

SUBJETIVIDADES LATINOAMERICANAS AL BORDE DE LA MODERNIDAD: ENTRE EL HOMBRE DE BIEN Y EL BUEN CIUDADANO

Una amplia gama de discursos culturales, novelas y otras formas literarias jugaron un papel significativo en la formación de los estados nacionales latinoamericanos. Estudios ya clásicos, como *La ciudad letrada* de Angel Rama y *Foundational Fictions* de Doris Sommer, confirman lo estrechamente relacionada que estaba la cultura con el poder e incluso obras sentimentales con la política y la historia a lo largo del siglo XIX. Los autores más importantes de la época, que generalmente eran «letrados» (Rama) vinculados con el estado, promovían en sus escritos los valores e ideales de unidad, identidad y progreso nacionales. Pensemos en el *Facundo* de Sarmiento, *Martín Rivas* de Blest Gana, *Juan de la Rosa* de Aguirre, o las *Tradiciones peruanas* de Palma, para mencionar algunos ejemplos. Prácticamente todos estos textos y otros semejantes reflexionan directamente sobre las distintas nacionalidades del continente. Casi de inmediato se convierten en puntos de referencia del canon y de las historias literarias nacionales y latinoamericanas. Se institucionalizan a través de los sistemas escolares y de un incipiente mercado cultural. En definitiva, contribuyen a la configuración de una memoria cultural nacional.

Los estudios sobre estas obras «fundacionales» generalmente destacan su dimensión nacional en términos macro-políticos, señalando, por ejemplo, la unión de clases sociales y grupos étnicos o de regiones que representan, el rescate de la memoria histórica con propósitos nacionalistas que despliegan, el énfasis en la naturaleza o las costumbres locales en sus

descripciones, o la inscripción de lo nacional en la línea ascendente del progreso y del liberalismo. El paradigmático libro de Benedict Anderson, por ejemplo, observa el despliegue de la «imaginación nacional» mexicana en *El Periquillo Sarniento* de Lizardi. Otros trabajos realzan los mensajes pedagógicos de muchas obras canónicas, enfocándose en el encomio de virtudes y castigo de vicios o, simplemente, en sus esfuerzos por mejorar las costumbres nacionales. En general, prestan muy poca atención a su capacidad de constituir subjetividades nacionales, o a los mecanismos discursivos de interpelación de lectores o individuos que los convierten en sujetos (ver Althusser). Los discursos de la independencia, por lo contrario, insisten en la centralidad del «ciudadano» en los nuevos regímenes republicanos, y bombardean a su audiencia con mensajes políticos para convertirlos a la causa de la «libertad», apelando a su patriotismo y mediante otras estrategias narrativas. En otras palabras, estos discursos se abocan a la constitución de sujetos-ciudadanos nacionales y lo hacen en contextos socio-culturales e históricos específicos (ver Balibar).

La producción del ciudadano como el sujeto nacional hegemónico, en efecto, es una de las claves, relativamente poco estudiadas, de los discursos de la independencia. En los textos de la época, e incluso en gran parte de los análisis críticos contemporáneos, la figura del ciudadano se constituye a partir de un contraste con un «sujeto colonial», vestigio del antiguo régimen, y se lo define como moderno, por más incipiente y problemática que esta modernidad haya sido en realidad. Y si bien en los textos políticos de la independencia, a partir de 1808, se plantea la emergencia del ciudadano como una ruptura absoluta con el pasado colonial, facilitada por la emancipación política, la transición de los súbditos coloniales a ciudadanos republicanos fue mucho más lenta y problemática.

En este ensayo me interesa rastrear algunos de los primeros pasos de esta transición que coincide con la formación discursiva de sujetos latinoamericanos problemáticamente modernos. Para ello me concentro menos en el ciudadano o sujeto político por excelencia, tal como es anunciado y glorificado en los textos políticos de la emancipación, que en su posible antecesor, el «hombre de bien», tal como se representa en algunos de los primeros relatos de vida mexicanos y latinoamericanos del siglo XIX. Por relatos de vida, me refiero tanto a discursos autobiográficos como a historias de vida o pseudo-autobiografías inventadas en obras novelísticas. En las obras de Guridi y Lizardi que examinaremos se representa al hombre de bien como un proto-ciudadano republicano; ambos son sujetos ejemplares en torno a los cuales se puede fundar proyectos sociales.

