

HISTORIOGRAFÍA Y LITERATURA DE VIAJES, UN IMAGINARIO COMPARTIDO

CLAUDIA MÉNDEZ RENTERÍA



RESUMEN

Este artículo se enfoca en la manera en que un historiador puede crear su obra: desde qué fuentes y enfoques puede construir su andamiaje conceptual. Responderemos a partir del libro *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, escrito por Jacques Lafaye, a la luz de la propuesta teórica de Edward Said, y de la elaborada por Reinhardt Koselleck. El problema estriba en la similitud lingüística que esa obra guarda con la literatura producida en Inglaterra en torno al mestizo latinoamericano: el mestizaje como tabú, la incapacidad de los pueblos latinoamericanos para gobernarse, su naturaleza anárquica e indolente. Por ende, es necesario indagar en torno al carácter colonialista de sus fuentes y el vínculo de este autor con ellas.

PALABRAS CLAVE: Historiografía, Literatura de viajes, Mestizaje, Intertextualidad



Claudia Méndez Rentería • Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Correo electrónico: claudia.mendez@umich.mx
Tzintzum. Revista de Estudios Históricos • 84 (julio-diciembre 2026)
ISSN: 2007-963X

HISTORIOGRAPHY AND TRAVEL LITERATURE, A SHARED IMAGINATION

ABSTRACT

This article focuses on how a historian can create his work and the sources and approaches he can use to construct his conceptual scaffold. We will answer based on Jacques Lafaye's book *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*. In accordance with Edward Said and Reinhardt Koselleck's theories. The problem lies in the linguistic similarity between the mestizo representation in British literature and that of Lafaye (mixed race taboos, the inability of Latin-Americans to govern themselves, their anarchistic and indolent nature). It is necessary to explore the relationship between Lafaye's work and his colonial sources.

KEYWORDS: Historiography, Travel Writing, Mixed Race, Intertextuality

HISTORIOGRAPHIE ET LITTÉRATURE DE VOYAGE, UN IMAGINAIRE PARTAGÉ

RÉSUMÉ

Cet article se concentre sur la manière dont un historien peut créer son œuvre: à partir de quelles sources et approches il peut construire son échafaudage conceptuel. Nous répondrons à partir du livre *Quetzalcóatl et Guadalupe*. La formation de la conscience nationale au Mexique, écrit par Jacques Lafaye, à la lumière de la proposition théorique d'Edward Said et de celle développée par Reinhardt Koselleck. Le problème réside dans la similitude linguistique que cet ouvrage présente avec la littérature produite en Angleterre autour du métis latino-américain: le métissage comme tabou, l'incapacité des peuples latino-américains à se gouverner eux-mêmes, la nature anarchique et indolente. Il est donc nécessaire d'enquêter sur le sujet. la performance colonialiste de ses sources et le lien de cet auteur avec elles.

MOTS-CLÉS: Historiographie, Littérature de voyage, Métissage, Intertextualité

INTRODUCCIÓN

A Hella Zwick,
a Bertrand Chiffert



¿Cómo lee y escribe un historiador? Este cuestionamiento surge del hecho de que los prejuicios con los cuales se asume el mestizaje, tal como lo que postuló Nair Anaya al analizar la literatura producida en Inglaterra en torno a América Latina, pueden ser detectados en un historiador francés. Compárese al respecto los dos párrafos que siguen.

Mientras en *Quetzalcóatl y Guadalupe* podemos leer:

A menudo se agitó en Nueva España el espantajo de los apaches; en cambio, fue mucho menos visto el de los pardos (en principio, mestizos de negros y de indios: el término llegó a ser sinónimo de castas), su incorporación al ejército, a partir de Carlos III, iba a hacer de ellos los árbitros del destino nacional durante las guerras de Independencia. Toda la historia de México es la del papel creciente de las castas que antes de asimilarse a una sociedad dotada de un equilibrio nuevo sólo podían expresarse por iniciativas violentas y que hundieron al país en interminables convulsiones, entregándolo a los caudillos surgidos de la anarquía.¹

¹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, pp. 51-52.

En *La otredad del mestizaje. América Latina en la literatura inglesa*, se anota lo siguiente:

En sus escritos latinoamericanos, los autores británicos tienden a expresar una enajenación histórica, la cual se funda en el papel secundario que Inglaterra desempeñó en el continente [...] El tema que surge como rasgo distintivo en la mayoría de las obras [...] es el de la incapacidad de los pueblos latinoamericanos para gobernarse. Se puede decir que la acción de prácticamente todas las tramas situadas en el continente se inscribe en el contexto de revoluciones y rebeliones armadas y, lo que es peor, se da por sentado que este tipo de acontecimiento es el resultado de la naturaleza anárquica e indolente de la población local²

De esta manera, este artículo propone una reflexión sobre la materialidad de las imágenes presentadas por un historiador, a partir del análisis del imaginario alrededor del mestizaje, desde un enfoque diacrónico de los tropos que ha sembrado la indagación por la identidad de los mexicanos. No es, por lo tanto, un estudio de hechos ni de autores, aunque sí aborda unos y otros, en función de la relación de estos con el análisis de texto desarrollado.

Luego entonces, la investigación alrededor de la coincidencia antes expuesta se dividirá en cinco etapas: en primer lugar, el sustento teórico de esta investigación; en segundo, el contexto en que surgió *Quetzalcóatl y Guadalupe...* y al mismo tiempo, las circunstancias a las que se alude en esas páginas; en tercero, el texto; en cuarto, la intertextualidad de este libro; por último, la crítica.

MARCO TEÓRICO

La semejanza antes resaltada conduce a la discusión teórica en torno al lenguaje que se ha desarrollado desde el siglo xx y que ha tocado de manera directa al conocimiento histórico: ¿cuál es el nexo entre este saber erudito y el colonialismo?, ¿cuál es el papel de la Historia en la conformación de la institución imperial?

² ANAYA, *La otredad del mestizaje, América Latina en la literatura inglesa*, pp. 14-15.

Se trata entonces de contemplar esta obra y a su autor en la dialéctica que se establece entre la literatura de viajes y los académicos del área de estudios latinoamericanos, dentro del análisis del proceso de lectura que media entre los autores y sus fuentes literarias, así como entre ese libro y sus propios lectores. Said designa esa relación en las investigaciones alrededor del discurso colonial como una “actitud textual”, consistente en privilegiar la información que se encuentra en los libros, antes que la experiencia y convertirse en un eslabón del discurso que esta genera.³

Al delimitar nuestro objeto de estudio al caso de Jacques Lafaye, encontramos un modelo interpretativo en el cual confluyen desde la teología europea y el cientificismo, hasta el discurso colonialista; esto es, una rica tradición de la filosofía de la historia. Por todo lo anterior, el presente trabajo se propone alentar una reflexión en torno al concepto del mestizaje, visto como una noción histórica, lejana a cualquier pretensión de “naturalidad” o evidencia, atendiendo la propuesta de Reinhardt Koselleck.⁴

Este teórico contempla la estructura de conceptos como el mestizaje —que han ligado los contenidos de acontecer histórico con la promesa de su realización futura— desde la función política de tales nociones dentro de una sociedad dada. Como una construcción política, que puede ligarse a las representaciones surgidas dentro de la literatura de viajes, en el entendido de que estas son a su vez la piedra angular del discurso colonial, como lo ha formulado Edward Said.⁵

Por su parte, este iniciador de los estudios poscoloniales pone en evidencia la relación entre la producción del saber y el poder ha elaborado su teoría alrededor de la relación de historia y la literatura con la dominación imperial, enfatizando el papel de las representaciones textuales en ese discurso. Así pues, la propuesta analítica acerca del orientalismo permite ampliar esta investigación y enriquecer la perspectiva historiográfica.

Ahora bien, por discurso colonialista entenderemos aquel cuyos integrantes consideran al Otro como objeto de estudio, marcado con el sello de lo Otro, no autónomo ni soberano respecto de sí mismo. De igual manera, en cuanto temática, adoptan hacia esa alteridad una posición esencialista

³ SAID, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, p. 93.

⁴ KOSELLECK, *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 218.

⁵ SAID, *Orientalism*, p. 121.

que se expresa a través de una tipología étnica característica que desemboca en el racismo. Según Andel Malek, el autor de esta definición, la noción de esencia es ahistórica pues congela al objeto de estudio dentro de su especificidad inalienable y no evolutiva, en lugar de definirlo.⁶

Hay que agregar que también hace tabla rasa de los pueblos que le resultan extraños, los designa, representa y compara, a través de la literatura de viajes en su función de soporte cultural de la expansión colonialista europea.⁷ Por último, siendo Lafaye un lector frecuente de la literatura escrita por extranjeros, también contemplaremos la galería elaborada por Tzvetan Todorov.

EL CONTEXTO

La perspectiva de los estudios poscoloniales resulta más pertinente en tanto que este historiador abre su estudio estableciendo una comparación entre la etapa de formación del México independiente con la acción de los europeos en el movimiento de liberación de Argelia, partiendo de un escenario de batalla contra el islam supuestamente compartido por los conquistadores: “Retenido durante largas horas [...] sobre el peñón del Almirantazgo de Argel, esa posición de lucha entre España y el Islam, mientras iba y venía sobre sus murallas, pude intentar reunir los hilos embrollados de una historia común al mundo hispánico y a mi país, por no decir a mi familia”.⁸

El conflicto argelino es una de las vertientes de la obra de Lafaye, pero no la más sencilla: esta surgió en 1974, como tesis de doctorado de estado en la Universidad de París, en la coyuntura de los movimientos de descolonización política en el medio francés —y a la vez, del periodo de incubación y emergencia del pensamiento poscolonial—. Si bien ocurrido dentro del marco de los movimientos de liberación del siglo xx, cuyo significado para los franceses era el desmantelamiento de su imperio,⁹ el enfrentamiento argelino convirtió a la empresa colonialista de Occidente en tema de discusión de los intelectuales francófonos. La trascendencia de esta guerra se

⁶ SAID, *Orientalism*, p. 97.

