

XXX Conferencia Anual de ILASSA

Ponencia:

“Las palabras y las ideas. La crónica periodística como modernización latinoamericana”. Un resumen

-Austin, Texas, 04, 05 y 06 de febrero de 2010-

Silvia G. Novelo y Urdanivia

Desde sus orígenes, la historia de las ideas en Latinoamérica se ha caracterizado por un anhelo constante de encontrar el camino de la propia filosofía, es decir, de hallar soluciones a problemas relacionados con el porvenir nacional, y que se inició desde cero a partir de la fuerte influencia de los acontecimientos internacionales de finales del siglo XVIII (como fueron la Guerra de Independencia de Estados Unidos, 1775-1783, y la Revolución Francesa, 1774-1795), que, junto con las ideas de la Ilustración (Enciclopedia francesa, 1751-1766), propició un pensamiento que se inclinó siempre hacia lo social y político. Así, el estudio de la obra periodística de José Juan Tablada, que en la serie “México de día y de noche” se presenta en su forma más acabada, representa una vía directa al amplio y variado contexto histórico que tocó cubrir al autor.

Durante los tres últimos años, y a medida que he continuado con la lectura y reflexión acerca de la vida y obra Tablada -a cuyo estudio he dedicado ya más de dos lustros-, se ha despertado en mí una inquietud provocada principalmente por la ausencia de un análisis profundo de los contenidos y de lo no dicho pero en ellos implícito; conforme han aparecido, he venido descubriendo que los muchos estudios acerca de las distintas etapas que José Juan Tablada vivió -con sus correspondientes producciones-, no han tocado facetas relevantes que de muchas maneras tienen que ver con ‘el ser mexicano/a’.

El interés principal de este trabajo ha consistido en indagar, de manera concreta, la serie de conceptos que Tablada ha legado en estas crónicas, justamente porque en ellos puede leerse la ausencia de la mexicanidad, que se revela en la inquietud del autor por hacer corresponder la realidad social de México con la realidad internacional.

He querido pensar la modernización -esa realidad internacional- a través de Tablada y de su obra porque, al no reflejar la realidad de su país, el autor mismo se convierte en obstáculo para el desarrollo de una filosofía propia, que es **lo que atribuye identidad a un pueblo**; es precisamente esa ‘ausencia de mexicanidad’ la manera en

que él expresa la modernización mundial. Tablada se interpone entre la realidad circundante y la carencia de una filosofía como problema, que no intenta resolver porque no lo reconoce. El poeta-cronista forma parte de una generación que al no superar la crisis identitaria no consigue su propia modernización; sus escritos son representaciones ‘ciegas’, ofuscadas, de un entorno que rechaza.

Las crónicas de Tablada ofrecen dos aspectos directamente relacionados con el problema identitario mexicano: por un lado dejan ver la contradicción entre ser mexicano y no serlo y, por el otro, resumen una relación dialéctica entre lo representado: la realidad mexicana, y su representación: la realidad que el autor quería ver (no como capricho sino en tanto anhelo).

De esta manera, sin proponérselo, Tablada describe dos caras de una misma sociedad: la de la modernización, como civilización mundial, y la del modernismo, como la aspiración modernizante latinoamericana. Dos caras que se presentan como tensiones entre mundos aparentemente contradictorios: el indígena y el novohispano; el espiritual y el material; la fe y la razón; lo viejo y lo nuevo; la cultura y la civilización; el ayer y el hoy; lo real y lo utópico; la tradición y la ruptura. Tensiones todas en las que lo que subsiste son interdependencias; caras simbióticas, porque una no puede ser sin la otra.

Como premisas o proposiciones del razonamiento que ha orientado esta investigación, están: primero, descubrir y explicar lo moderno en las crónicas periodísticas de Tablada y, segundo, conocer el estatus que México tenía para el autor dentro de la modernidad y viceversa, con el fin de lograr un acercamiento a la relación entre la modernización del siglo XIX y la utopía del México del siglo XX.

Para el *corpus* del trabajo he hecho uso de dos tipos de material. Por un lado las crónicas “México de día y de noche”, escritas por Tablada entre agosto de 1936 y diciembre de 1939, junto con los principales comentarios vertidos por diferentes especialistas en torno a Tablada y a su obra en general y, por el otro, la perspectiva menos oficial formada por la obra de escritores, filósofos y pensadores, tanto nacionales como extranjeros, y su discusión sobre el concepto de **utopía** en la realidad latinoamericana, realidad que superó la idea de *lugar*, de *género* y de *modelo* organizativo regulador, y que más bien se mostró como una *actitud del pensamiento* y como un *espíritu* constante en el imaginario colectivo. Como señala Merino Trejos, en América Latina “la utopía no es la obra literaria sino que está presente en ella, la recorre”.

Material todo que conforma las dos partes virtuales de ese *corpus*, y de las que, como elementos relativos a la conceptualización del tema, la primera analiza el contexto latinoamericano y mexicano de fines del siglo XIX, así como la ‘modernización’, el ‘modernismo’ y la ‘crónica modernista’; mientras que en la segunda, que encierra el tema central de este trabajo, inicio con el análisis de los citados relatos, a fin de confirmar la evidencia del pensamiento de Tablada y de sus claves en torno a ‘lo mexicano’, que en última instancia conducen a la comprobación de las utopías latinoamericana y mexicana, expresados en los principales intentos por alcanzar una filosofía propia, regional tanto como nacional.

El razonamiento seguido para esta investigación ha sido el del método lógico inductivo, partiendo del caso particular de José Juan Tablada, para elevarlo al conocimiento general que involucra más de una generación, una época y un país, aplicando el método científico con la formulación precisa y específica del problema.

Y en vista de que los elementos de mi objeto de investigación no pueden ser enumerados y estudiados en su totalidad, he debido tomar como muestra representativa la serie de crónicas “México de día y de noche”, que luego me ha permitido hacer la generalización deseada; y de esta manera ha sido una inducción ‘incompleta’ de clase científica.

En cuanto al nivel de investigación, la disposición del trabajo se corresponde con la modalidad de indagación documental porque sustenta la consulta bibliográfica especializada y de constitución de sujetos, la consulta hemerográfica en la indagación de información sobre el país, así como el análisis sistemático del contenido de las crónicas de la serie “México de día y de noche” de Tablada para la recopilación de los datos que justifican el planteamiento.