Asociar los conceptos de hombría de bien con ciudadanía no es un gesto crítico arbitrario ya que ambos circulan de manera contemporánea y

con significados semejantes en los discursos ilustrados del mundo hispánico y, en particular, a principios del siglo XIX en Latinoamérica. Ambos conceptos tiene una larga historia, pero adquieren connotaciones específicas en esta época. La noción de ciudadanía, se convierte en bandera de lucha de las gestas independentistas y se asocia a las libertades individuales proclamadas por el liberalismo. Más importante, el ciudadano se convierte en la piedra angular de los sistemas republicanos. Simón Bolívar, pese a su dedicada labor como constitucionalista, está consciente de que no es suficiente escribir nuevos códigos, constituciones o leyes para establecer las nuevas repúblicas; según él, hay que «regenerar el carácter y las costumbres» («Discurso de Angostura» 124) de los americanos. Es decir, se tiene que crear nuevos sujetos (nacionales), los ciudadanos libres: «[hombres virtuosos, hombres patriotas, hombres ilustrados constituyen las repúblicas» («Discurso» 116). La virtud, la ilustración y el patriotismo también formarán parte del núcleo axiológico de la hombría de bien a fines del siglo XVIII.

En un pionero estudio sobre el hombre de bien en las *Cartas marruecas* de Cadalso, Russell P. Sebold señala:

La noción cadalsiana del *hombre de bien* tiene ciertos rasgos en común con el concepto seiscientista francés del *honnête homme*: un sistema moral basado en la «probidad» más bien que en la caridad cristiana; una tendencia racionalista en cuestiones relativas a la religión y la superstición religiosa; una insistencia en la moderación y el justo medio; la subordinación del yo a la sociedad; y la idea de la felicidad para todos los hombres como meta alcanzable a través de la mutua comprensión y la tolerancia. (203-204)

Si bien en el pensamiento hispánico el secularismo es mucho más moderado que en caso francés, queda claro que Cadalso y otros ilustrados españoles rescatan de Diderot y otros filósofos galos la creciente importancia de la sociedad civil y la «subordinación del yo a la sociedad» y no sólo al orden divino. Carlos Moreno Hernández destaca que la concepción de patriotismo de Cadalso y su distinción entre una virtud moral (o privada) y una política provienen de Montesquieu. Para el autor de las *Cartas persas*, «*virtud* en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad»; se trata, entonces, de una virtud política y no de una virtud moral o cristiana. Por lo tanto, el hombre de bien al que alude el autor de *Del espíritu de las leyes* «no es el hombre de bien cristiano, sino el hombre de bien político, que posee la mencionada virtud política. Es el hombre que ama las leyes de su país y obra por amor a ellas» (Montesquieu, en Moreno Hernández 46).

Tanto la dimensión política y social del hombre de bien, como su apego a las leyes, lo aproximan a los ideales de ciudadanía de fines del siglo XVIII y principios del XIX. La conexión entre ambos conceptos se hace explícita en dos textos claves. En las *Cartas marruecas* de Cadalso, según Sebold, «Las características fundamentales del *hombre de bien* se encuentran en el epitafio de Ben-Beley: ‘Aquí yace Ben-Beley, que fue buen hijo, buen padre, buen esposo, buen amigo, buen ciudadano’» (Sebold 205). Y en los escritos constitucionales de Simón Bolívar, también se articula una relación entre los mismos conceptos, particularmente en el artículo quinto de la sección segunda, sobre los «Deberes del ciudadano», de la Constitución venezolana de 1819: «Ninguno es hombre de bien, ni buen ciudadano, si no observare las leyes fiel y religiosamente; si no es buen hijo, buen hermano, buen amigo, buen esposo y buen padre de familia» (Constitución 186-187). En los primeros textos constitucionales de Bolívar, en efecto, con marcadas influencias del legado «clásico» de las nociones de ciudadanía (y de república), no existe todavía una división clara entre la vida pública y la privada de los ciudadanos que formarían las nuevas repúblicas.