⁷ PRATT, *Imperial Eyes. Travel and Transculturation*, pp. 29-30.

⁸ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 28.

⁹ BROKER, *El mundo en el siglo XX: la era de la guerra global y la revolución*, pp. 48-60.

debió tanto a su duración como a las prácticas terroristas bilaterales en ella empleadas.

Lo que subyacía era el prestigio del imperio francés. Este se había justificado en su misión moral, heredada del pensamiento ilustrado y la misma Revolución, por lo que en África terminó por edificarse un sistema colonial en nombre de la propagación de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. La misión civilizadora partió de la creación de la infraestructura necesaria, englobando el intento de asimilación total¹⁰. En este proyecto habían creído muchos nativos (árabes y cabileños), al grado que los ministros de culto musulmán estaban sometidos a las autoridades.¹¹

Contra este ideal, en Argelia se situaba en la cúspide una elite dividida entre los dirigentes conocidos como *pieds-noirs*, y los no franceses, entre ambos se estableció una “jerarquía no escrita”. Compartían el estrato, pero no el acceso al poder político. Se aunaban a esta fracción marginada los franceses pobres, *petit Blancs* (blanquitos). Todos juntos conformaban el grupo denominado colonos, compuesto por dos bandos antagonistas al interior, pero unidos por el miedo al árabe y al cabileño.¹²

Con el tiempo, aquella fuerte y muy bien organizada oligarquía dirigió al grupo de colonos, empleando todos los medios para conservar sus privilegios,¹³ lo que le provocó diversos conflictos con la metrópoli: a raíz de la insurrección nativa de 1954,¹⁴ se hicieron urgentes las reformas favorables a los argelinos. Un reclamo que inspiró a De Gaulle a designar a Jacques Soustelle como gobernador de Argelia. Contra todo pronóstico, este otro historiador convenció a los *pieds-noirs* de aceptar aquellos cambios¹⁵; sin embargo, pronto lo sustituyó Guy Mollet, y el entusiasmo se transformó en cólera. Los colonos rechazaron todo lo que no implicara la fuerza demoleadora, en tanto la metrópoli no cejaba en su discurso integrador e independentista.

¹⁰ Aunque la expedición de Argelia se desarrolló bajo el reinado de los Borbones, fue durante el Segundo Imperio cuando se consolidó la búsqueda de una asociación, “un protectorado bien entendido”; en principio, se estableció la igualdad de derechos. Los nativos contaban con la ciudadanía “en el respeto de su estatus personal” y podían acceder a puestos civiles y militares. Su papel sería cultivar las tierras que les habían sido espoliadas. Argelia dejó de ser una colonia y fue definida como “reino árabe” al que Francia debía proteger y civilizar. DROZ et LEVER, *Histoire de la guerre d'Algérie*, pp. 17, 20 y 22.

¹¹ DUQUESNE, *Pour comprendre la guerre d'Algérie*, p. 212.

¹² DUQUESNE, *Pour comprendre*, pp.196-197.

¹³ DUQUESNE, *Pour comprendre*, pp. 199, 201 y 207.

¹⁴ FERRO, *La colonización. Una historia global*, pp. 291, 294.

A partir de febrero de 1956, la postura del Frente de Liberación Nacional (FLN) de los nativos se radicalizó en igual proporción que la de la Organización del Ejército Secreto (OAS) de los colonizadores. Ambas escalaron al “ciclo infernal de sangre y mierda” de septiembre de 1957, los 17 días de la Batalla de Argel.¹⁶ De Gaulle declaró en 1959 que en Argelia no había más que una categoría de franceses: los de “tiempo completo, con los mismos derechos y los mismos deberes”,¹⁷ pero los colonos rechazaron esa proposición, tras de lo cual creció el terrorismo recíproco.

Se inquietaban con las noticias de Túnez y Marruecos, así como con las consecuencias de la batalla en Dien Bien Fu, en Vietnam, y reclamaban un gobierno metropolitano fuerte. Un desasosiego que los condujo a aliarse con el ejército en 1958¹⁸, y terminaría por arrojarlos al ataque fratricida del municipio de Bab el Oued en marzo de 1962. Este enfrentamiento significó la ruptura decisiva con Francia. Entre los colonos se instaló la desesperación, el sentimiento de abandono, materializado en la pérdida de la solidaridad metropolitana, sin vestigio de compasión.¹⁹ Marc Ferro detalla que sobrevino el éxodo masivo, no sin antes completar el círculo de las *enfumades*; el 7 de junio la OAS incendió la biblioteca de la Universidad de Argel.²⁰ Los ciudadanos franceses de ultramar actuaron como los nazis, daban la razón a la equiparación del colonialismo con el nacionalsocialismo formulada por Frantz Fanon.²¹ En realidad, las llamas también alcanzaron al Instituto de estudios políticos y al ayuntamiento. El objetivo era destruir toda la infraestructura económica y administrativa de Argelia, mediante la técnica de tierra quemada.²²

Al centrarse en la biblioteca, Ferro encarna a los críticos de la rapacidad francesa. Argelia abrió el debate sobre la violencia, el argumento de la

¹⁵ FERRO, *La colonización*, p. 294.

¹⁶ FERRO, *La colonización*, p. 365.

¹⁷ FERRO, *La colonización*, p. 403. Fue la alocución más larga que este dirigente consagró a Argelia, en cuyo transcurso proclamó el fin del régimen colonial: los argelinos podían gozar del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. DROZ et LEVER, *Histoire de la guerre d'Algérie*, p. 223.

¹⁸ FERRO, *La colonización*, p. 290.

¹⁹ DUQUESNE, *Pour comprendre*, pp. 231-233.

²⁰ FERRO, *La colonización*, p. 404. Las *enfumades* consisten en una técnica homicida por asfixia, utilizada recurrentemente por los franceses en el siglo XIX.

²¹ FANON, p. 88.

²² Esta estrategia había sido utilizada por los soviéticos para frenar la invasión nazi. Véase DROZ et LEVER, *Histoire de la guerre*, pp. 338-339; REESE, *Un extraño para mí mismo. Diario de un soldado alemán*,

justicia esgrimido por los colonos radicales, junto con el cuestionamiento a la metrópoli francesa. La discusión congregó además de la prensa de los europeos argelinos y al grupo de Jean Paul Sartre, a intelectuales como Albert Camus o Jean Daniel, por lo que podemos imaginar una amplia discusión de la que Lafaye podía sentirse parte.

El propio círculo intelectual de este autor estaba involucrado en esa guerra: en el Museo del Hombre había coincidido con Jacques Soustelle, Paul Rivet, Marcel Bataillon y Robert Ricard, en el marco del proyecto de reconquista intelectual-cultural que el gobierno francés auspició en esos años.²³

Por tanto, la hipótesis que planteo consiste en que Jacques Lafaye elabora su obra a partir de su necesidad de justificar la depredación colonialista, lo cual lo lleva a coincidir con las representaciones de la literatura de viajes. Este enfoque imperial-colonial afecta su conceptualización del mestizaje y, por ende, su reconstrucción de la sociedad novohispana.

EL TEXTO

Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience historique nationale au Mexique (1531-1813) apareció en Francia bajo el sello Gallimard en 1974. Dos años después, luego de ser traducida por Benjamin Keen, fue publicada por la Universidad de Chicago. En 1977, la versión en español a cargo de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte fue editada por el Fondo de Cultura Económica y contó con un prefacio de Octavio Paz. Esta última presentación ha sido objeto de múltiples reimpresiones, así como de una cuarta edición ampliada que salió a la luz en 2002.

El razonamiento que origina este largo ensayo se sustenta en la certeza de que, si el imperio francés y el español compartieron enemigo, México se asemeja a Argelia. Es cierto que Lafaye sitúa su intención comparativa en la propuesta de Marc Bloch acerca de una historia que “necesita sin cesar unir el estudio de los muertos al de los vivos”,²⁴ sin embargo, este enfoque le permite identificar a los “criollos” novohispanos con los “*pieds-noirs*” argelinos.²⁵

²³ FOULARD, “Hacia un enfoque metodológico de la historia americanista hoy en día”.

²⁴ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 27.

²⁵ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 28. En francés en el original.

Ambos grupos representan el lado positivo de la oposición asimétrica y desigualmente contraria cultural, el equilibrio frente a la violencia, las convulsiones y la anarquía de los mestizos de negros y de indios, de los pardos,²⁶ lo mismo que de los argelinos.

Considerando la definición del mestizaje como mezcla entre españoles, negros e indios contenida en este libro, es pertinente rastrear la representación de estos tres grupos en dicho texto. Al retomar los subtítulos con los cuales es desgarnada la estructura social de Nueva España, distinguimos que su autor intenta dar un giro a la proverbial dicotomía. Pone de manifiesto las contradicciones de cada grupo; no obstante, en tanto reconoce entre los colonos un principio de fraternidad, entre los colonizados remarca el conflicto.