Para entender la búsqueda de ese camino hacia la propia filosofía en América Latina en general, comienzo con la revisión de los **antecedentes** del latinoamericanismo filosófico contemporáneo, como una parte importante de sus formas de adaptación a la nueva sociedad moderna por sus respectivas burguesías criollas, y su relación con el nietzscheanismo-nihilismo, que en el corto tiempo habría de enfrentarse con el positivismo.

Grosso modo, partiendo de las ideas de la Ilustración y la influencia que éstas tuvieron en los autores latinoamericanos, es posible establecer una relación entre **la búsqueda de una filosofía con el caso latinoamericano**, oponiendo **Modernismo-nietzscheanismo-nihilismo** al **Positivismo**, para confirmar el hecho de que el

modernismo fue la reacción latinoamericana a la industrialización y racionalización de Occidente; reacción que contenía una intención filosófica manifiesta en su intento de regeneración social, y que se expresaba en un lenguaje que no sólo era extremadamente bello, sino en el que estaba presente la huella de la obra de Federico Nietzsche: aristocratismo, nihilismo, conflicto con la religión tradicional y el lazo ética-estética (Nietzsche, 1969).

A **finales del siglo XIX en América Latina**, además de reformar las ciudades, la modernización exigía también racionalizar a la sociedad, propósito para el que la organización educativa se convirtió en requisito indispensable. Impulsando al artista, los modernistas pretendían elevar a las masas, a las que por otro lado despreciaban.

El estudio de **Literatura y periodismo** merece aquí especial énfasis, dada la importancia desempeñada por el periodismo en la ‘responsabilidad social’, ya desde entonces manifiesta en la gran mayoría de las obras de literatura latinoamericana. Responsabilidad nacida del interés de los periodistas del modernismo en la divulgación de sus propias ideas y valores entre la sociedad, y para cuya regeneración cuestionaron la capacidad de la Sociología.

A lo largo de todo el siglo XIX, y pese a las crecientes sanciones y restricciones impuestas por los regímenes autoritarios de las nuevas repúblicas, el periodismo continuó siendo un agente de ‘cambio sociocultural’ y ‘modernización socioeconómica’ que, en casos como el de Porfirio Díaz en México, aunque hablaba sobre el liberalismo y la filosofía positivista, lo hacía en forma insustancial; siendo que el positivismo había sido el arma de que se habían valido los intelectuales latinoamericanos para avanzar del retroceso al progreso, el instrumento ideológico para la construcción de la nueva cultura, y cuya consecuencia irremediable sería la profundización de las diferencias socioculturales que ya habían comenzado a sentirse.

En cuanto al **caso mexicano** en su camino a la filosofía, miro en retrospectiva el contenido que involucra la particular identidad cultural de su pueblo, comenzando por un breve repaso del establecimiento de las ordenanzas españolas en la Nueva España, cuyo objetivo era controlar el desarrollo de la nueva sociedad, si bien fue el siglo XVIII el que representó en lo novohispano la época dorada de la historia de México; porque el esplendor de la filosofía mexicana de este siglo asumió y solucionó los dilemas de su razonamiento previo para formularlo al estilo moderno. Los jesuitas, unificados en la persona de Francisco Javier Clavijero, fueron los precursores de la Independencia de México con el criollismo. Retoman la reflexión de Bartolomé de las Casas en torno a las

aporías del siglo XVI, dando como resultado el eclecticismo filosófico mexicano del siglo XVIII, que puede ser considerado parte de la herencia del virreinato al México independiente. En la teoría, las *Leyes de Indias* pretendieron siempre proteger a los indígenas.

Cuando en 1808 Napoleón Bonaparte invade España, destituye a Carlos IV y entroniza a su hermano José, los criollos de la Nueva España rechazan de manera tajante la idea de tener un gobernante francés. Tras la guerra de Independencia (1810 - 1821) debía comenzar la organización de un nuevo país en el que peninsulares, criollos, mestizos, indígenas y gente de color fuesen todos ciudadanos con los mismos derechos; 'lo mexicano' reside justamente en ese mestizaje.

Llego entonces al **análisis del pensamiento político mexicano**, que inicia con la expulsión de la Orden de Jesús, con la que se interrumpe un proyecto que habría de ser medular en el desarrollo maduro de la inteligencia mexicana; a lo largo de todo el siglo XIX no se producirá ya una auténtica filosofía, y de esta manera el proyecto independiente se convierte en utópico. No obstante, dentro de él **los escritos de la Reforma** fueron de enorme trascendencia, porque la contribución que el periodismo hizo a la cultura nacional fue decisiva en la consolidación de una nueva conciencia nacional libertaria, de una política liberal en la que la civilidad triunfó sobre el oscurantismo eclesiástico.

Se trató de **un periodismo de combate** porque, lo mismo en la clandestinidad que en la contienda abierta, la prensa acompañó la lucha popular por la defensa de la soberanía nacional.

El escritor de este periodo era antes que nada un hombre de su tiempo, un hombre de la Reforma, seriamente comprometido con la lucha histórica del pueblo, periodista en los dos grandes diarios liberales, *El Siglo XIX* y *El Monitor Republicano*, desde donde informa y orienta al pueblo; debate y combate a la reacción. Era un hombre nuevo, profesional, integral.

Escritor, periodista, maestro, orador cívico, médico, abogado, diputado, soldado o ministro que fuera, el hombre de la Reforma fue un individuo que vivió la simbiosis única y excepcional de los grandes intelectuales entre su vida y su obra.

Como poetas románticos: cívicos y combatientes; como novelistas: románticos e históricos; como costumbristas: aspiraban a crear nuevas costumbres y en su literatura critican con concisión las costumbres del enemigo, las de las clases ociosas, las de quienes imitan las costumbres extranjeras.

La obsesión de estos ideólogos de la justicia era escribir para el pueblo; de esta manera continuaban con la tradición iniciada por Joaquín Fernández de Lizardi. *La Chinaca*, por ejemplo, periódico fundado por Guillermo Prieto y Pedro Santacilia en 1862, estuvo escrito única y exclusivamente para el pueblo; se nombraban a sí mismos ‘escritores públicos’. Fueron ellos precisamente quienes sentaron las bases del periodismo en el México de finales del siglo XIX, y su huella puede ser rastreada hasta nuestros días.