Ambas expresiones, la hombría de bien como la ciudadanía, se basan en la virtud --tanto privada o doméstica como política o pública-- de los individuos. Se refieren a modelos virtuosos de subjetividad y a individuos caracterizados por la sociabilidad; son figuras sobre las cuales, según esperaban los intelectuales y políticos liberales de esa época, se podría construir sociedades también virtuosas, ordenadas, y regidas por leyes. Estos conceptos son algunos de los principales modelos que guían los relatos de vida que analizaremos y marcan la ambigua modernidad de las subjetividades coloniales tardías latinoamericanas. La modernidad a la que me refiero, tiene poco que ver con el secularismo anticlerical de otras tradiciones ilustradas, pero sí comparte con ellas una nueva manera en la cual los individuos se relacionan entre sí, con la sociedad, y consigo mismos.

Si bien definir las subjetividades modernas es una labor que excede las limitaciones de tema y espacio de este trabajo, algunos de los factores que las constituyen incluyen cierta secularización y una creciente importancia de la razón y del ejercicio crítico; la presencia de yos particulares pero también socialmente contextualizados; la mayor profundidad interior de los individuos; la conciencia de vivir en un mundo marcado por el cambio y el cuestionamiento de las certidumbres tradicionales; los ideales de la igualdad social y un mayor individualismo (ver Taylor, Touraine). En términos políticos, o en la manera en que los individuos se relacionan con la sociedad, la transición de súbditos (tradicionales) de un reino a ciudadanos (modernos) de una nación implica un cambio de subjetividades mucho más colectivas y corporativistas a otras en las que el individuo se vuelve el centro de lo social.

La modernidad implica la «invención» del individuo (igual a otros) y su papel como el sujeto por excelencia de las instituciones y constituciones republicanas (Guerra 87). Los vínculos individuo-sociedad de tipo tradicional, por otro lado, «no resultan normalmente de una elección personal, sino del nacimiento en un grupo determinado» (Guerra 88). En los textos que examinamos a continuación, se hacen evidentes las tensiones entre estos distintos modelos de subjetividad.

Los *Apuntes de la vida de D. José Miguel Guridi y Alcócer. Formados por él mismo en fines de 1801 y principios del siguiente de 1802* (1906) son una de las pocas memorias mexicanas y latinoamericanas anteriores a la independencia. Si bien Guridi (1763-1828) jugaría un papel central como representante por Tlaxcala ante las Cortes de Cádiz (1810-1812), posteriormente participaría en los congresos constituyentes de 1822 y 1823, y firmaría el acta de independencia mexicana de 1824 (Bryant, Brading), los *Apuntes* relatan un periodo anterior y menos público del personaje. En este sentido, ni el texto de Guridi ni el mío se preocupan por la participación más o menos gloriosa de un individuo en los momentos claves de la formación de su patria. Sin afán teleológico, entonces, exploro las huellas tempranas de una subjetividad «pre-nacional», en la que se articulan marcadas tensiones entre lo tradicional y lo moderno. Veo este como un ejemplo de las bases sobre las que se desarrollan los sujetos nacionales, y un ejemplo temprano de la transición de las subjetividades coloniales a las postcoloniales en esas décadas.