El esfuerzo no llega lejos y el planteamiento dicotómico languidece, pese a que atraviesa la reconstrucción del clima espiritual novohispano.²⁷ Con todo, el autor es minucioso al señalar que el grupo colonizador incluía a “flamencos, italianos, más tarde checos...portugueses...judíos”, castellanos y franceses, entre quienes prevalecía la minoría hegemónica española.²⁸

Detrás de esta detallada lista puede esconderse la misma intención analógica: el grupo marginado de la elite argelina incluía a los *Français à soixante centimes* —la medida del timbre que les concedía dicha nacionalidad— y entre los que se contaban desde los exiliados de Alsacia y Lorena hasta los españoles, malteses e italianos,²⁹ es decir, otro grupo variopinto de europeos.

Por encima, se hallaban los franceses, conocidos en conjunto como *pièds-noirs*, los descendientes de los primeros colonos —llegados la más de las veces por azar a Argelia y sobre quienes cae un velo mítico que los reconoce como los niños prodigio de la burguesía francesa y la población más audaz—³⁰ que a su vez admitieron otra jerarquización étnica.

En primer lugar, los franceses de *pure souche*, “pura cepa”, quienes tenían el control de la economía y el poder político en Argelia, y muy por

²⁶ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp. 49-50.

²⁷ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp. 71-72.

²⁸ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp. 42-43.

²⁹ DUQUESNE, *Pour comprendre* pp. 194-210.

³⁰ DUQUESNE, *Pour comprendre*, pp. 194-210.

debajo, los franceses plebeyos, en torno a quienes se acabó por utilizar el término peyorativo *petit Blanc*, al parecer de hechura sudafricana. Cabe mencionar que, durante la guerra, la pugna al interior de la elite francesa se ahondó: en un primer momento, la minoría hegemónica encabezó el conflicto, mientras que al renunciar Soustelle, predominaron los pobres, y militarizaron el movimiento.³¹

Contemplando esta estratificación, Lafaye define a los criollos novohispanos “por su conocimiento del país y, sobre todo, su adhesión a la ética colonial de la sociedad criolla”;³² como un grupo sin cohesión y atravesado por la desigualdad social, pues incluía a “los *ricoshombres*, mineros o hacendados de las provincias internas y los monjes de las ciudades y entre éstos y los de las misiones existían profundas diferencias y entre los doctores de la Universidad, y los artesanos y alguaciles (blancos pobres)”.³³

La equiparación, sin ambages, del alguacil novohispano con la denominación traducida del francés marca la intención de confundir a la elite novohispana con la extensa y diversificada población francesa de Argelia.³⁴ aparte de evocar la fragmentación del grupo colonizador, introduce en el campo novohispano el esquema propuesto en torno al conflicto del país africano.

En ese tenor, los criollos son nuevamente deslindados de la violencia del movimiento independiente, si bien el cura José María Morelos terminará por ser identificado como “lo que un sociólogo moderno llamaría blanquito”,³⁵ o lo que es lo mismo, como uno de los franceses pobres de Argelia, conocidos por su apoyo a la solución violenta.³⁶

En todo caso, la analogía no deja de resultar positiva para los colonizadores: los criollos nobles o pudientes son presentados como personas “de una lealtad sincera y [que] conformaban con su suerte”, y entre quienes tienen cabida los primeros franciscanos. Toda la labor escatológica de Lafaye está destinada a mostrar que “los criollos mexicanos aspiraban a la dignidad” de los indios, puesta en duda entre los conquistadores.

³¹ FERRO, *La colonización*, pp. 294-296.

³² LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 43.

³³ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 42.

³⁴ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 190.

³⁵ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 163.

³⁶ DROZ et LEVER, *Histoire de la guerre*, p. 135.

En oposición, los mestizos son ubicados en el otro extremo de la división: tanto ellos como los mulatos son representados desde el punto de vista racialista —según el cual el mestizaje es la expresión pública de un asunto íntimo—³⁷ pues se les relaciona con las preferencias sexuales que les dieron origen.

Lafaye vuelve a transcribir el punto de vista de sus fuentes al señalar que hasta las criollas preferían a los gachupines.³⁸ Una opinión difundida por viajeros como el dominico irlandés Thomas Gage y el calabrés, doctorado en Derecho, Giovanni Gemelli Careri. Este último aporta una opinión para conferir consecuencias negativas a la mezcla racial: “los criollos varones se unen con las mulatas de quienes han mamado, juntamente con la leche las malas costumbres”³⁹

A través de esa cita textual,⁴⁰ dicha representación terminará por tomar forma en la identificación de los integrantes del grupo denominado castas en la compleja taxonomía colonial con los mestizos⁴¹ y será consolidada con el uso personalizado de la palabra *casta* como *las castas*. Si bien esta vez la analogía es respaldada con dos argumentos, estos son de índole racialista: la preferencia de los españoles por las negras, así como la presencia masiva de mulatos en la ciudad de México.

El autor reproduce la jerarquización construida a partir de la ausencia o presencia de la herencia negra, ajusta de esta manera la separación colonial a su propia dicotomía: de un lado, la población blanca; del otro, la mezclada con los negros. Esta posición le permite aminorar el enfrentamiento entre españoles e indios y a la vez explotar el tabú de la combinación biológica de negros y blancos, ubicada por él en el siglo xvii.

Su constante reiteración de los prejuicios raciales novohispanos es antecedida por una cita de Sor Juana Inés de la Cruz sobre la presencia multitudinaria de los negros en la ciudad de México. Así, la percepción de los viajeros de los siglos xvii y xix no sólo es respaldada por el especialista, sino que se enriquece con testimonios y nombres históricos. Podemos preguntar, sin embargo, si se trata de otro intento de establecer similitudes

³⁷ TODOROV, *Nosotros y los otros*, p. 116.

³⁸ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 50.

³⁹ GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, p. 15.

⁴⁰ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, p. 50.

⁴¹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 110.

—esta vez entre dos naciones “no blancas”— o ¿son ganas de poner en jaque a la pigmentocracia latinoamericana?⁴²

El comentario como alusión a una similitud entre los novohispanos y los argelinos evidencia las consecuencias de ignorar la historicidad de cada cultura: si hubo mestizaje en el país africano, no ocurrió por un gusto sexual, sino más bien como práctica de guerra: en Argelia, el odio nutrió al racismo, y los mestizos eran raros en extremo,⁴³ amén de que los musulmanes tampoco consienten las mezclas.⁴⁴

En cuanto a suponer como fundamento una intención irónica, esta es poco viable dada la conceptualización propuesta en *Quetzalcóatl y Guadalupe*, ahí son calificados también como criollos los intelectuales novohispanos. En términos generales, esta representación puede ser sintetizada así: a este grupo perteneció todo aquel que buscó obsequiar una identidad a la Nueva España, o bien, se identificó con ella, en oposición a España.⁴⁵ Junto a ellos, los indios aparecen como raza pura, o grupo vencido y explotado, particularmente por los mestizos.⁴⁶

No es entonces arriesgado suponer que cuando este autor menciona a los mestizos como sinónimo de *castas*, lo hace en alusión a la vuelta de revés que significó el movimiento independentista en el orden colonial, mismo que desplazó a quienes Lafaye considera sus iguales (blancos o europeos). Dicho de otra manera, esas denominaciones están relacionadas con el conflicto interior del investigador por disculpar el hecho de que los *pièds-noirs* hayan cometido crímenes contra la humanidad y destruido su legado. De ahí que, en contraste con la obra educativa de franciscanos y jesuitas, etc., los mestizos sean descritos como “factor de inestabilidad; desde los albores de la conquista española se multiplicaron, resultando inquietantes para el poder político”.⁴⁷

En *Quetzalcóatl y Guadalupe* el autor los define como “árbitros del destino nacional”, los que tendrían la última palabra en la historia mexicana; en otras palabras, como el futuro de México.⁴⁸ Este historiador es otra

⁴² BAUDOT, *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, p. 75.

⁴³ DUQUESNE, *Pour comprendre*, p. 197.

⁴⁴ ANTAKI, *La cultura de los árabes*, pp. 237-241.

⁴⁵ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 76.

⁴⁶ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 51.

⁴⁷ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 49.

⁴⁸ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 129.

vez un eslabón en el imaginario colonialista que se formó alrededor de la Nueva España, pues se limita a copiar el punto de vista de los colonizadores, pero ¿esa caracterización no es más que producto de su intención personal de justificar lo ocurrido en Argelia o atraviesa la reconstrucción histórica?

Lo que encontramos es una amalgama de la artificiosa imagen que se ha construido alrededor del pasado mexicano. El movimiento insurgente es descrito en estos términos:

los nuevos dioses que irrumpían en el ya rico panteón del pueblo mexicano eran tan intolerantes como la Iglesia de los inquisidores y tan sedientos de sangre como el dios de la guerra de los aztecas, Huitzilopochtli, Hidalgo, Morelos y otros curas, como Matamoros, Balleza, Correa, Verduzco y el doctor Cos [...] fueron los oficiantes de esos grandes sacrificios humanos sobre los altares de la patria y de la nación.⁴⁹

Con Said, podemos vislumbrar la lógica de la todavía vigente ficción del México “sempiternamente bronco”.⁵⁰ En *Quetzalcóatl y Guadalupe* este tropo se enlaza con el del “tenebroso antro papista”⁵¹ y adquiere con ello cohesión, al mismo tiempo que se hace de representantes concretos, ahora a propósito de los dirigentes del movimiento de Independencia.⁵²

La misma intención comparativa se localiza detrás de la reconstrucción de la pugna entre españoles y criollos, que puede sorprender en esta obra. Contrariamente al buen discurso de integración del gobierno francés, los *pieds-noir* nunca concedieron identidad a los árabes. Tal y como Lafaye abre su reflexión afirmando que el indio es creación del colonizador, en Argelia el colono asignó a los nativos el papel de colonizados, raza y clase simultáneamente.⁵³ Llamados *salvajes*, o *bárbaros*, estos últimos no eran considerados ni contemporáneos ni iguales.⁵⁴

⁴⁹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 187.