Al hablar de **Modernización e ideología modernista**, analizo la incorporación de América Latina a la modernización mundial a través de sus élites, que han dejado de cuestionarse ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos? para tratar de hacer realidad ahora su aspiración universalista, de la que forma parte la búsqueda estética de los escritores modernistas, y que tendría como resultado el que muchos críticos hayan considerado al movimiento modernista carente de **compromiso social**.

Guido Rodríguez Alcalá, entre otros críticos, ha abonado a esta concepción al afirmar que, por el ‘culto de la subjetividad’, los modernistas no pudieron ‘hacer una crítica radical del sistema vigente’ (Rodríguez Alcalá, 1990).

Reviso a continuación la **textualidad modernizante** latinoamericana, porque la certeza de los modernistas del Viejo Continente acerca de que: gracias a la concientización por el pueblo de las normas sociales ‘una sociedad moderna logra armonizar con el gobierno’, estuvo superada por la realidad histórica de la América latina.

Dentro de la crisis de la modernidad occidental, las relaciones entre tradición, el nuevo plan educativo y civilizatorio y la modernización socioeconómica sufrieron una dramática transformación, que en el caso de las nuevas repúblicas de Latinoamérica se hizo manifiesta en un proyecto cultural de grandes proporciones, que asumió críticamente la dinámica de su historia y su repercusión en las distintas culturas regionales.

En el **camino** de los escritores latinoamericanos hacia el **modernismo**, sucedió lo mismo que había sucedido con el romanticismo: su definición exacta fue motivo de diferencias de opinión acerca tanto de su naturaleza como de su alcance social. Pero también como en el caso del romanticismo, hoy en día la distancia histórica de la época inicial modernista -1875 a 1882- brinda la oportunidad de deducir generalizaciones sobre un fenómeno ligado a la aparición de la modernidad sociocultural en los centros más desarrollados de Latinoamérica hacia la década de los años setenta del siglo XIX.

Para los modernistas, y tal como lo señaló Federico de Onís, el modernismo -lo mismo en arte que en literatura- no significaba «ninguna determinada escuela» (Onís, 1987).

En cuanto a las **ideas** llegadas **del Viejo Mundo**, y como ya he venido señalando, los territorios coloniales de España en América estuvieron altamente influenciados por las ideas de la Ilustración, en particular entre los sectores educados del subcontinente, y de entre ellos muy especialmente los miembros del clero y la burguesía criolla.

Décadas después, y encabezadas por el positivismo, esas ideas fueron seguidas por el proyecto ilustrado, el cosmopolitismo y el orden y el progreso, y sentaron las bases de los gobiernos oligárquicos que conducirían a la caracterización de **la moderna sociedad latinoamericana**: la literatura fue puesta en marcha en la ‘gran ciudad’ del siglo XIX gracias a su capacidad para ejercer la misión ideologizante dejada por la religión, y era importante porque contenía energías creadoras en todos los frentes de la nueva sociedad ‘comercial’; la literatura se convierte en la ideología moral de los tiempos modernos, cuyos escritores, como acertadamente señala Horacio Quiroga, fueron siempre «más artistas que pensadores» (Quiroga, 1899). A pesar de la corriente nacionalista que en el siglo XIX levantó una barrera a la hegemonía de los valores occidentales y al etnocentrismo, los nuevos Estados nacionales reprodujeron en sus países los mecanismos de dominación propios del etnocentrismo occidental.

En el proceso de la construcción ideológica latinoamericana, el **modernismo** se erigió **como solución** frente a la imposibilidad de alcanzar el moderno desarrollo europeo; imposibilidad que no fue exclusivamente de orden económico, sino principalmente fue consecuencia de sus propias circunstancias, dando lugar al conflicto modernidad-identidad expresado en la crónica modernista; porque un gran número de escritores, entre ellos José Juan Tablada, parecían ‘soñar despiertos’ al reflejar o proponer formas ideales de convivencia humana, formas europeas y de preferencia afrancesadas; hecho éste que, a la luz de las ideas nacionales que devienen como consecuencia de las ideas liberales filtradas entre los intelectuales de la región, derivó en la ya citada discusión acerca de si los escritores estaban o no socialmente comprometidos; porque la obra de no pocos de ellos se basaba en proyectos para la elaboración de modelos perfectos de organización social y no en las necesidades concretas de los procesos históricos que se vivían.

Dentro de **la modernidad** o, dicho de otro modo, dentro de la moderna transformación cultural latinoamericana, el caso de la literatura fue paradigmático

porque desde el siglo XIX encerró en sí, como he dicho al principio, otros dos discursos: el político y el del estudio de la sociedad; con el modernismo se produjo la modificación de las condiciones sociales e ideológicas que le habían precedido.

Para Octavio Paz modernidad es ruptura, porque, dice, ‘sólo la modernidad puede realizar la operación de vuelta al principio original, porque sólo la edad moderna puede negarse a sí misma’. Para él lo moderno es una ‘tradicón moderna’, en la que cada cabo es siempre el inicio de otra etapa. La modernidad nunca es ella misma, siempre es otra, otra tradición. Definición que ha levantado no pocas críticas, entre las que considero importante citar la de Roger Bartra, otro mexicano, quien opina que Paz define a la sociedad moderna ‘como concepto’ bajo parámetros ‘occidentales’; su postura es eurocentrista (Bartra, 1996). Con la creación del mito de ‘lo mexicano’ la sociedad moderna enmascara e intenta suprimir conceptualmente la existencia de las clases sociales, que en los países de América Latina siguen siendo hasta el día de hoy una indiscutible realidad.

Idea que se respalda con la opinión de Alain Touraine, para quien la concepción de modernidad elaborada por los filósofos de ‘las luces’ es ciertamente revolucionaria, pero es, dice, *una ideología modernista desligada de la idea democrática* (Touraine, 1999). Respecto a lo que Habermas ha señalado que «el conflicto social nunca es una rivalidad total, porque no hay conflicto social sin referencia cultural común a dos adversarios, sin historicidad compartida» (Habermas, 1987). Así, la Sociología desempeñó siempre un papel importante en la búsqueda de esta unidad perdida. Nació en Francia de un esfuerzo constante, que va desde Comte hasta Durkheim, para combinar la modernidad con la integración social y cultural.