Los *Apuntes de la vida de D. José Guridi y Alcócer* contienen los recuerdos de la niñez, juventud y primera época profesional del protagonista. Cuentan anécdotas y reflexiones sobre sus penurias económicas, sus esfuerzos como estudiante y sus lecturas, sus primeros amores, y su carrera religiosa. Relatan, en otras palabras, un aprendizaje de vida y empiezan a explorar ciertos repliegues íntimos de una subjetividad. Son una de las primeras autobiografías latinoamericanas en las que se manifiestan las tensiones entre tradición y modernidad a las que me refiero. Su modernidad es sumamente precaria, por varios motivos. El más obvio, quizás, es que el texto vacila entre los modelos confesionales de San Agustín y Rousseau. Por un lado, siguiendo el modelo más tradicional, Guridi y Alcócer declara que sus apuntes, «aunque hablan de mí, no son más que un troso de la historia de la Providencia» («Prefacio» s/n); su vida, un simple ejemplo de la voluntad divina que se manifiesta en la tierra, y cuya importancia depende del orden divino más que del humano. Por otro, como Rousseau, destaca la importancia de los «sucesos» que le ocurren a él en particular, aunque encuentren paralelos «en la vida de cualquiera»; se asombra de la impenetrabilidad de la experiencia humana, y apunta a la emergencia de una subjetividad definida en gran parte por su profundidad emotiva. Uno de los

«vicios» a los que confiesa es, precisamente, tener «un corazón, albergue de la sensibilidad, cuyas fibras se conmovían demasiado con la más leve impresión» (25). Esta sensibilidad, sumada a los esfuerzos por delinear una personalidad individual, son rasgos sintomáticos de una incipiente modernidad.

Guridi y Alcócer se autoconstituye, mediante sus *Apuntes*, en un yo en flujo, que toma conciencia de las rápidas transformaciones a su alrededor y, eventualmente, dentro de sí mismo: «descubrí un mundo enteramente nuevo para mí . . . todo se me había variado de improviso» (22). Es un sujeto (relativamente) emancipado y limitado a la vez. Si por un lado el narrador insiste en sus talentos, aplicación, educación e inteligencia, como elementos claves de su individuación, por otro enfatiza la medida en que su destino depende de la voluntad e influencia de personas poderosas y de su sometimiento a valores trascendentales; religiosos, sobre todo. El autor critica constantemente el abuso de las influencias, pero al mismo tiempo lamenta su mala fortuna por no tener tan buenos «protectores» como los otros individuos con los que compite por distintos cargos eclesiásticos. Dentro de esta línea tradicional, relata que uno de sus mayores logros profesionales como abogado consiste en su exitosa defensa de los fueros corporativos de la Iglesia. Por otro lado, en varias instancias destaca su auto-disciplinamiento, o las «tecnologías del yo» que utiliza para constituirse como sujeto: «Procuré igualmente reprimir la ira . . . Moderé el deseo de gloria, . . . E intenté también endurecer mi corazón, desterrando aquella delicada sensibilidad» (26). Michel Foucault estudia, precisamente, no sólo cómo distintas instituciones y discursos ejercen su poder y modelan los «cuerpos dóciles» que controlan, sino también cómo los individuos despliegan una serie de estrategias sobre sus propios cuerpos y conductas, estrategias mediante las cuales se convierten a sí mismos en sujetos.

En última instancia, Guridi insiste en la narrativización del yo y la manera en que la verbalización del discurso autobiográfico define la subjetividad del relato. Esta subjetividad, como la «causa» que «inquieta» al narrador y lo impulsa a escribir su vida, «puede ser la descubra» según nos dice, «mi [su] misma narración» («Introducción» s/n). Al final de la obra, el autor vuelve a enmarcar su vida en términos trascendentales: «Yo me he entregado a la Providencia, Ella me conduce al nuevo destino» (159). Sugiero, entonces, que los *Apuntes* de Guridi y Alcócer, «descubren» la auto-constitución de una subjetividad colonial ambigua, que vacila entre modelos tradicional/religiosos y otros modernos y mucho más reflexivos de escribir vidas.