⁵⁰ SCHULTZ, “Aztecas. El rito de la muerte”, pp. 66-75.

⁵¹ MALTBY, *La leyenda negra en Inglaterra. El desarrollo del sentimiento antihispano 1558-1660*, pp. 40-58.

⁵² LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 129.

⁵³ FERRO, *La colonización*, p. 166.

⁵⁴ DUQUESNE, *Pour comprendre*, p. 22.

Al respecto, Ferro ofrece algunos ejemplos de la pérdida de atributos de los nativos reflejada en el lenguaje: había “dos hombres y tres árabes” afirmó un europeo en el tribunal; “tiene muchos pacientes, *pero* son árabes” se decía de un médico. En igual sentido, se les tuteaba, carecían de nombre, “siempre se llama Mohamed al varón y Fatma a la mujer”.⁵⁵ Fueron perdiendo sus ventajas: se proscribió la instrucción primaria de los indígenas ya que se le suponía formadora de insurrectos,⁵⁶ también se prohibió la enseñanza del árabe, de hecho, hacia 1950 este volvió a ser una lengua no escrita, de segunda.⁵⁷

Este estado de cosas suscitó muchas contradicciones, pero nunca la publicitada asimilación⁵⁸; antes bien, los colonos poderosos se sentían “argelinos frente los metropolitanos y franceses frente a los árabes”.⁵⁹ El abismo entre los buenos deseos de la metrópoli y las prácticas de los *pieds-noirs* se volvió insoslayable a partir de 1952.

Sin relación evidente con el inminente patetismo, en *Quetzalcóatl y Guadalupe* la descripción de la tercia “indios, mestizos y mulatos” —tildada así desde mediados del siglo XVII— podría representar un cambio en el modo de comprender la conformación étnica de Nueva España. Si bien entre los indios, Lafaye considera la diferencia entre los habitantes del llamado México útil y los del norte, desarrolla su identificación integral a partir de su diferencia con mestizos y mulatos. La imagen de los indios está, pues, condicionada por la separación que el estudioso propone: sin ser letrados, elaboran sus propios planes mesiánicos. Poseen asimismo un sentido de su pureza racial y pueden ser descritos como patriotas; por supuesto, estas tres últimas características sólo son atribuidas a los integrantes de lo que este historiador ubica como la “antigua aristocracia indígena”, caciques y sacerdotes o chamanes.⁶⁰

En idéntica dirección alegórica y en tanto elemento alterador, los mestizos de este libro se vinculan con la violenta ruptura de Argelia con el imperio francés. Desacreditar el mestizaje cultural en el país africano es el

⁵⁵ FERRO, *La colonización*, p. 166.

⁵⁶ FERRO, *La colonización*, p. 180.

⁵⁷ FERRO, *La colonización*, pp. 181-182.

⁵⁸ FERRO, *La colonización*, pp. 181-182.

⁵⁹ DUQUESNE, *Pour comprendre*, p. 201.

⁶⁰ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp. 54 y 56.

fundamento de toda la figuración alrededor de los mestizos mexicanos, con todas las contradicciones que entraña.

En efecto, en *Quetzalcóatl y Guadalupe* se remarca el estrepitoso fracaso de una obra reconocida como tratado sobre el sincretismo, al no ampliar el concepto de mestizaje (que hacia aquellos años permanecía atado y reducido a su contenido biológico) ni darle un significado espiritual, dentro de aquel proceso religioso. La obra parece destinarse a unir la filosofía de la Ilustración con el resplandor de la magia que acompañó a la espera milenarista, y demostrar que sólo Europa conjuga bien tales elementos. Desde este objetivo, resulta indispensable contemplar texto y autor en la dialéctica que se establece entre la literatura de viajes y los académicos del área de estudios latinoamericanos.

La intertextualidad

En el caso de Jacques Lafaye, y su representación de los mestizos y del mestizaje como un fenómeno del tiempo largo, el desarrollo de la actitud textual pudo ocurrir así: el pequeño Jacques vio en el cine una imagen pavorosa de Pancho Villa.⁶¹ Unos años más tarde, como miembro de la generación que entre las décadas de 1950 y 1960 volcó su atención en una literatura vanguardista, que casualmente tenía por escenario a México. Leyó autores tan prestigiosos como D. H. Lawrence, Graham Green y Antonin Artaud, quienes a su vez habían sucumbido ante la imagen de este país como “una cultura capaz de dar respuesta a frescos planteamientos estéticos y mensajes de explosiva carga social”.⁶²

El gusto por esos libros se consolidó en el estudiante de Historia, discípulo y compañero de clase de otros lectores asiduos a esa literatura relacionada con los viajes.

Estamos en suma ante una experiencia individual de la dialéctica de reforzamiento.⁶³ Las experiencias son determinadas por las lecturas que se han realizado previamente, al igual que las obras que se escriben: la imagen de decadencia y deterioro moral en Gage, la violencia revolucionaria, así

⁶¹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 27.

⁶² ORTÍZ, “Presentación de Greene, Graham”, p. 13.

⁶³ SAID, *Orientalism*, p. 63.

como la atmósfera opresiva del México de *La serpiente emplumada* de Lawrence fijan forma y color del mestizo mexicano de Lafaye.

El papel de este historiador es casi natural: contribuir en la traducción de la extrañeza de esta parte del mundo, del desciframiento de sus significados, así como de la domesticación de su hostilidad.⁶⁴ Dicho de otra forma: le corresponde reconstruir ese pasado dentro del proceso de creación del conocimiento referente a este país.

Said también postuló que en ese discurso colonialista lo que menos importa es la originalidad del autor; no obstante, el caso que nos ocupa representa la oportunidad de inquirir por las vicisitudes de su lectura y el uso de esas fuentes. En principio, en *Quetzalcóatl y Guadalupe* se alude al carácter de la literatura de viajes como una herramienta en esa búsqueda que no puede ser estructural ni funcionalista.⁶⁵ “como el dominio en el que los documentos necesariamente son discretos”.⁶⁶

Una postura radical, puesto que los libros de viajes fueron un instrumento de la vanguardia capitalista. Sus autores exploradores en avanzada, predominantemente del capital europeo, emprendieron incursiones en el México de los años posteriores a la Independencia. Incluso los que llegaron posteriormente comparten “el discurso de las relaciones imperiales donde México es aún postulado como subdesarrollado, inculto, inestable, insalubre y poco adecuado para gobernarse a sí mismo”.⁶⁷

Al consistir en una indagación por la conciencia nacional, ese papel central otorgado a la literatura de viajes parece justificado. La conciencia e identidad nacional mexicanas han sido concebidas en relación con la observación de las actitudes y rasgos que se consideran típicos, como lo ejemplifica *El perfil del hombre y la cultura en México*. En él, Samuel Ramos retomó en 1936 las impresiones de la literatura de viajes difundidas en México; por ejemplo, dio carta de origen a la asimilación de los indios con los egipcios,⁶⁸ una “verdad” recurrente entre los extranjeros, basada en el supuesto de inmutabilidad, el clima tropical, la existencia de “pirámides” y gente no blanca en los dos países.

⁶⁴ SAID, *Orientalism*, p. 103.

⁶⁵ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 36.

⁶⁶ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 45.

⁶⁷ PITMAN, *Mexican Travel Writing*, pp. 17-19.

⁶⁸ RAMOS, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 37.

Sin embargo, tanto en el cuerpo de *Quetzalcóatl y Guadalupe* como en su bibliografía, el uso de estos libros de viaje es disperso: aunque son citados y parafraseados Gemelli Careri, Alexander von Humboldt y otros personajes de la elite criolla novohispana, sólo Gage y el barón son presentados entre las fuentes para la vida cotidiana.⁶⁹ En contraste con esta importancia otorgada al viajero irlandés, este nunca es mencionado dentro del texto ni aparece en ningún pie de página.

La omisión no es casual, por el contrario, permite ubicar a Lafaye en el contexto americanista: Gage también fue consultado por Georges Baudot y François Chevalier, entre otros. El primero se refirió a este viajero como “un observador protestante, sumamente crítico y que no sentía ningún afecto por el imperio español y sus habitantes”,⁷⁰ en tanto que el segundo definió esa relación de viaje como “extraordinariamente animada y preciosa para quien sabe utilizarla con las precauciones necesarias”.⁷¹

La suspicacia tampoco era gratuita: Thomas Gage, metido en un hábito dominico permaneció entre 1625 y 1637 en las Indias Occidentales. Con toda la carga de la cosmovisión premoderna, durante su estancia realizó apuntes sobre el territorio novohispano prohibido, por lo que estos terminaron por añadirse al caldo de cultivo que en Inglaterra estaba fermentándose para atacar al imperio español. Su texto acabó por resultar útil. Publicitado como una experiencia de primera mano, terminó por ser integrado al amplio amasijo de información antihispana cuyo núcleo había sido conformado por Richard Hakluyt, ese temprano consultor de empresas de Inglaterra.⁷²

Quizás ha sido William Maltby quien mejor definió el carácter de la crónica de Gage: “su propósito era dar no sólo información concreta y fidedigna sobre las colonias españolas, sino una justificación moral para atacarlas”.⁷³ Desde su inmejorable posición, este fraile bosquejó una tajante separación entre Inglaterra y España, lo mismo en un nivel militar y económico que en el plano moral. Así, su recuento está plagado de descripciones hiperbólicas del descuido de las costas novohispanas, el mal manejo del

⁶⁹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 432.