Análisis todo éste que nos lleva directamente al tema de **la identidad**, que en el caso latinoamericano parecería tener que ver con la pérdida de la memoria histórica. A pesar de las muchas discusiones en torno al problema de la identidad cultural por diversos especialistas, no se han arrojado todavía resultados nuevos y/o trascendentales, pero, sobre todo, convincentes. Haciendo a un lado la memoria y la imaginación, los latinoamericanos encontraron la forma de pasar de lo vivido a lo pensado y de lo particular a lo universal, invirtiendo la tendencia dominante de la modernidad, que mediante lo universal de la razón desafió al particularismo de la fe, la tradición y la comunidad.

En el pensamiento latinoamericano la identidad es **hoy todavía** una aspiración, un afán como objetivo, pero en tanto la mestización cultural siga siendo difusa, un

conflicto no reconocido y por lo mismo no encarado abierta y conscientemente, seguirá representando el mayor de nuestros retos.

En América Latina, los años del modernismo fueron también los del surgimiento de un fenómeno de doble dimensión, la literaria y la sociológica, ya desarrollado en el ámbito francés varios lustros antes y precisamente por algunos de los mismos autores que habrían de ser modelo y/o inspiración de los latinoamericanos: el de la profesionalización del periodismo literario, que por venir a cumplirse en manos de artistas excepcionales supuso la dignificación de esa misma actividad periodística. El resultado fue el nacimiento de **la crónica modernista** como género nuevo en las letras hispanoamericanas.

En armonía con su contexto histórico, la crónica del modernismo facilitó el análisis formal de los textos. Tal como ha escrito Aníbal González, «la poética deja de ser el árbitro de la producción literaria y el modernismo se vuelve a la filología» (González, 1983), pero a la filología entendida como ‘europeización’, y, sin embargo, para los intelectuales latinoamericanos la crónica fue el único conducto viable para crear una tradición literaria. El reto que ofrecía el modelo civilizatorio del Viejo Mundo había obnubilado el interés anterior por la búsqueda de respuestas acerca del origen y destino de los latinoamericanos.

«La crónica ‘preludio’, señala González, la fuerte preocupación -de origen romántico- por vincular historia y ficción, tema que se ha mantenido como una constante en la literatura latinoamericana hasta el día de hoy». De ahí su originalidad y trascendental importancia.

Ya como la segunda de las dos partes que virtualmente conforman este trabajo en extenso, inicio con **El modernismo en la modernización de Tablada**, abordando directamente al autor y a su obra con el propósito principal de demostrar que, a través de la crónica modernista es posible evidenciar la crisis identitaria latinoamericana en general y mexicana en particular, buscando respuestas a las interrogantes producto del análisis y la observación en las muchas lecturas y críticas sobre los temas que aquí se involucran, interrogantes como: el **porqué de la crónica periodística**, cuya respuesta, *grosso modo*, ha sido que, para los autores latinoamericanos, el interior -la escritura subjetiva/poética- tuvo que enfrentarse a la escritura periodística reinante, y la crónica, que Mateo acertadamente ha descrito como el «discurso íntimo entre literatura y periodismo», (Mateo, 2001:1) representó el eslabón en el que era posible ‘informar literariamente’, porque contiene algo más que mera información, su identidad está

determinada por la interpretación y valoración de lo narrado; la crónica fue, finalmente, la vía que permitió a los autores encontrar ese justo medio. **El porqué de Tablada** para hablar de modernismo y modernización, se explica no sólo por el importante papel de este autor en la llamada segunda generación modernista, sino por haber sido una figura paradigmática en el proceso de modernización del México de la vuelta de siglo y hasta el primer tercio del siglo XX. La obra de Tablada, y en particular la periodística, refleja el cosmopolitismo modernista latinoamericano, que a la vez que busca corresponderse con los productos artísticos y específicamente los literarios del mundo altamente industrializado, ignora su verdadero y propio entorno; no hay en la obra de José Juan Tablada nada que refleje el carácter mestizo de la cultura mexicana.

En cuanto **al porqué de las crónicas “México de día y de noche”**, he de decir que simplemente porque, como fruto de ese cosmopolitismo modernista, su autor había propiciado previamente el nacimiento de la *Revista Azul*, en 1894, y de la *Revista Moderna*, en 1898. Las crónicas “México de día y de noche” en particular, constan de más de dos núcleos informativos, que en ocasiones llegan a ser hasta cinco, y que en la mayoría de los casos son la segunda y tercera partes (o más) de la entrega, es decir, hay una clara continuidad en ellos. La diferencia es que, haciendo uso de ese compromiso ‘didáctico’ que se auto-adjudicaron los escritores latinoamericanos, el interés informativo se hace depender de los intereses personales de Tablada. Pero principalmente muestran cómo el autor ve la transformación modernista en México.

A continuación expongo mi discrepancia con respecto a los planteamientos hechos por otros críticos sobre la obra periodística de Tablada, en cuanto a que en ella prevalece la ‘dualidad’ o los ‘opuestos’ (Mandujano Jacobo, 2003; Román Curto, 1980), posturas ambas analizadas justamente al hablar de **México de día y de noche**, crónicas cuya verdadera importancia radica, como he dicho antes, en el hecho de resumir una relación dialéctica entre lo representado: la realidad mexicana, y su representación: la realidad que Tablada quería ver. A través de sus imágenes o representaciones, Tablada describe dos caras de una misma sociedad: el modernismo -como aspiración modernizante latinoamericana- y la modernización -como civilización mundial-, con todo el desconcierto y/o la perplejidad que este proceso cultural genera.

En el subsecuente análisis de texto de esta serie de crónicas, he manejado dos categorías: forma y contenido, con el propósito de organizar y escudriñar el material cuyo estudio ofrece elementos que abonan al argumento de este trabajo, en torno al contradictorio tratamiento que hace Tablada de ‘lo mexicano’, en una **clasificación**

temática desglosada, de un ‘universo’ tomado como muestra (concretamente cuarenta y nueve crónicas), cuantificándola con el propósito simultáneo de conocer, de acuerdo a su número proporcional, el grado de interés que los distintos asuntos tratados tenían para Tablada.