Por las mismas fechas en que Guridi escribe sus *Apuntes*, otro criollo ilustrado, el peruano Pablo de Olavide, publica (hacia 1800) en España una serie de novelas sentimentales. En ellas se transmiten algunas ambigüedades semejantes a las destacadas en el escritor mexicano, dentro de parámetros similares, definidos por el catolicismo. Siguiendo un rígido didacticismo, sus obras presentan modelos virtuosos de comportamiento que los lectores deben aprovechar. Pero también producen complejos procesos de constitución de sujetos y de mediaciones entre individuos y la sociedad en que viven. Específicamente, de manera afín a teorizaciones postmodernas de la subjetividad, estos relatos proveen modelos para la articulación de «posiciones de sujeto» que se adaptan a distintas circunstancias (ver Smith). Como parte de un proyecto moralista, claro está, las obras privilegian ciertas posiciones —las del individuo virtuoso, principalmente— como las respuestas narrativas más coherentes que deben seguir los protagonistas. De cualquier manera, al apelar a la vida emotiva y la imaginación de los personajes, y al representar algunos desafíos (aunque sean muy puntuales y limitados) a la autoridad, las novelas sentimentales de Olavide abren la posibilidad para la formación de agentes de proyectos emancipatorios. A la vez que promueven valores cívicos y lealtades comunitarias, las novelas aluden a la creación de subjetividades modernas, sentimentales y problemáticas, y cada vez más individualistas.

Pocos años después, en México, las novelas de José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827) siguen esa línea ilustrado-moralista. Si bien se alejan de lo sentimental, están claramente preocupadas por la creación de «ciudadanos útiles». No se preocupan abiertamente por el tema de la independencia o la ciudadanía republicana, sino que aluden al concepto del *hombre de bien*, modelo ya presente en Guridi, en cuyos *Apuntes* se centra en la honestidad y probidad (57, 134), y sobre el cual se construirían los sujetos nacionales por esas mismas fechas. Recurriendo a la picaresca, Lizardi propone modelos para imitar o evitar, recompensando virtudes y castigando desvíos de las normas morales que las novelas promueven.

En *El Periquillo Sarmiento* (1816), el protagonista reformado, Pedro Sarmiento, escribe la historia de su vida, la de un pícaro con cierto nivel de sofisticación social y acceso a la educación, pero que de cualquier manera cae en las cárceles y los más bajos antros de perdición de la sociedad novohispana virreinal. Como en muchas obras picarescas, el protagonista reformado escribe su vida para que sirva de lección, en este caso, a sus hijos: «Cuando escribo mi vida, es sólo con la sana intención de que mis hijos se instruyan en las materias sobre que les hablo» (9); «Toma estos cuadernos, para que mis hijos se aprovechen de ellos» (454). Fue un joven perezoso y deshonesto, que hacía lo imposible para evitar el trabajo manual, algo que

consideraba contrario a la nobleza de su nacimiento. Esta nobleza, claro, es más imaginada que real, mientras que sus andanzas y travesuras picarescas lo hacen entrar en contacto con la dura realidad de una sociedad colonial-tardía en la cual las clases bajas tenían muy pocas oportunidades económicas. Si bien se encuentra con muchos personajes virtuosos en sus recorridos, Periquillo gravita hacia los malos modelos: «tuve la maldita atingencia de escoger para mis amigos a los peores» (35). En el decurso de su vida, imita a los «peores» e incluso «supera» a muchos de ellos.

Desde las primeras páginas, la novela asocia al «hombre de bien» con los hombres «prudentes», «decentes» o «virtuosos» y lo distingue de los «ociosos» (12, 28, 77). Como en Montesquieu, Cadalso y Bolívar, se asocia el concepto con la moral, pero no necesariamente con una virtud secular: «el hombre de bien, esto es, el de una conducta moral y religiosa» (205). Cuando muere el padre del Periquillo, que «era hombre de bien y virtuoso» (77), le deja como legado una carta con ciertas «máximas» o guías de comportamiento. Estas incluyen el amor a Dios y la religión, y varios otros elementos asociados al hombre de bien en la ilustración, incluyendo la moderación, el recato, y la consideración por los demás, así como el patriotismo y el respeto al orden social: «Se fiel a tu patria, y respeta a las autoridades establecidas» (93). Muchas de estas cualidades coinciden con las que Bolívar atribuye a los ciudadanos de las nuevas repúblicas. Otra tendencia secularizante de la Ilustración fue, precisamente, la transición entre una moral individual a otra social, y hacia la virtud cívica en particular (ver Coughlin).