⁷⁰ BAUDOT, *La vida cotidiana*, p. 277.

⁷¹ CHEVALIER, p. 23.

⁷² MALTBY, *La leyenda negra*, p. 80.

⁷³ MALTBY, *La leyenda negra*, p. 80.

potencial económico de ese territorio, al lado de la idea de la corrupción engendrada por el clima en los frutos y las personas. Aspecto este último que terminaría por ser reforzado con referencias a la decadencia de sacerdotes, monjas y feligreses.

Si bien es cierto que Gage no menciona a los mestizos, su escrito avala los prejuicios hacia las mezclas, aunque estas se relacionan con las condiciones climáticas, es decir, “confirma” las ideas recibidas desde la Antigüedad y que serían sistematizadas más tarde por algunos filósofos de la Ilustración. En su opinión, la sequedad de los pastos novohispanos, así como la falta de cambio en la temperatura de las estaciones eran la causa de que el valor nutrimental de las carnes fuera menor que en Europa: “El clima de aquella región tenía la calidad de producir cosas buenas en la apariencia, pero de poca sustancia para alimentar...”⁷⁴ Pero esta desventaja no era exclusiva de las viandas: “Como hay engaño en la apariencia exterior de las carnes y de las frutas, así se halla entre las gentes nacidas y criadas en aquel país...muestran un exterior hermoso por de fuera, mas por dentro están llenas de disimulo y falsedad”.⁷⁵

Debido a su pertenencia a la iglesia católica, Gage argumenta esta última crítica con ejemplos de la vida religiosa novohispana. El cuadro que presenta se divide en dos: por un lado, el grupo al que el autor pertenece y lleva buena relación con los indios, y por el otro, el de unos religiosos ociosos, que viven a expensas de los nativos y son poco inclinados al rigor. La aversión hacia este segundo sector incluye detalles acerca de los festejos en que convierten los ayunos, o de sus amoríos con las monjas.⁷⁶

Este último aspecto propicia otra ocasión en la que un comentario de una crónica de viaje es elevado por Lafaye al carácter de un dato histórico irrefutable: el dominico relata el caso de un fraile que abandona a la compañía apostólica en Cádiz, para no embarcarse y seguir junto a una monja.⁷⁷ A pesar de que esta escena no es retomada por el estudioso, explica el regodeo de este ante los casos similares archivados por la Inquisición.

En efecto, dichos expedientes son referidos por este académico con la excusa de describir la atmósfera tendente a lo maravilloso, ya que —a su

⁷⁴ GAGE, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, p. 104.

⁷⁵ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, p. 104.

⁷⁶ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, p. 104.

⁷⁷ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, p. 47.

decir— las acusaciones provocaban más revuelo cuando incluían “revelaciones”. Añade asimismo que estos documentos representan una invitación para “sospechar de la ortodoxia de una sociedad que sin embargo incluía tantos monjes”,⁷⁸ y con ello enuncia su soporte a las feroces críticas del viajero del siglo XVII.

Gage también se ocupa de poner en relieve las discrepancias entre los peninsulares y los criollos. Siempre desde su tono exagerado, dibuja una situación insostenible para los nacidos en Nueva España.⁷⁹ Sus dichos debieron de caer muy a cuenta con el deseo de equiparar el contexto de descolonización en Argelia con la historia de México. Por consiguiente, no resultaría desatinado afirmar que la representación de Lafaye respecto de los criollos como un grupo incomprendido se fundamenta en la pluma de este viajero.

Pese a todo, el fraile se enfoca además en la participación de los criollos en algún motín;⁸⁰ es decir, su representación podría estar encaminada a mostrar la, para él, inminente caída del imperio español. Efectivamente, su reconocimiento abarca la participación de los criollos en el malestar general, pero este dato, junto con los móviles de este informante, no son advertidos por el historiador. Lo que queda es la imagen acartonada dentro del esquema maniqueo impuesto a los colonizadores y colonizados.⁸¹

En el mismo sentido, conviene tener en cuenta las descripciones de la lascivia y la lujuria de las negras y los españoles de la Nueva España.⁸² Un asunto que es compartido por Gage y Gemelli. Uno y otro testimonio ganan relieve en Lafaye con miras a enfatizar la negritud y mala herencia de los mestizos.

Hasta aquí podemos confirmar que, tal y como lo postula Said, dentro del proceso de la ficcionalización de México, la originalidad de este estudio no significa mucho y que su lectura es un acto de confirmación que será reforzado por su propia labor académica. No obstante, a pesar de los esfuerzos de Lafaye, la diferencia no es tan clara en ninguna de sus dos principales fuentes. Viajeros del siglo XVII, sus referencias a los mestizos son

⁷⁸ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 62.

⁷⁹ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, pp. 198 y 212.

⁸⁰ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, p. 161.

⁸¹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp. 41 y 47.

⁸² LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, pp.141-142.

⁸³ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, pp. 88 y 138.

difusas: Gage como “los que llaman mestizos” o “indios mezclados”;⁸³ Gemelli, como “negros, mulatos y mestizos” o “mestizas, mulatas y negras”, aun cuando son más sus descripciones sobre la interacción de negros e indios, o de criollos e indios.⁸⁴

Si bien ambos escritores aluden el número creciente de mestizos, las distinciones no son tan claras cuando cada uno entra en detalles sobre el carácter de cada grupo. Mientras que el dominico describe la petulancia e ignorancia en los criollos, de igual modo que la tendencia de este sector a dirimir querellas con espadas,⁸⁵ el doctor en Derecho anota la insolencia de los negros y mulatos, solamente.⁸⁶

Dicho de otra forma, los dos autores se avienen poco a la división sostenida por Lafaye, aunque sí parecen enunciar las tempranas caracterizaciones de esa jerarquía colonial. De igual modo, cuando aquellos anotan la actuación de los bandidos, Gage refiere indefinidamente a los “salteadores” que infestaban el camino,⁸⁷ en tanto Gemelli describe indios ladrones o que actúan de una manera taimada, así como “criollos, indios y mulatos [que] eran reos de hurto”.⁸⁸

Aun así, son estos ingredientes la base sobre la que el autor de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* despliega la ficcionalización de los mestizos —“se constituyó una sociedad flotante, caótica, tanto más temible para el equilibrio del cuerpo social que integraba, dispersado en el espacio geográfico”—⁸⁹ ya como la mezcla de esos componentes delictivos, ya como la plaga de los viajeros.

Un tercer autor nos permite ahondar en este asunto: Alexander von Humboldt. Reconocido y multicitado por la estadística que presenta en el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, este viajero del siglo XIX dejó además un vívido cuadro de las contradicciones generadas por los prejuicios étnicos novohispanos,⁹⁰ así como de la forma jurídica de estos. Hacía referencia al obstáculo que representaba el orgullo español para la igualdad entre blancos concedida por la ley,⁹¹ a la vez realizaba esta anotación: “Efectivamente los indios y las castas están en la mayor humillación.

⁸⁴ GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, pp. 13,63, 73 y 75.

⁸⁵ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, p. 246.

⁸⁶ GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, p. 63.

⁸⁷ GAGE, *Nuevo reconocimiento*, pp. 152 y 161.

⁸⁸ GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, pp. 64-65, 70 y 112.

⁸⁹ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 49.

⁹⁰ DE HUMBOLDT, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, p. 76.

⁹¹ DE HUMBOLDT, *Ensayo político*, p.89.

El color de los indígenas, su ignorancia y más que todo su miseria los pone a una distancia infinita de los blancos que son los que ocupan el primer lugar.”⁹²

De ese orden racial, el erudito contaba por último acerca de los absurdos líos judiciales y callejeros que conllevaba la sospecha del color de las personas.⁹³ Pero Jacques Lafaye, interesado por lo que no está en los documentos, sólo esboza la parte estadística e ignora el resto. El hilo conductor de su lectura es la justificación del colonialismo hispano/francés, ahondar en las contradicciones no viene mucho a cuento.

Al abordar a este investigador desde su perfil de lector, podemos ver que hay otra posibilidad de la ruptura temporal que caracteriza a *Quetzalcóatl y Guadalupe*: el nexo entre el pasado y el futuro que él establece alrededor de los mestizos quedaría justificado por la lectura de *The Plumed Serpent*, la novela que escribió D. H. Lawrence en la década de 1920. Un libro, valga anotar, citado por el estudioso como parte del resurgimiento del mito de Quetzalcóatl como tema literario.⁹⁴

En términos generales, el relato es la expresión escrita de la búsqueda personal del novelista inglés por una suerte de paraíso sexual con tintes místicos. A través de su personaje femenino, Kate, Lawrence intentó el contacto con los indios mexicanos, una pesquisa que lo condujo a trazar un abismo entre la cultura británica y la mexicana. El resultado fue un agudo escudriñamiento de la sociedad mexicana en el que el mestizo servía de comodín para aceptar el fracaso de la pretensión de alejarse de la modernidad y crear un mundo propio a partir de los mitos y la fuerza de los indios.