Por haber sido Tablada un elemento muy importante dentro del movimiento decadentista en México, abordo a continuación **la decadencia como denuncia**. Con su poema “Misa Negra”, publicado en 1892 en el periódico *El País*, cuya sección literaria él dirigía en ese momento, la discordia se abrirá entre lo modernista y la corriente que se suscitaba como Decadentista;¹ el Decadentismo mexicano hacía su arribo, aunque “cabe recalcar que en la última década del siglo XIX las palabras decadentista y modernista significaban lo mismo” (Clark y Curiel, 2000: 16). En realidad fueron sus conductas antisociales y las imágenes mismas las que abrirían una brecha.

Mostrando su desencanto por la vida social burguesa, las transgresiones parnasianas llegadas con las ideas de Francia y la ola de manifestaciones artísticas japonesas que se ponían de moda, la primera etapa de la *Revista Moderna* (1898-1903) marcó un sitio estelar para la generación decadentista.

El estudio confluye entonces en un tema medular, el de **Tablada y las contradicciones de la mexicanidad**. La obra periodística de José Juan Tablada reviste importancia no solamente por estar ilustrando más de una etapa de la vida social, cultural, política y económica de México, sino, y muy principalmente, porque en su constante moverse de acuerdo a los vientos que soplan, no logra definirse como mexicano en el desempeño de un oficio cuyo objetivo era justamente crear opinión ‘informando’, particularmente entre la población no docta, que estaba representada por la gran mayoría.

Tablada, al igual que muchos otros cronistas latinoamericanos del primer tercio del siglo XX, escribía acerca de cualquier tema y lo hacía muy bien, era un profesional de las letras, y la suya logró ser una forma nueva y singular de escribir una crónica; mas, en ese dejar correr la imaginación en busca de la ‘crítica constructiva’ a la sociedad, no figuraba él mismo como parte del problema. Tablada, como muchos otros intelectuales latinoamericanos de su tiempo, no pudo sumergirse en la realidad nacional porque vivió siempre en el cosmopolitismo, que alimentaba día con día -según su propio diario-; su permanente ansia de fuga de lo cotidiano hacía evidente su ausencia de la mexicanidad.

¹ Salvador Alejandro Lira Saucedo, Universidad Autónoma de Zacatecas, PDF/Adobe Acrobat - Versión en HTML, p. 2.

En la subsiguiente semblanza **del hombre, el escritor y el diplomático**, cito los datos más generales de José Juan de Aguilar Tablada Acuña, nacido en la ciudad de México el 3 de abril de 1871 y fallecido el 2 de agosto de 1945 en la ciudad de Nueva York.

A los diecinueve años Tablada se inició en el periodismo con poemas y crónicas dominicales, en la sección de “Rostros y máscaras” que en el periódico *El Universal* publicaba entonces Reyes Spíndola; colaboraciones en las que ya pueden ser advertidos algunos de los intereses y rasgos que habrían de ser dominantes en toda la obra del autor.

A lo largo de medio siglo Tablada escribió más de diez mil artículos que signó con diversos pseudónimos, aunque al inicio de su carrera periodística algunas de sus colaboraciones fueron publicadas sin su firma. Tradujo obras de Alphonse Daudet, Richepin, los hermanos Goncourt y Guy de Maupassant, Baudelaire, Rollinat, Pierre Loti y Heredia.

Colaboró también con otros periódicos y revistas de la ciudad de México: *El Mundo Ilustrado*, *Revista de Revistas*, *Excelsior* y *El Universal Ilustrado*, además de periódicos de Caracas, Bogotá, La Habana y Nueva York; en publicaciones como la *Revista Azul*, la *Revista Moderna*, *La Falange* y *El Maestro*; fundó además la *Mexican Art and Life* en México, que vivió de 1938 a 1939.

En prosa publicó la *Historia de la campaña de la División del Norte* (México, 1913), con la finalidad de enaltecer los triunfos militares del general Huerta, además de la monografía sobre “Hiroshigue, el pintor de la nieve y de la lluvia”, entre otros trabajos.

Dentro de **las crónicas en la obra periodística de Tablada**, las dedicadas a México, la ciudad, irónicamente fueron escritas casi todas desde Cuernavaca, a donde razones de salud habían llevado al escritor.

Hombre de vastísima cultura, se consideraba a sí mismo básicamente un poeta: «...el periodismo me procura el sustento y en él amaso mi prosa, como un pan, pero mis versos son el vino que con los pámpanos del huerto interior, destilados en alambiques de arte, servidos en copas que la fantasía exorna, produzco para mi regalo y, con la intención por lo menos, de regalar a los buenos catadores». Bello párrafo que, además de mostrar su amor por la labor poética, describe a Tablada de cuerpo entero. La humildad no fue nunca uno de sus rasgos.

La filiación porfirista del autor, con su correspondiente afrancesamiento, lo mantuvo siempre alejado de su mundo real, dentro del que el indígena ocupaba una

parte significativa y al que raras veces Tablada se acercó para bien, manteniéndose en una actitud que los filósofos de la época, concretamente el maestro Antonio Caso, considerarían un «endiosamiento por lo externo...que...buscaría ocultar lo nacional», en referencia general y frecuente sobre los escritores literarios.

Una de las características más notables de la crónica de Tablada, es que el autor echa mano con frecuencia del discurso referido, aunque no siempre incorpora la voz de los otros; por lo general, reconstruye los acontecimientos y los representa en el texto.

La ciudad de México en el siglo XX es abordada aquí en la idea de establecer una comparación entre Tablada y los cronistas que lo sucedieron. Si bien este autor señaló los problemas de la capital antes de que estos detonaran, el México del porfiriato había sido su modelo de país visto a través de la ciudad. Tablada no se resignó nunca a vivir en una ciudad de México que había dejado de ser ‘francesa’. Sus crónicas “México de día y de noche” destilan hiel sobre la capital mexicana.

Nuestro escritor podría muy bien quedar anotado en la lista oficial de cronistas de la ciudad de México, pero, a diferencia de Salvador Novo, que como bien ha dicho Carlos Monsiváis ‘nos enseñó a amar a la ciudad’ (Monsiváis, 2003), de Tablada podría decirse todo lo contrario.

El abordaje de los **Ideales del pasado**, por su parte, tiene por objeto confirmar que Tablada no consigue definirse como mexicano.

Las distintas tendencias que se expresaron en las postrimerías del porfiriato habían creado un ámbito cultural muy controvertido, pero también muy abundante en materia ideológica. De esta confrontación surgirían, en parte, muchas de las ideas que fraguaron la nueva concepción de la mexicanidad y que indiscutiblemente influirían en el pensamiento y proceder de José Juan Tablada.