El concepto de hombre de bien, sin embargo, no es siempre unívoco. En muchos contextos, está asociado a personas de cierta jerarquía social. En una nota, Lizardi señala que «una conducta arreglada a la sana moral es el testimonio más seguro que califica la verdadera hombría de bien» y rechaza la noción, aparentemente común, que «*hombre de bien* equivale a rico o semirrico» (205, nota 2). Esta aclaración pone en relieve una de las tensiones de la precaria modernidad de la obra. Por un lado, en una serie de digresiones y comentarios autoriales, *El Periquillo* rechaza la nobleza de nacimiento y los prejuicios raciales o nobiliarios contra el trabajo manual y las clases sociales subordinadas; también exalta las virtudes del trabajo y la «conducta» como medidas del valor de las personas. Por otro lado, no puede evitar prejuicios raciales y concepciones tradicionales, que sostienen que la calidad moral y humana de las personas está determinada por su nacimiento (más que por su conducta o sus acciones).

Cuando Periquillo termina en la cárcel, se ve rodeado por la variopinta clase popular novohispana: «no había otro blanco más que yo, pues todos eran indios, negros, lobos, mulatos y castas» (174). La novela se

refiere a estos personajes como «canalla» y «pícaros» con «groseros cuerpos» (175). El rechazo, basado en las diferencias físicas, también tiene implicaciones morales, que presuponen la inferioridad de los personajes marcados racialmente. La descripción de los dos tipos de «léperos» resulta ilustradora: los «ordinarios» y los «decentes». El primer grupo corresponde a una clase «soez» y sus miembros «se emborrachan públicamente en las pulquerías y tabernas». En contraste: «La otra clase de tunantismo decente es aquella que se compone de mozos decentes y extraviados que, con sus capas, casaquitas y aun perfumes, son unos ociosos de por vida» (76). Los primeros son los desposeídos y, sugiere la novela, son inherentemente malos. Los otros, como el Periquillo, son jóvenes descarriados y posiblemente empobrecidos, pero «bien nacidos». En la trama de la obra, los personajes de la primera clase terminan muertos, son castigados, o simplemente se los ignora. Los «decentes», por otro lado, son redimibles.

La historia de vida del protagonista corrobora este modelo. En su trayectoria de pícaro reformado, a pesar de «opacar» el «lustre» de su nacimiento (415), puede «mudar de vida» (417) y convertirse en «hombre de bien», y terminar como alguien «con una conducta moral y religiosa» (205). A nivel personal, el cambio de vida en sí tiene el aspecto de una conversión religiosa, y el relato de una vida pecaminosa, el de una confesión. Pero su trayectoria de pérdida y recuperación de valores burgueses (como la importancia del trabajo) y cristianos, la transformación que le permite convertirse en un comerciante con éxito, buen padre de familia y persona piadosa, es también el modelo que siguen varios otros personajes de origen similarmente «noble». Si la gente de origen «soez» desaparece de la trama o es «disciplinada», los personajes «decentes» que ayudaron al Periquillo o a otros, a pesar de sufrir injusticias y miserias como víctimas de una sociedad tradicional, mantienen su virtud y eventualmente recuperan su buena fama y fortuna, con la ayuda del «héroe» ya reformado (ver Unzueta y Bruch).

Distintas instituciones, más o menos autoritarias, como la familia, la escuela, el ejército o, simplemente, grupos de amigos, articulan el sistema de inclusiones y exclusiones sociales, recompensas y castigos, de la trama novelística. Todas ellas convergen en la exaltación de una serie de principios liberales y modernos, como la ética del trabajo, la propiedad privada y el libre comercio, y también de los principios morales cristianos. Los valores liberales contrastan con otros elementos tradicionales que también permean la sociedad jerárquica en la que se inserta la obra.