Por lo anterior es comprensible esta sentencia: “Las razas oscuras pertenecen a un círculo desaparecido de la humanidad: se quedaron rezagadas en una sima de la que no habían podido salir. Nunca llegarían a los niveles especiales del hombre blanco. Le seguirán de lejos como servidores.”⁹⁵ La jerarquía comporta, así, una consecuencia política: los mexicanos son incapaces de gobernarse a sí mismos. Pero hay más, Lawrence añadió que “si el blanco vacila en el camino que debe elegir, entonces el de color le atacará

⁹² DE HUMBOLDT, *Ensayo político*, p. 89.

⁹³ DE HUMBOLDT, *Ensayo político*, p. 90.

⁹⁴ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 410.

⁹⁵ LAWRENCE, *La serpiente emplumada*, p. 149.

inmediatamente para precipitarlo en el abismo del pasado. Y esto sucede porque el blanco tiene dudas de su superioridad”⁹⁶

No se trata, entonces, de una representación ingenua, sino que invita a la acción, bajo el velo de la trama novelesca; por ello en esa narración el aspecto superficial y moderno del México de esa época sea engañoso, así como el de su población.⁹⁷ La pretensión de reconstruir el país de la década de 1920, y aún su historia global, sobre la base de *La serpiente emplumada* no sólo significa sucumbir ante el discurso colonialista, sino darle nuevo aliento.

Con todo, en la novela no únicamente el color de piel es vinculado a la extrañeza y las chapucerías representadas por el México revolucionario y mestizo, sino que el *espíritu de lugar* también es traído a cuenta como “cruel, avasallador, destructivo”.⁹⁸ En palabras de Anaya: la “concepción global de la violencia, la degradación y la suciedad de la masa de la población prevalece en todo el libro”.⁹⁹ Y en la lectura que lleva a cabo Lafaye, es ese relato la argolla que propicia el ordenamiento reforzado por el historiador: el mestizo como un elemento continuo y disonante en la historia de México, sean los negros descritos por Gage y Gemelli, los pardos de Alamán o las razas oscuras de Lawrence.

Pero esta imagen congelada encierra una coincidencia del académico con el autor de *La serpiente emplumada*: los dos se interesan por el indio, si bien carecen por igual de elementos para reconocerlo. Tal es el motivo por el cual el trabajo de Lafaye presenta tantas contradicciones ideológicas y textuales, como aquellas de las cuales adolece la novela de Lawrence.¹⁰⁰

La predisposición del historiador hacia aquel grupo parece estar vinculada también al discurso occidental, si bien a su lado benévolo y redentor, es decir, el primitivismo que enarboló la imagen del buen salvaje —en tanto indio indefenso—¹⁰¹ y con el cual parece coquetear cuando escribe que “El recuerdo del poderío azteca retrocedió hacia un horizonte cada vez más mítico, y la esperanza de un desquite militar fue rechazada hacia las

⁹⁶ LAWRENCE, *La serpiente emplumada*, p. 149.

⁹⁷ ANAYA, *La otredad del mestizaje*, pp. 219-223.

⁹⁸ LAWRENCE, *La serpiente emplumada*, p. 133.

⁹⁹ ANAYA, *La otredad del mestizaje*, p. 224.

¹⁰⁰ ANAYA, *La otredad del mestizaje*, pp. 222-223.

¹⁰¹ TODOROV, *Nosotros y los otros*, pp. 305 y 311.

regiones profundas de la conciencia, de donde emergió en forma de gritos”.¹⁰²

Si bien Lafaye ha explicado que su estudio se concentra en la región del centro (lo que entonces se conocía como el “México útil”), el párrafo podría haber sido redactado por y para cualquier lector de William H. Prescott, el historiador estadounidense, cuya *History of the Conquest of Mexico and the Conquest of Peru* fue hasta entrada la década de 1950, la lectura más socorrida de los anglófonos interesados en esta parte del mundo. Gracias a este tratado, la población indígena de América Latina fue reducida a la civilización azteca (junto a la cual apenas si eran contempladas la maya e inca); al lado de esa generalización, la referencia a los gritos parece evocar la inquietud de Antonin Artaud por dar con el lenguaje puro, mientras buscaba la “cultura mágica, propia de los mexicanos”, y más propiamente, de los indios “puros” de México.¹⁰³

Es cierto que el poeta se enfocó menos en los aztecas que en los tarahumaras, pero esta distinción ayuda poco: Artaud era otro viajero que rechazaba tajantemente las mezclas culturales; de hecho, fue la contradicción entre esas dos inquietudes la que condujo a Tzvetan Todorov a tipificar la perspectiva de este escritor como la de un viajero en busca de primitivismo cronológico, es decir, aquel que proyectó su inquietud de conocer a los indios prehispánicos en la población indígena que le era contemporánea. Si bien describió la experiencia con los ritos tarahumaras, lo hizo en función de su personal proyecto ideológico. No pudo ser más que un *alegorista*, que usaba de esta manera a los Otros, sin preocuparse por conocerlos.¹⁰⁴

Podemos afirmar, así pues, que la relación entre el poeta y Lafaye rebasa la intertextualidad de algunos párrafos: está señalada desde *Los conquistadores*, donde el historiador recomendaba la lectura de *Los tarahumaras* para entender la extraña simbiosis del catolicismo con la superstición indígena,¹⁰⁵ sin importar que Artaud haya actualizado la idea del canibalismo, porque en idéntico sentido, el académico apunta acerca de los ritos de los

¹⁰² LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 58.

¹⁰³ TODOROV, *Nosotros y los otros*, pp. 384-385; WEITZMANN, “Antonin Artaud a grito pelado”.

¹⁰⁴ TODOROV, *Nosotros y los otros*, p. 258

¹⁰⁵ LAFAYE, Jacques. *Los conquistadores*, p. 8

indios que sobreviven a la tabla rasa de los españoles, que “[una docena de años después] ocurrían a menudo manifestaciones furtivas, clandestinas, que se desarrollaban en los bosques o en las montañas, como los sacrificios”.¹⁰⁶

Para el poeta el canibalismo continuaba vigente; para el erudito, los sacrificios se prolongaron. De acuerdo con la teoría de Said, Lafaye podría haber representado a los mestizos y los indios sin necesidad de un examen de grado, aun sin haber estado en México, el mismo Prescott jamás visitó este país. Podría haber sacado adelante su proyecto de consolar a los *pieds-noirs* desde un pasado y una tierra remotos, sin que ese lugar extraño que utilizó como símbolo tuviera nombre. Aunque la suya es una alegoría en términos negativos, también prescinde de la realidad que pretende historiar.

No obstante, en tanto miembro del grupo de estudios americanistas sus afirmaciones son bienvenidas en el imaginario colonialista. El mismo proceso de lectura llevado a cabo por Lafaye muestra el carácter oportuno de esos determinados autores en las épocas de crisis del colonialismo y la visión imperial. Todos los caminos emprendidos por este estudioso apuntan a demostrar que no es ese discurso el que está errado, sino las condiciones en las que se desarrollan los colonizados.

La coincidencia entre él y Lawrence en las referencias a un “espíritu del lugar” (aunque en el caso del historiador estas consistan en descripciones), lo mismo que sus respectivos determinismos raciales, apuntan al cúmulo de *ideas recibidas*, a la “imaginación culturalmente condicionada”, como ha propuesto Nair Anaya.

Por otro lado, aunque este análisis del perfil de lector de Lafaye se constriña a su utilización de la literatura de viajes, la conclusión no resulta halagüeña, su relación con estas fuentes deja mucho que desear, así como los pasajes y afirmaciones a los que da pie.

¹⁰⁶ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1993, p. 59. En virtud de que la mención al canibalismo puede orillar al lector hacia el enfoque ahistórico de Lafaye, es menester distinguir entre la costumbre normada por la tradición mesoamericana y el actual uso que ha transitado de ser “un atropello a la ley y a la moral que sirve para sellar un pacto secreto”; a transformarse en un rito de iniciación; valla infranqueable entre los de dentro y los de fuera del grupo delictivo; mensaje de terror en el contexto de guerra; medio para crear complicidad entre el criminal y su entorno social; para sellar el contubernio con los aliados de la sociedad. LOMNITZ, *Para una teología política del crimen organizado*, pp. 12, 80, 86 y 90-92.

En consecuencia, acaba siendo negada la historicidad de Argelia y perjudicada la historiografía mexicana. Debido a que la versión mexicana de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* cuenta con una edición reciente, cabe ahondar en el proceso de lectura del que esa obra ha sido objeto. Por supuesto, prescindiremos del Prefacio escrito por Octavio Paz, con quien el historiador guarda una relación conceptual estrecha.¹⁰⁷

La crítica

Dado su carácter académico, los primeros lectores de *Quetzalcóatl y Guadalupe* fueron especialistas en los siglos de la Conquista y la época colonial. Las reseñas disponibles en México provinieron de investigadoras francesas, en quienes halló eco la comparación entre Nueve España y Argelia: Marianne Mahn-Lot, a través de la revista *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, resumió: “Puede parecer estupefactivo que a pesar del choque de la Conquista mentalidades tan diferentes como la de los vencidos y los vencedores hayan logrado fusionarse para dar nacimiento a una “conciencia mexicana”. Sin embargo, [el recuento de Lafaye] nos da la demostración...”.¹⁰⁸ Pese a todo, cuestiona la ausencia de información sobre la manera en que participaron los indios en aquel proceso, así como la poca atención de la que es objeto el sincretismo y que es descrito como espontáneo.