A Tablada en particular, esa tradicional concepción sobre el acontecer social lo distanciaba del pensamiento de los jóvenes que sí tenían fe en la nueva sociedad. Para el cronista el movimiento revolucionario era un caos que lo único que podía traer era destrucción; era, en fin, el camino que precipitaría al país del orden y la paz a la anarquía. En todo caso, lo que era un hecho indiscutible es que ese país había transitado ya del modernismo a un nuevo México.

En cuanto **al ser mexicano**, y si bien es cierto que México está presente como tópico en los largos años de trayectoria periodística de Tablada, también es una realidad que su representación estuvo llena de inconsistencias; Tablada mostró lo mismo adhesiones que rechazos sobre los distintos acontecimientos sociales y políticos que

presenció. Sus impresiones del cambio quedaron plasmadas en los centenares de crónicas que hablan de una ciudad de México en continua renovación, del arte, la cultura, los espectáculos y las costumbres de una sociedad que pasa por distintas etapas en sus estructuras económica e ideológica, mas no consolida una posición; sus crónicas no fueron la continuación del pensamiento que sobre el país se había formado en sus primeros años de escritor.

La negación de la mexicanidad se explica en el hecho de que, a partir del porfiriato, los parámetros con los que Tablada juzgaría cualquier otro momento histórico y cultural del país serían la paz, el orden y el progreso. El tema indigenista, como he señalado, no existe como tal, y sin embargo, Huichilobos² es una constante en esta serie periodística como motivo de escarnio. Solamente como detalle digno de consideración dentro de este renglón, y que solamente apareció en una ocasión en toda esta serie, está el muy significativo hecho de que Tablada se dice ‘criollo’ en una de sus crónicas; afirmación por demás falaz y ciertamente lamentable.

Como corolario de esta investigación, abordo **El concepto de utopía en la realidad latinoamericana**, en el que, mediante las reflexiones de la lectura de las principales interpretaciones y posturas de filósofos y pensadores, analizo el concepto de utopía ligado a las formas literarias.

La historia de América Latina y sus procesos de dominación-liberación e hibridaciones cultural, social, económica y política, muestran formas creativas distintas, y a veces virtuales, de construir sus propias *utopías*.

La primera parte la dedico al estudio de la **utopía de América Latina**, iniciando con la pregunta: ¿de dónde surge en Latinoamérica la necesidad de las utopías? Para la filósofa española Beatriz Fernández Herrero, junto a motivaciones políticas y económicas, en la América Latina existe una «motivación utópica» en todas las actividades relacionadas con la Conquista (Fernández Herrero, 1992).

Lo cierto es que el diálogo entre distintas propuestas utópicas del futuro y del presente es esencial para entender la manera en que América Latina se relaciona con su historia, así como para explicar determinados fenómenos latinoamericanos.

A decir de Octavio Paz, «no se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas» (Aínsa, 2004: 29). No obstante, el

² Término con el que Tablada hace lujo de irreverencia para referirse a Huitzilopochtli, dios de la Guerra de los aztecas.

subcontinente latinoamericano ha pasado por sus propias utopías: utopías misionaristas, utopías criollistas, utopías indigenistas y utopías panlatinoamericanistas.

A lo largo del siglo XX, la definición utópica de América Latina ha sido intentada por diversos y brillantes pensadores de muchos de sus países, planteamientos que, sin embargo, estuvieron apoyados en el interés de los europeos por un mundo mejor, ‘que es lo que confiere a América su identidad, una identidad que, al mismo tiempo, constituye un proyecto para el futuro: la utopía’. Muy probablemente debido a que, como ha señalado Fernando Aínsa, «América fue concebida desde su descubrimiento como el espacio feliz donde eran posibles las utopías del pensamiento occidental».

Para hablar **del latinoamericano como «sujeto»** y siguiendo muy de cerca el ensayo de Santiago Castro Gómez “América Latina, más allá de la Filosofía de la Historia,” repaso el hecho de que los pensadores del último tercio del siglo XIX trataron de llevar a cabo el proyecto ‘civilizador’ de los pensadores que les habían precedido, sin atreverse a asumir dialécticamente la herencia del pasado. De manera que, y de acuerdo con Leopoldo Zea, quien se basa en la dialéctica de Hegel, este proyecto fracasó por las mismas razones por las que había fracasado el ‘proyecto libertario’. Los latinoamericanos quisieron ser semejantes a Inglaterra, Francia y los Estados Unidos; quisieron ser otros para llegar a ser ellos mismos.

El tercer momento de su planteamiento, al que Zea llama el ‘proyecto asuntivo’, fue la obra conjunta de tres generaciones; la primera representada por Martí, Rodó y Vasconcelos, entre muchos otros, quienes combatieron el positivismo de las generaciones anteriores tomando como punto de partida el espíritu latino de “Nuestra América”. Para todos ellos, Latinoamérica debía volver los ojos hacia sí misma y buscar en ella no sólo la solución a sus problemas, sino el elemento que le permitiera incorporarse, sin complejo de inferioridad alguno, a una tarea de alcance universal (*Aufhebung*), y que haría suya la generación posterior, la de pensadores como Arciniegas, Ramos, Orrego, Paz, Francovich, Martínez Estrada, Reyes, Ardao, Romero y Buharque de Holanda, quienes hacia la década de los cuarenta se propusieron rescatar no sólo los valores de la cultura latinoamericana en particular, sino de la civilización occidental en su totalidad, fenómeno al que Zea llamó “nuevo humanismo.”

El filósofo argentino Arturo Roig coincide con Zea, aunque él se apoya en Kant, porque éste le permite organizar los materiales de la “historia de las ideas” en una filosofía latinoamericana de la historia. Para Emmanuel Kant, el sentido de la historia

no es una realidad surgida de la observación empírica de los hechos, sino un ideal orientador *a priori* que debería guiar la marcha de los sucesos humanos.