En última instancia, sin embargo, los individuos tienen que acceder, o no, a las distintas interpelaciones o llamados a mejorar su conducta y vivir virtuosamente; tienen que definir el tipo de sujeto en que se convierten. En palabras de Alain Touraine: «Lo que mejor define el sujeto [moderno] es este

trabajo sin fin, pero feliz, de construcción de una vida, como una obra de arte hecha de materiales dispares» (220). Esta (relativa) maleabilidad de la condición humana, los cambios y transformaciones que viven los protagonistas en su proceso de (auto-) constitución como sujetos problemáticamente modernos, es uno de los legados más importantes de la autobiografía de Guridi y de la novela de Lizardi. En estas obras, el modelo del hombre de bien anuncia al del buen ciudadano republicano como la pieza clave en la renovación o fundación de las sociedades que vendrían.

FERNANDO UNZUETA
THE OHIO STATE UNIVERSITY

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict. (1991) *Imagined Communities*. London: Verso, [1983].
- ALTHUSSER, Louis. (1971) «Ideology and Ideological State Apparatuses». *Lenin and Philosophy*. Trad. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press. 127-86.
- BALIBAR, Etienne. (1991) «Citizen Subject». *Who Comes after the Subject?* Eds. Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy. New York: Routledge. 33-57.
- BOLÍVAR, Simón. (1977) «Discurso de Angostura» (1819). En *Pensamiento Político de la Emancipación*. Ed. José Luis Romero. Caracas: Biblioteca Ayacucho. Tomo II: 107-127.
- . (1965) «Constitución de 1819, Venezuela». En *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Tomo V: 182-231.
- BRADING, David A. (1991) *The First America*. Cambridge: Cambridge UP.
- BRYANT, Stephanie Evaline. (1993) «José Miguel Guridi y Alcocer: A Perspective on Nascent Nineteenth-Century Liberalism». Tesis de Maestría. University of Virginia.
- COUGHLIN, Edward. (1992) «On the Concept of Virtue in Eighteenth-Century Spain». *Dieciocho* 15:1-2: 83-94.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín. (1987) *El Periquillo Sarniento*. México: Editorial Porrúa.
- FOUCAULT, Michel. (1982) «The Subject and Power». *Critical Inquiry* 8.4: 777-95.
- FOUCAULT, Michel. (1997) «Technologies of the Self». En *Ethics. Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press. 223-251.
- GURIDI Y ALCÓCER, José Miguel. (1906) *Apuntes de la vida de D. José Miguel Guridi y Alcocer*. Ed. Luis García Pimentel. México: Librería Religiosa.
- GUERRA, Francois-Xavier. (1992) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Ed. MAPFRE.
- MORENO HERNÁNDEZ, Carlos. (1986-87) «Cadalso y Larra: El fracaso del hombre de bien». *Cuadernos de Investigación Filológica* 12-13: 45-68.
- OLAVIDE, Pablo de. (1987) *Obras selectas*. Ed. Estuardo Núñez. Lima: Biblioteca Clásicos del Perú/3.
- RAMA, Angel. (1984) *La ciudad letrada*. Hanover; Ediciones del Norte.
- SEBOLD, Russell P. (1974) «El hombre de bien, Nuño y la crítica romántica en las *Cartas marruecas*». *Cadalso: El primer romántico «europeo» de España*. Madrid: Ed. Gredos. 198-237.
- SMITH, Paul. (1988) *Discerning the Subject*. Minneapolis: U Minnesota P.
- SOMMER, Doris. (1991) *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: U California P.
- TAYLOR, Charles. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- TOURAINÉ, Alain. (2000) *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

UNZUETA, Fernando y Cristina Bruch. (1993-94) «*El Periquillo Sarniento* as (and) Mexico's Populist Fiction(s)». En *Fantasy or Ethnography? Irony and Collusion in Subaltern Representation*. Eds Sabra J. Webber y Margaret R. Lynd; con Kristin Peterson. *Papers in Comparative Studies* 8: 221-29.