sugiere la confianza de Lizardi en esa clase como puente de transición entre la época colonial y el estado independiente. Por desgracia, no tenemos una visión más precisa de esa nueva sociedad porque Lizardi nunca publicó una respuesta al pedido de su hermano. La carta señala la necesidad de una utopía, definiendo claramente la función de la intelligentsia, función que el hermano sintetiza cuando insiste en que Lizardi debiera «fingirte un reino en tu cabeza y hacerte rey o ministro de él, y así das tus leyes, seguro de que por malas y descabelladas que sean, como son un mero sueño, a nadie podrían perjudicar»²⁹. La carta a Lizardi señala claramente al *comerciante* como el «nuevo príncipe» en un México independiente y al escritor como guía del príncipe.

Lo utópico está siempre presente en la novela de Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarmiento*, aunque a primera vista aquella parezca un brote tardío de la tradición picaresca española. En apariencia, la novela picaresca, puesto que es un género que emerge durante la decadencia de España, quizá no es el instrumento más adecuado para proyectar una visión utópica. Sin embargo, Fernández de Lizardi intenta adaptar el género al fin que a él le interesa, y hasta incluye un episodio utópico. Quizá más significativo, ve en la novela una forma de lectura capaz de transformar al lector en el «hombre nuevo» de la sociedad burguesa. Esta meta didáctica le quita a la novela su atractivo principal, que es el de entretener al público. Puesto que para aquella época la ficción se justificaba por su utilidad y la lectura amena se identificaba con la frivolidad, la novela no intenta tanto deleitar como enseñar; de ahí las digresiones morales y las homilías que se intercalan entre el lector y el argumento. Había que salvar a los lectores, igual que al mismo Periquillo, del placer y de la haraganeería. ¿Quiénes son esos lectores? Como aclara el prólogo, podrían incluir a ladrones, bribones y pícaros. Es bastante evidente que Lizardi quería dirigirse a los «léperos» de la ciudad de México ya que el protagonista es un individuo procedente de una familia «de gente decente» que ha descendido al «leperaje decente». Aquello incluía a «mozos decentes y extraviados que, con sus capas, casquitas y aun perfumes son unos ociosos de por vida, cofrades perpetuas de todas las tertulias, cortejos de cuanta coqueta se presenta, seductores de cuanta casada se proporciona, jugadores, tramposos y fulleros siempre que pueden: corcoras de los bailes, sustos de los convites, gorriones intrusos, sinvergüenzas, descarados, necios *a natiuitate*, tarabillas perdurables y máquinas vestidas, escandalosas y perjudiciales a la desdichada sociedad en que viven.» Por querer reformarle el

²⁹ Obras, III, 398.

gusto a los lectores que podrían identificarse con aquellos vagos, Lizardi convierte la novela en un ejercicio de disciplina. La narración se enfoca como narración del viejo y moribundo don Pedro —el Periquillo reformado— quien, como anciano ya inactivo y moralizador, analiza las aventuras de su juventud³⁰. El viejo Pedro Sarmiento que narra es uno de varios «padres» que en distintos momentos de la novela tratan de guiar al Periquillo. Esos «padres» —un maestro, un cura, un comerciante, un coronel del ejército, un mesonero— representan diferentes aspectos de lo paterno: la erudición, la honestidad, el respeto por la ley y la generosidad. Como es obvio, si bien Lizardi se preocupaba por introducir una moralidad laica que se fundamentara en una ética de trabajo, también quería señalar que ese discurso sólo podía ser enunciado desde una posición paterna, puesto que el padre representa la ley y la experiencia social que hay que transmitir a la próxima generación. La jerarquía «natural» de la familia, en la cual la palabra del padre es ley, ofrece el modelo perfecto, ya que, como señala uno de los personajes de *El Periquillo*, «¿En qué nación, por bárbara que sea, no se reconoce el padre autorizado para mandar al hijo?» Por otra parte, en caso de que haya padres débiles o ausentes, el paternalismo no se puede limitar a la familia. En efecto, el discurso de los «padres» sugiere que Lizardi estaba pensando en un nuevo tipo de estado, donde, si fuera necesario, el discurso paternalista —relacionado con la familia, pero separado de ella— pudiera sobreponerse a la voz del padre natural.

La situación de la escritura en la nueva sociedad queda demostrada con mayor claridad en los capítulos utópicos de la novela. En estos capítulos, el Periquillo es víctima de un naufragio en la isla donde se hace amigo de un ciudadano prominente, un chino adinerado, quien le explica la estructura social y las costumbres isleñas. Aunque la estructura social se parece bastante a la del virreinato en México, puesto que se basa en un sistema inflexible de castas que son identificadas según las distintas maneras de vestir, la sociedad utópica es libre de los defectos de la sociedad colonial, defectos como la haraganería, la mala educación y el sistema del *mayorazgo*. Hay dos causas fundamentales que explican esta superioridad de la sociedad isleña: la presencia de los comerciantes que gobiernan la isla, y el uso de la escritura mediante la cual los ciudadanos aprenden las leyes. La ley se inscribe en tablas de mármol y de allí se las copian y se las

³⁰ Véase JOHN M. FEIN, «Inconsistencies of Characterization in the *Periquillo*», en *Modern Language Notes*, 73 (1958), 428-31. Consúltese también NOÉL SALOMÓN, «La crítica del sistema colonial de la Nueva España en *El Periquillo Sarmiento*», *Cuadernos Americanos* (México), núm. 138 (enero-febrero 1965), pp. 166-179.

aprenden, por obligación, los ciudadanos. La escritura es, por tanto, la forma de inculcar la disciplina, y por ser grabada en el mármol es más duradera que el efímero ser humano. La ley es el discurso de una autoridad paternalista ausente cuyo poder se ejerce a través del signo escrito. Al copiar las leyes, los ciudadanos obedientes se inscriben, en un sentido muy real, dentro del orden paternalista.

Lizardi expresa a su manera un concepto que más tarde Poulantzas demostrará, que el estado depende de la escritura para transmitir, guardar y reproducir el poder y la autoridad. Sin embargo, como hemos explicado, Lizardi siempre creía firmemente que la escritura era inferior al ejemplo directo. De ahí que los gobernantes de su utopía no se limitan a inculcar las leyes, sino que insisten también en el castigo draconiano de los que trasgreden. Practican la mutilación del delincuente puesto que de esta manera el cuerpo del criminal se convierte en una lección viva. Cuando al criminal le cortan la mano «queda castigado y enmendado por fuerza, dejando gozar del mayor de los bienes, que es la vida. Los ciudadanos van seguros de él y el ejemplo es duradero y eficaz». La mutilación, declara Lizardi, sirve especialmente para convencer a los niños, ya que el criminal

permanece entre los buenos y los malos, y por lo mismo, el ejemplo permanece y no aislado a una ciudad o villa, sino que se extiende a cuantas partes van estos infelices, y los niños se penetran de terror en contra el robo y de temor al castigo, porque les entra por los ojos la lección más elocuente.³¹

La utopía de Lizardi pone de manifiesto el problema que tenía el autor en proyectar un nuevo orden social sin el agente —la burguesía— que en Europa había establecido ya una nueva sociedad y un nuevo sujeto social. La importancia que Fernández de Lizardi concede al castigo responde a la amenaza que representaba la «gavilla de léperos» que había participado en el primer movimiento de la Independencia y comprueba que todavía no existía un aparato de estado capaz de disciplinar a las clases bajas. Si bien Fernández de Lizardi demuestra originalidad al adivinar que el sujeto legal tendría que ser constituido de un modo diferente, por otra parte, al privilegiar el ejemplo por encima de la palabra, queda patente su falta de confianza en el instrumento —la escritura— que se convertiría en el instrumento más poderoso del estado nuevo.

Es posible dar demasiada importancia a la experiencia de un solo escritor como Fernández de Lizardi; sin embargo, creo sintomáticos tanto

³¹ *El Periquillo Sarmiento*, 7.ª ed. (México, Porrúa, 1965), 348-9.

su posición «revolucionaria» en el campo intelectual como su discurso «disciplinario». Como Sarmiento, Echeverría y Bello, Lizardi se libera de España para enfrentar el problema de una sociedad heterogénea. Por eso, tenía que dirigirse no solamente en contra del viejo aparato ideológico que representaba la Iglesia, sino también en contra de «los de abajo» —los más «irracionales». Era en el terreno reducido entre el autoritarismo del pasado y la disolución social donde formulaba su utopía, una utopía en la cual prevalecía la disciplina sobre la participación democrática³².

JEAN FRANCO

Columbia University

³² Torcuato di Tella, «Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México», *Desarrollo económico* (Buenos Aires), 12, núm. 49 (enero-marzo 1973), 761-91.