Por fortuna existen ahora **Nuevas lecturas sobre América Latina**, sobre las que, como afirma Castro Gómez frente a un Ángel Rama, que, inspirado en Foucault, concluye que la mirada se aparta de lo inmediato y se dirige hacia donde siempre quisieron mirar los letrados, hacia las formas más puras y abstractas, hacia los ideales más nobles, hacia los pensamientos más elevados. Es en esa lejanía donde debería buscarse el secreto del encadenamiento entre las palabras y las cosas. La simple y clara verdad de desentrañar ese secreto, de conocerlo, será la clave para saber ‘quiénes somos’, para descubrir nuestra ‘identidad’, para romper -en los hechos- las cadenas que nos siguen atando a la minoría de edad.

Al abordar concretamente **La utopía mexicana**, concluyo que, a pesar de que durante las tres primeras décadas del siglo XX fue desarrollada en México una intensa labor intelectual por pensadores y artistas, la labor filosófica de los muchos personajes que han intentado la búsqueda de una identidad propia, de una filosofía inherente, lamentablemente no ha llegado al análisis del proceso de síntesis de la ‘cultura universal hecha nuestra’, principalmente planteada por José Gaos y Leopoldo Zea. No llegaron al fondo de los grandes problemas implícitos en los planteamientos filosófico-antropológicos, ni a las dificultades y los conflictos teórico-filosóficos, fenomenológicos y ontológicos, como serían el conocimiento de la realidad latinoamericana y mexicana, su historia y su cultura.

Al hablar sobre **una filosofía de lo mexicano**, señalo lo inverosímil del hecho de que muchos de los filósofos y pensadores cuya obra cito, coincidan en la existencia de la tradición filosófica en México desde los primeros años de la vida colonial, es decir que, desde entonces, se estaba ya en capacidad de producir una filosofía propia. Y sin embargo, el ‘ser mexicano’ y ‘la mexicanidad’ están a la espera, desde entonces, de llegar a ‘ser’. Salvación o afirmación que no se cumplirá en tanto no se asuma el pasado propio. Parecería que uno de los grandes problemas para proponer ese camino ha sido que muchos de esos intelectuales no tuvieron claro el método a seguir.

Abelardo Villegas, discípulo de Zea, ocupa en este trabajo un espacio considerable no sólo por sus acertadas propuestas y su postura crítica, sino porque su saber resume el análisis de los estudios filosóficos nacionales y extranjeros previos a su tiempo; las reseñas hechas por Margarita Vera, discípula y biógrafa suya, a partir de los libros: *La filosofía de lo mexicano*, *Panorama de la filosofía latinoamericana* y

Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano, demuestran que su enfoque filosófico claramente difiere, junto con otros muchos intelectuales, de la corriente seguida por su maestro. Villegas propone una filosofía racional que sale al paso de los enclaves tercermundistas y todas aquellas ‘taras’ altamente irracionales, como son las sociedades belicistas, discriminatorias o anti-ecológicas, porque considera que el objetivo último de la racionalidad es la convivencia dentro de una sociedad digna y segura, características ambas de que hoy no goza la sociedad mexicana.

Para Villegas, la filosofía universal ofrece los instrumentos precisos a las particulares filosofías latinoamericana y mexicana en el planteamiento de problemas que escapan a sus propias márgenes. Así, al citar en uno de sus libros el ensayo “Idea de una república perfecta”, de David Hume, señala que lo que pretende el autor no es crear un espacio en el que la vida humana se desarrolle de una manera cualitativamente mejor, sino reformar o mejorar el gobierno inglés, agregando que perfeccionar no es lo mismo que hacer una ‘utopía’; proponerla requiere para Villegas imaginar realmente una sociedad ‘cualitativamente distinta a la que existe’. Las utopías pueden ser, afirma, de muchos tipos, desde las idealistas hasta las profundamente pesimistas.

Villegas siempre estuvo preocupado por los avances científicos y tecnológicos, cuya intención de brindar felicidad al hombre no alcanzaba su propósito por carecer de una mejor condición moral, y cita como ejemplos la represión, la tortura y la lucha por el poder, ejes sociales de las, para él, ‘utopías tristes’. El filósofo tenía plena confianza en la capacidad del pueblo para, educándose, defender la libertad, resistirse a la manipulación y hacerse dueño de su propio destino. El estudio del ‘ser mexicano’ entendido como un hombre en una situación determinada, no debe ser visto entonces como una tarea de perfiles limitados, sino que debe ser considerado dentro de un marco teórico con grandes posibilidades de captar lo humano a partir de situaciones reales y existentes, y no de simples abstracciones desarraigadas y desencarnadas; la búsqueda de la propia realidad no podrá ser otra cosa que una etapa más en la búsqueda del hombre, del hombre concreto, en este caso, el hombre de la circunstancia llamada México.

Uno de los principales planteamientos en torno al estudio del ‘mexicano’ data de 1934, con la obra de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*, ampliamente comentado en su momento por intelectuales y especialistas, y que detonó una serie de reflexiones heredadas y continuadas por los discípulos del autor dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. A decir del propio Villegas: «Ramos,...desbrozó el camino hacia la comprensión de

nuestro propio ser y con ello puso las bases de la llamada ‘filosofía de lo mexicano’». Se conformó entonces el grupo *Hiperión* bajo la dirección de Leopoldo Zea y con el impulso indirecto de José Gaos, y sus miembros asumieron que ‘lo mexicano’ era el tema de su generación, entregándose a la tarea de esclarecer filosóficamente su circunstancia nacional, para comprenderse en ella mediante la comprensión de la historia y cultura mexicanas con categorías propias.

Ramos mismo dijo, celebrando la fundación del *Hiperión*: «Será un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla y valorarla. ...». Una rica producción de obras tuvo lugar entonces. No obstante, tantos talentosos intelectuales no encontraron un punto de coincidencia, una posición unánime, frente al mayor obstáculo en el desarrollo de una filosofía propia a nivel continental: la negación encubierta del mestizaje americano.

Sin duda, el orgullo intelectual no ha permitido que los mayores pensadores mexicanos y sus teorías convivan, se mezclen y concedan un voto de confianza a las posturas de otros intelectuales y/o colegas suyos.

A despecho de ello, el novelista y ensayista venezolano Arturo Uslar Pietri, sostuvo siempre que la América hispánica es, muy probablemente, la única zona abierta en el mundo actual al proceso del mestizaje creador.

Ya para terminar, y bajo el título-pregunta de **¿Raza cósmica, complejo de inferioridad o un laberinto de soledad?** tomando como eje la propuesta que Gabriel Castillo Fadic hace en su artículo “América Latina como aporía. Las estéticas nocturnas”, reviso las muy distintas posturas expuestas por tres de los más destacados pensadores acerca del ¿qué somos y cuál es nuestra identidad? con respecto a los mexicanos y a la mexicanidad.