En tanto que Annick Lampérière expondría en *Vuelta* que “En el siglo XX se plantea todavía el problema de la emancipación de los antiguos pueblos colonizados [...] ¿cómo fundar una cultura verdaderamente sincrética y propia a partir de la civilización de los vencedores? En esa interrogación reside uno de los rasgos más actuales del libro de J. Lafaye”.¹⁰⁹

Mas, esta lectora elimina la oposición entre la sociedad dotada de un “equilibrio nuevo” y las iniciativas violentas, propuesta en *Quetzalcóatl y Guadalupe*: “La ideología forjada por la élite, a la vez que mostraba su capacidad de movilización, revelaba todos sus límites a la hora de integrar a la vida política y social de la nueva nación a aquellos desheredados que

¹⁰⁷ MÉNDEZ RENTERÍA, “Mestizaje, la trayectoria de un concepto. El caso de Jacques Lafaye”, pp. 101-102.

¹⁰⁸ MAHN-LOT, *Jacques Lafaye, Quetzalcóatl et Guadalupe*, p. 481.

¹⁰⁹ LAMPERIÈRE, “Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de Jacques Lafaye”, pp. 36-38.

habían creído, actuado como ejército de liberación, en una salvación posible”.¹¹⁰

Expresamente en el ambiente historiográfico mexicano, el padre Lino Gómez Canedo reflexionó profundamente y arriesgó que el trabajo de Lafaye inventa las relaciones ocultas que, a decir del prologuista, son las que descubre la imaginación.¹¹¹ El carácter interpretativo del texto es reiterado, si bien el reseñista echa de menos la crítica, al tiempo que refiere “comentarios subjetivos” y “conclusiones exageradas”.

Y sí, concentra su sospecha en la utilización de información muy parcial: “Me parece que hace decir a las fuentes más de lo que en realidad dicen [...] Y saca conclusiones excesivas”.¹¹² Tales anotaciones son vertidas en torno a la historia religiosa, mientras que, respecto a la reconstrucción de las relaciones de los grupos de la sociedad novohispana, su crítica atiende exclusivamente a la representación de la elite, y enfatiza su desacuerdo: “Así cuando escribe que los criollos estaban *excluidos* de los cargos públicos, tanto en la península como en las Indias; cuando insiste, como una obsesión, en el *odio* entre españoles y criollos”.¹¹³

A pesar de todo, este conceder y refutar incluye la caracterización de *Quetzalcóatl y Guadalupe* “como una obra indudablemente germinal y fecunda, que sembrará muchas inquietudes e incitará al estudio ulterior de los temas tratados. Obra pletórica de ideas, riquísima en ángulos de enfoque, sugestiva y llena de originalidad. Pero estas mismas características tienen que provocar la discusión y la crítica”.¹¹⁴

No ha tenido lugar ni una ni otra, pero podemos indagar por los motivos de que la representación de los mestizos pase inadvertida en México. Las causas no parecen tan extrañas si aparte de Paz y su respaldo, contemplamos otra parte de la intelectualidad de la década de 1970: la de los indigenistas.

En aquellos días, la Escuela de la antropología crítica o Indianismo ganaba adeptos entre las nuevas buenas conciencias de los estudiosos. Un movimiento opuesto a la ideología del mestizaje, aunque ajustado a la defi-

¹¹⁰ LAMPERJÈRE, “Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de Jacques Lafaye”, p. 38.

¹¹¹ GÓMEZ CANEDO, “Examen de libros sobre Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 1977, p. 487.

¹¹² GÓMEZ CANEDO, “Examen de libros”.

¹¹³ GÓMEZ CANEDO, “Examen de libros”.

¹¹⁴ GÓMEZ CANEDO, “Examen de libros”.

nición del indigenismo como “la forma de ver al indio desde una mirada ajena a él, es decir, [desde su] naturaleza ... consiste en cómo ven y consideran al indígena los no indios”.¹¹⁵

En todo caso, la coincidencia entre el francés y este grupo estaba apuntada desde *Los conquistadores*, el libro en el cual Lafaye elogiaba a las instituciones indigenistas que podrían, a su juicio, terminar con el “apartheid”. Por cierto, también en esas páginas combatía a la leyenda negra, “admirablemente representada por los frescos de Rivera”.¹¹⁶

Este historiador parece corresponder con los planteamientos de aquellos intelectuales, el campo en el que su mestizo halla la mejor acogida. En 1981, Bonfil Batalla escribió que “El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales [...] La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente, o peor aún, híbrido degradado de Occidente”.¹¹⁷

Esa nueva versión del indigenismo contiene una dosis de culpa pues se nutre de los agravios presentes y pasados de los indios.¹¹⁸ Representa, en resumen, un campo abierto para despotricar contra ese término difuso que es el mestizaje. Otra explicación la constituye el autoritarismo imperante en México, cuyo puntal, a decir de David Brading, fue el mestizo preconizado por Molina Enriquez.¹¹⁹ Da así cuenta de los contenidos que el término mestizaje adquirió al ser tomado como eje del nacionalismo cultural,¹²⁰ impulsado por el gobierno posrevolucionario.

Brading definió además el sistema político y social de la década de 1970 como una “dictadura burocrática” en la que “toda auténtica amenaza al mantenimiento de este sistema se enfrenta por medio de la cooptación o de la represión. Además, la corrupción sigue infectando gran parte de las operaciones de Estado, que van desde el policía en la calle hasta la oficina

¹¹⁵ ARAGÓN ANDRADE, “Hacia la reforma constitucional del artículo 4º constitucional de 1992. Indigenismos movimientos y derechos indígenas en México”.

¹¹⁶ LAFAYE, *Los conquistadores*, 1970, p. 12.

¹¹⁷ BONFIL BATALLA, *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*, p. 36. Este antropólogo concede y refuta: “el indio es un producto de la instauración del régimen colonial”.

¹¹⁸ AGUILAR RIVERA, “El laberinto de las identidades”, p. 54.

¹¹⁹ BRADING, *Mito y profecía en la historia de México*, pp. 63-69.

¹²⁰ BRADING, *Mito y profecía*, pp. 36-37 y 182, GUTMANN, “Culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano”, p. 31.

misma del Presidente. Es como si los personajes presentados por Payno en *Los bandidos de Río Frío* estuvieran ahora permanentemente incrustados en el gobierno”.¹²¹

En un plan hipotético, podemos arriesgar que fue esa situación insostenible la que condujo a Lafaye a despotricar contra los mestizos, pero los personajes de Payno pertenecían a todas las etnias: uno era indio, el otro era “un ebanista metido a bandido” y uno más, un criollo bastardo.¹²² Podemos además concluir que el planteamiento dicotómico del libro corresponde con la visión que en México se continúa teniendo de la conformación social y ello condiciona la lectura de la representación del mestizo como elemento negativo.

Mas queda una interrogante: ¿por qué la analogía entre Argelia y México pasó inadvertida? Pudieron haber influido varios factores: primero, en este último país se lee poco y mal; segundo, el desconocimiento de la situación de otra nación del Tercer Mundo por el lado de la intelectualidad; tercero, la forma en que los vocablos referentes al conflicto argelino —*pieds noirs*, blanquito— fueron desplazados de su contexto y, por tanto, perdieron su significación social.

Cabe, sin embargo, anotar que en el caso de la caracterización de Morelos como un *petit-Blanc* y su traducción, primero como *blanquito*, en 1977 y luego, como *blancón*, en el 2002,¹²³ este término pudo adquirir un significado distinto: a raíz del estudio de Aguirre Beltrán, existía en México una referencia racista a aquel prócer nacional. Al plantear la mezcla racial como fenómeno de movilidad social y, por ende, de confusión, este antropólogo advirtió: “Nos referimos en lo particular al caso de don José María Morelos y Pavón [...] quien no obstante ser un mulato pardo, en el acta de su nacimiento quedó asentado como individuo de la casta española.”¹²⁴

El sentido de *blanquito* pudo entonces ser considerado como una intención irónica de Lafaye hacia la identidad étnica de Morelos y no como voluntad transgresora. En todo caso, *Quetzalcóatl* y *Guadalupe* se acomodaba a las inquietudes del colonialismo francés en declive en igual medida que a la reivindicación indigenista en México.

¹²¹ BRADING, *Mito y profecía*, p. 207.

¹²² PAYNO, *Los bandidos de Río Frío*.

¹²³ LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 2002, p. 175.

¹²⁴ AGUIRRE BELTRÁN, *Obra Antropológica, tomo II, La población negra de México*, p. 165.

Pero hubo una tercera traducción, publicada en EE UU, misma que prescinde del apartado “Evocaciones”, donde el autor propone la ruptura temporal. Con todo, Eva Hunt de la revista *Ethnohistory* terminó por cuestionar el porqué de la traducción al inglés, y al tiempo contestar que se trataba de un miembro importante de los círculos académicos franceses, que contaba con la presentación de Octavio Paz y que, en el mercado estadounidense, fue recibido por la prestigiosa *New York Review of Books*.¹²⁵

A su vez, Carol L. Riley en la *American Anthropologist* enfatizó que el tratamiento de Lafaye hacia el mito de Quetzalcóatl no tomaba en cuenta la diferencia entre el nivel de la especulación de los teólogos interesados en él y el nivel popular; sin embargo, cerraba reconociendo que el libro era “un significativo estudio del sincretismo religioso y el uso político de los símbolos religiosos”.¹²⁶ Por su lado, en *The Hispanic American Review*, Peggy Liss señaló la tendencia del autor a inflar las actitudes limitadas en el espíritu permanente de las eras y los grupos, así como que los primeros misioneros difícilmente podrían identificarse plenamente como criollos. En cuanto a los mestizos, sugería que Lafaye ignoró al número creciente de este grupo hacia 1810, cuestionaba asimismo la disociación propuesta por este autor del fenómeno del sincretismo de la mezcla étnica, aunque finalizó definiendo este ensayo como “conjetural, especulativo e imaginativo [...] Ofrece brillantes interpretaciones...pero sus afirmaciones van generalmente muy lejos, así, en lugar de atraparnos, oprime el botón de precaución en nuestras cabezas”.¹²⁷

En tanto que para R. C. Padden en *The American Historical Review* el libro representaba “un extraño tipo de historia intelectual ahistórica”, si bien el problema principal lo ubicaba en el uso de las fuentes (a su juicio, estas fueron relegadas en función de la estructura inferencial del libro).¹²⁸

Atendiendo a esta apretada síntesis de las críticas de los especialistas, podemos vislumbrar que la preocupación política y militar de Lafaye no determina únicamente su propuesta conceptual del mestizo, sino que condiciona su utilización de las fuentes, y acaba por atravesar su historia reli-

¹²⁵ HUNT, “Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813”.

¹²⁶ RILEY, “Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813”.

¹²⁷ LISS, “A Cosmic Approach Falls Short: A Review of Jacques Lafaye’s Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813”.

¹²⁸ PADDEN, “Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813”.

giosa. Esta primera conclusión nos conduce a interrogar ¿por qué tantos estereotipos han pasado inadvertidos en México?, ¿Basta con la autoridad de Octavio Paz como respuesta? Ni en Francia ni en el medio estadounidense volvió a ser reimpresa esta obra.

Thea Pitman ha proporcionado una explicación al remarcar el interés generado por los libros de viaje entre la elite mexicana y el propio gobierno, mayor editor, y promotor de traducciones de esas obras, principalmente en el comienzo de la vida independiente durante el siglo XIX. En esa época pudieron ser vistos como referencia de lo que México debía ser¹²⁹ y al mismo tiempo, facilitaron la interiorización de los prejuicios en ellos acumulados, entre los mexicanos.

En cualquier caso, existe interés hacia las obras referentes a la identidad nacional, el tema que el título *Quetzalcóatl y Guadalupe* promete esclarecer de una vez por todas. Esta atención puede explicar que la visión compartida por Lafaye y la literatura de viajes se prolongue hasta sus lectores mexicanos. Hay un lenguaje común que bien puede explicar por sí mismo las reimpresiones de este libro, aunque también merecen ser consideradas las credenciales del francés y el brillo de sus amigos, que debieron parecer suficientes para encumbrar esa obra.

Otro aspecto digno de remarcar es la necesidad de los indigenistas por mantener a los indígenas como eternos Jeremías, y autoafirmarse como progresistas, ajenos a la denominación “mestizo”, encumbrada por las políticas del Partido revolucionario institucional.

Por último, al enfocarnos en la designación de mestizo, sus variantes, y cómo son enunciadas en el libro analizado no queda más que recordar que el lenguaje posee su propia historia, parafraseando a Koselleck: los términos se desarrollan a la par de la interacción entre humanos, por lo cual insistir en significados pretéritos implica condenar este oficio al vodevil.

CONCLUSIÓN

El caso de *Quetzalcóatl y Guadalupe* invita a aceptar que la experiencia personal de un historiador puede condicionar la manera en que este lee y es-

¹²⁹ PITMAN, *Mexican Travel Writing*, pp. 15-17.

cribe. Las imágenes que median en la relación entre naciones son parte del bagaje cultural de cada individuo, de modo que se puede coincidir con lo sostenido en una fuente sin caer en cuenta de los estereotipos que esta contiene. Documenta igualmente que el oficio histórico es campo fértil para esos deslices.

La idea motriz del libro analizado podría ser un recuento histórico de la posibilidad de un mestizaje espiritual conducido por los colonos y con la que los mestizos biológicos dieron al traste. Una iniciativa reducida a excusa de la depredación francesa y su experimento de integrar culturalmente a los argelinos. De ahí que este libro no busque ser entendido, aunque tampoco debe ser trivializado: se erige como justificación y anatema y, en consecuencia, jerarquiza y excluye, prolongando las pretensiones de preeminencia. Nunca resulta inofensivo.

Las reediciones de la obra de Lafaye dan tan sólo fe de que la elite cultural de este país no ha abandonado esa mentalidad, sea desde el frente indigenista, sea desde la crítica al autoritarismo, alguien se beneficia de la insistencia en representar a los mexicanos como violentos y reflejo de otros estereotipos negativos.

Hay que reiterarlo, anteponer las inquietudes personales engendra yerros, como lo ejemplifica muy bien este libro, pero bien mirado, ninguna de las reseñas citadas condena el uso de la imaginación, lo que echan de menos es el rigor.

REFERENCIAS

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERA, José Antonio, “El laberinto de las identidades”, en *Nexos*, 338, febrero 2006, pp. 54-56.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Obra Antropológica*, tomo II, *La población negra de México, Estudio etnohistórico*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ANAYA, Nair, *La otredad del mestizaje, América Latina en la literatura inglesa*, México, Universidad Autónoma Nacional Autónoma de México, 2000.
- ANTAKI, Ikram, *La cultura de los árabes*, México, Joaquín Mortiz, 2000.
- ARAGÓN ANDRADE, Felipe, “Hacia la reforma constitucional del artículo 4º constitucional de 1992. Indigenismos movimientos y derechos indígenas en México”,

- Morelia, tesis de maestría presentada en el Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006.
- BAUDOT, Georges, *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (Compilador), *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- BRADING, David, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1988.
- BROKER, Daniel R., *El mundo en el siglo XX: la era de la guerra global y la revolución*, México, Prisma, 1988.
- CHEVALIER, François, *La formación de los latifundios en México*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- DE HUMBOLDT, Alejandro, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973.
- DROZ, Bernard y Evelyne LEVER, *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, Éditions du Seuil, (collection Points histoire), 1991.
- DUQUESNE, Jacques, *Pour comprendre la guerre d'Algérie*, Paris, Éditions Perrin (collection Tempus), 2003.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, (prólogo de J. Paul Sartre), México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- FERRO, Marc, *La colonización. Una historia global*, México, Siglo XXI, 2000.
- GAGE, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México, Conaculta, 1994.
- GEMELLI CARERI, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- GÓMEZ CANEDO, Lino, "Examen de libros sobre Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe*", en *Historia Mexicana*, xxvi: 3, 1977, pp. 486-489.
- GUTMANN, Mathew C., "Culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano", en *La Jornada Semanal*, 186, 3 de enero de 1993.
- HUNT, Eva, "Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye", en *Ethnohistory*, 24: 4, 1977, pp. 401-402.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores*, México, Siglo XXI, 1970.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*, trans. Benjamin Keen, Chicago, University of Chicago, 1976.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, edición revisada por el autor, México, Fondo de Cultura Económica, 2002
- LAMPÉRIÈRE, Annick. "Guadalupe La formación de la conciencia nacional de Jacques Lafaye", en *Vuelta*, 5: 56, 1981, pp. 36-38.
- LAWRENCE, David H., *La serpiente emplumada*, México, Premia Editora (col. La nave de los locos), 1978.
- LISS, Pegg, "A Cosmic Approach Falls Short: A Review of Jacques Lafaye's Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813", en *The Hispanic American Review*, 57: 4, 1977, pp. 707-711.
- LOMNITZ, Claudio, *Para una teología política del crimen organizado*, México, Editorial Era y Colegio Nacional, 2023.
- MAHN-LOT, Marianne, "Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience historique nationale au Mexique*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histories), 1974.
- MALTBY, John S., *La leyenda negra en Inglaterra. El desarrollo del sentimiento antihispano 1558-1660*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MÉNDEZ RENTERÍA, Claudia, "Mestizaje, la trayectoria de un concepto. El caso de Jacques Lafaye", Morelia, tesis de maestría presentada en el Instituto de Investigaciones de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.
- ORTÍZ, Raúl, "Presentación de Greene, Graham", *Caminos sin ley*, México, Conaculta, 1996.
- PADDEN, Robert C., "Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye", en *The American Historical Review*, 83: 4, 1978, pp. 1128-1129.
- PITMAN, Thea, *Mexican Travel Writing*, Bern, Peter Lang, 2008.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes Travel and Transculturation*, New York, Routledge, 1994.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe (col. Austral), 1972.
- REESE, Willy Peter, *Un extraño para mí mismo. Diario de un soldado alemán. Rusia 1941-1944*, Barcelona, Debate, 2005.
- RILEY, Carol L, "Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye", en *American Anthropologist*, 79: 4, 1977, pp. 935-936.
- SAID, Edward W., *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1978.

SCHULTZ, Mathias, “Aztecas. El rito de la muerte”, en *El País Semanal*, agosto 2003, pp. 66-75.

TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 2005.

WEITZMANN, Marc, “Antonin Artaud a grito pelado”, en *La Jornada Semanal*, 239: 9, 1994, pp. 18-23.

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2025