La herencia de Ortega y Gasset sobre los intelectuales latinoamericanos, puede ser hallada, por una parte, en los trabajos del *Ateneo de la Juventud Mexicana* (posteriormente *Ateneo de México*), y en particular en los de José Vasconcelos y, por la otra, en los de Samuel Ramos (más que en el primero) y en el joven Paz, en un espectro en el que Vasconcelos representa el ‘polo mesiánico’, cuando en su obra *La raza cósmica* el sujeto mestizo de América Latina se sitúa en el centro de una utopía política, en la que el subcontinente posee valores que, anclados en el plano de lo sensible, están por encima de los del mundo occidental.

El otro polo está representado por Samuel Ramos, quien, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, intenta trazar un retrato de los mexicanos a partir de un análisis psicosocial inspirado en la combinación de nociones de ‘complejo de inferioridad’ de Alfred Adler y de ‘inconsciente colectivo’ de Carl Gustav Jung. En este texto, Ramos habla del ‘mexicano medio’, lleno de complejos, que debe superar con actitud desafiante y viril las frustraciones cotidianas de la realidad. Pero el mexicano de Ramos podría ser el ‘hombre medio’ universal, a no ser porque el suyo está también constreñido por el peso de una condición histórica particular.

El laberinto de la soledad, de Octavio Paz, por su parte, intervendrá en 1950 como un discurso mediador entre los correspondientes de Vasconcelos y Ramos. En la dialéctica de ambos polos, el primero mesiánico y el segundo pesimista y autculpabilizante, se sitúa la soledad trascendental con la que, dice Paz, puede designarse la identidad del hombre mexicano y del hombre americano en general.

Como **conclusiones finales** de este trabajo, y tras haber podido encontrar respuestas positivas a los planteamientos que lo propiciaron, quiero dejar asentado que, si bien es cierto que hablar de **utopía** es hablar de los **sueños humanos**, de lo que se trataba con la vuelta del siglo era de afrontar los retos del destino histórico de los pueblos latinoamericanos, y el mexicano en particular, haciendo uso de los instrumentos de un pensamiento emancipador y de un proyecto ético, consciente de sus raíces históricas, a la vez que abierto al asomo de lo nuevo en el mundo.

La misión de la filosofía en América Latina era traer a la conciencia lo que hace del individuo latinoamericano un ser diferente del europeo, propiciando así la recuperación y valorización de su propia cultura.

Hasta el día de hoy, la calidad de indígena, negro, mestizo o blanco en la América latina, además de determinar oportunidades sociales, económicas y políticas, limita las posibilidades **de** y el derecho **a** opinar. Las fronteras étnico-culturales, tanto como las religiosas y/o las sexistas, han sido también fronteras entre equidad e inequidad, inclusión y exclusión, reconocimiento y discriminación. Muchas son las puertas que han quedado abiertas frente a mí en torno al estudio de la modernización y de las utopías latinoamericana y mexicana. Deseo realmente poder seguir adelante con este tema e incursionar en el futuro cercano en algunas de ellas.

Para terminar, diré que haber escrito este trabajo ha sido para mí un ‘acto de contrición’, porque el tema, que por razón natural directamente me atañe, no sólo como

investigadora y académica y muy personalmente como mexicana, me involucra también como parte del problema.

Muchas gracias

Bibliografía

- Aínsa, Fernando (2004), *Los buscadores de la utopía*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Bartra, Roger, (1996), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Castillo Fadic, Gabriel, “América Latina como aporía: Las estéticas nocturnas”, *Revista Aisthesis* 31, Santiago de Chile, PUC, 1998.
- Castro Gómez Santiago (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros.
- “América Latina, más allá de la Filosofía de la Historia. Breve reflexión histórica sobre la identidad latinoamericana”, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- Clavijero, Francisco Javier (2003), *Storia Antica del Messico*, Prólogo de Mariano Cuevas, México, Editorial, Porrúa.
- Fernández Herrero, Beatriz (1992), *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Barcelona, Anthropos.
- Foucault, Michell (1984), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini. (Primero traducido al inglés como *The Order of the Things*, Pantheon Books, 1970).
- Gaos, José (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza.
- González, Aníbal (1993), *Journalism and the Development of Spanish American Narrative*, Cambridge University Press.
- (1983), *La crónica modernista hispanoamericana*, Madrid, Porrúa Turanzas.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, transl. by Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Mandujano Jacobo, Pilar (2002), *México de Día y de Noche. Crónicas mexicanas de José Juan Tablada*, México, UNAM.
- Mateo, Ángeles, “Crónica y fin de siglo en Hispanoamérica (del siglo XIX al XXI)”, *Revista chilena de literatura*, N° 59, 2001.
- Merino Trejos, Leonardo, “Creación literaria e imaginario colectivo: discusión sobre el concepto de utopía en la realidad latinoamericana”, *Actas del II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos: Sujeto y Utopía. El lugar de América Latina*, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 11 al 13 de septiembre de 2003.

- Monsiváis, Carlos (2003), *A ustedes les consta. Antología de la crónica en México*, México, Ediciones ERA.
- Nietzsche, Friedrich (1969), *Das Philosophenbuch: Theoretische Studien*, Paris, Aubier-Flammarion.
- Paz, Octavio (1998), “El ogro filantrópico”, en *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras*, Tomo 8, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998), “Los hijos del limo”, en *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras*, Tomo 1, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998), “El arco y la lira”, en *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras*, Tomo 1, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1981), *El Laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Quiroga, Horacio, “Aspectos del modernismo”, Uruguay, *Revista de Salto*, 1899.
- Tablada, José Juan “México de día y de noche”, *Excélsior y Revista de Revistas*, agosto de 1936 a diciembre de 1939.
- , "Academia de San Carlos. Decadencia." *El Universal*, 20 dic. 1891, p. 2.
- (1992), *Diario*. Ed. Guillermo Sheridan, México, UNAM.
- Villegas, Abelardo (1993), *El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1974), *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores.
- (1985), *Violencia y racionalidad, Ensayos de filosofía política*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Colección de Cultura Universitaria, Serie Ensayo 30.
- (1979), *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE.