



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Klein Jara, Paula
La huella de la filosofía cínica en México
Revista de Filosofía Open Insight, vol. XII, núm. 26, 2021, pp. 87-110
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421668865005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La huella de la filosofía cínica en México

The Trace of Cynical Philosophy in Mexico

Paula Klein Jara
Université de Montréal, Canada
paula.klein.jara@umontreal.ca

Resumen

Este ensayo propone rastrear la presencia del cinismo crítico en la vida cultural de México. A lo largo de distintos momentos, observaremos la influencia de esta corriente filosófica, así como la aparición espontánea de este temperamento producido bajo determinadas condiciones sociopolíticas. Primero, presentaremos la construcción del mito del «buen salvaje» a partir de la influencia del cinismo en el cristianismo. Después, reflexionaremos sobre el temperamento de dos figuras clave para la construcción de dos tropos populares: el *lépero* y el *pelado*. Finalmente, abordaremos el cinismo en la producción cultural mexicana actual demostrando su carácter humano, universal y transhistórico.

Palabras clave: Buen salvaje, cinismo, cultura popular, literatura mexicana.

Abstract

This essay aims to trace the presence of critical cynicism in the Mexican cultural production. Throughout different moments, we will observe the influence of this philosophical current, as well as the spontaneous appearance of this temperament produced under certain socio-political conditions. First, we will present the construction of the myth of the «good savage» based on the influence of cynicism on Christianity. Afterwards, we will reflect on the temperament of two key figures for the construction of two popular tropes: the *lépero* and the *pelado*. Finally, we will address cynicism in current Mexican cultural production, demonstrating its human, universal and transhistorical character.

Keywords: Cynicism, good savage, mexican literature, popular culture.

En un primer momento, hablar de cinismo crítico nos refiere inmediatamente a la *chreía* que surge del Cinosargo ateniense y de las andanzas de Diógenes de Sinope durante el siglo IV a. de C. Estas anécdotas cínicas fueron recogidas en el Libro VI de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio en el siglo III y retomadas en el siglo XX principalmente por Michel Foucault y Peter Sloterdijk en *El coraje de la verdad* (1983) y *Crítica de la razón cínica* (1983), respectivamente. Sin saber que reflexionaban al mismo tiempo sobre el mismo tema, estos dos filósofos europeos revisitaron el cinismo como enfoque para el análisis de la historia política y cultural reciente de Occidente. Este renovado interés por el cinismo resultó ser significativo para la interpretación de la realidad, pues se pensaría menos en la conducta de las sociedades y más en el temperamento de los individuos. Para Carlos García Gual, este nuevo impulso de los estudios del cinismo representa un dato muy significativo, pues responde a una atención enfocada a un pensamiento menos sistemático y comprende formas de expresión del pensamiento más laxas y su repercusión en la producción política, cultural y artística de las sociedades (en Bracht-Branham, 2000: 5).

La descripción puntual del carácter cínico ha sido realizada desde finales del siglo veinte por autores como Heinrich Niehues-Pröbsing en *El quinismo de Diógenes y el concepto de cinismo* (1979); Carlos García Gual en *La secta del perro* (1987); Luis E. Navia en *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (1998) y *Diogenes the Cynic: The War Against the World* (2005); Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet en *Los cínicos, el movimiento cínico en la antigüedad y su legado* (2000), Michel Onfray en *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros* (2002) quienes elaboran interpretaciones de testimonios recogidos por Platón, Calístenes de Olinto (historiador de Alejandro Magno) y del propio Diógenes Laercio, para articular la figura transhistórica del cínico.

El cinismo, que toma su nombre de su admiración por la insolencia del perro (*kyon* en griego = *kynismus*), se ha hecho presente bajo

formas a veces contradictorias: unas veces frugal y ascético; otras veces provocador y violento. Pero siempre lo encontramos como un individuo inconforme, desconfiado y provocador que se rige por la *anaideia*, la *parresía* y la *autarquía*, conducido por una ética sin prohibiciones basada en la recuperación animal del cuerpo. Su propósito es el de juzgar «los grandes discursos» y hacer caer las máscaras de una sociedad que acapara e institucionaliza el saber y el poder.

El cinismo, entendido como la materialización corporal y performativa del pensamiento desacralizador, parece manifestarse con mayor claridad en periodos históricos bien definidos de profundas crisis políticas y culturales, como lo fue, en su génesis, la caída de Atenas. De acuerdo con Foucault y Sloterdijk, también las dos grandes Guerras Mundiales dispusieron las condiciones para la aparición de formas subversivas y radicales de crítica por medio de modos de organización política (como el fascismo, el terrorismo, las guerrillas y revoluciones), así como expresiones artísticas (las vanguardias) que transgreden no sólo las propias reglas del arte, sino que cuestionan los valores tradicionales de la sociedad. A la vista del cinismo, estos valores se contradicen a sí mismos y no satisfacen el bienestar de las colectividades ni de los individuos, por ello se hace necesaria la denuncia, la exhibición, el cuestionamiento y la destrucción de los saberes y poderes institucionalizados.

Las circunstancias en las que han surgido las distintas manifestaciones del cinismo en Europa no son ajenas al contexto histórico y político de América Latina y México. Pasiones como el desencanto, la melancolía e incluso el encono que habitaron el espíritu de los ciudadanos atenienses del siglo IV a.C. son comparables con las distintas experiencias de los mexicanos frente a proyectos políticos alejados de procesos democráticos reales, desde la conquista y colonia, hasta la época actual. Debido a la respuesta afectiva, psicológica y política del individuo frente a su entorno, se puede afirmar que existen expresiones cínicas que surgen de un contexto mexicano particular y que se insertan en una tradición europea del cinismo. A continuación, realizaremos un esbozo de los momentos en los que sería posible identificar la impronta del cinismo en la historia de México.

El cínico ateniense privilegiaba la libertad de pensamiento y de acción, así como del movimiento. La idea de inmutabilidad y fijeza le incomodaba; por ello, desconfiaba y desdeñaba el convencionalismo y la inalterabilidad de la palabra escrita. Su carácter ágrafo ha impedido la formulación de una doctrina que nos permita fijar los principios y fundamentos del cinismo. Como hemos dicho antes, es a partir de la recopilación y reconstrucción de la *chreía* cínica que ha sido posible esbozar una noción de esta escuela filosófica, la cual, según Bernat Castany Prado, no es tanto un discurso sino un modo de vida ejemplificado por algunas figuras excepcionales (2012: 30), por ejemplo, la de Diógenes de Sinope. A pesar de la admiración que podría generar el carácter cínico por su radical insolencia a lo hora de criticar los vicios de sus contemporáneos, el cinismo ha representado un tipo de temperamento histórico incómodo para los proyectos hegemónicos. David de los Reyes afirma que, como resultado, durante siglos, el recuerdo del cinismo fue prácticamente borrado y se produjo un vacío teórico debido a que “fue demonizado tanto por el cristianismo y el neoplatonismo, que abominaron su desvergüenza y antiidealismo, así como por los filósofos modernos, que no podían aceptar ni su hipernaturalismo antiprogresista, ni su carácter ágrafo y antisistemático” (2012: 28).

A pesar de lo anterior, Bracht Branham y Odile Goulet-Cazé en *Los cínicos* (2000) y José Antonio Martín García en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (2008) demuestran que existe una genealogía del cinismo y trazan una línea directa que conecta al existencialismo material diogenesiano con las múltiples manifestaciones subversivas del pensamiento contemporáneo, pasando por momentos y personajes que mantuvieron viva la flama del cinismo, por ejemplo, el Cristianismo temprano (con San Juan Crisóstomo, Asterio y San Basilio de Cesarea); el Renacimiento (con Erasmo de Rotterdam y la traducción al latín de la obra de Diógenes Laercio, Plutarco y Luciano de Samósata); el siglo XVIII (la Enciclopedia de Diderot) y la Ilustración (con Rousseau, conocido como «el nuevo

Diógenes») (Castany Prado, 2015: 225), así como en corrientes filosóficas más recientes como el nihilismo, el existencialismo, la fenomenología, el posestructuralismo y el posmodernismo, en las que se observa con claridad la huella de un pensamiento antitético a los discursos hegemónicos.

Detengámonos en los siglos XVI y XVII: el «descubrimiento», conquista y evangelización de poblaciones americanas. Castany Prado relata que, durante el siglo XVI, Erasmo de Rotterdam tendría presentes a los cínicos como modelo a seguir por su sencillez e independencia casi divinas, por su intención cínica de restaurar lo natural, así como por su crítica hacia el ritualismo religioso, el espiritualismo antiintelectualista y el proyecto de reducción al mínimo del núcleo doctrinal (2015: 228). Este pensamiento erasmista sería leído y retomado directamente por las órdenes religiosas, principalmente los dominicanos y franciscanos, quienes darían continuidad a cierta relación con el pensamiento cínico en América. Daniel Kinney sostiene que ambas hermandades admiraban abiertamente el ascetismo cínico y consideraban un ejemplo de conducta el desapego de las costumbres seculares. Como ejemplo, encontramos que, entre las órdenes mendicantes, los dominicos se llamaban a sí mismos *Domini canes* («los perros del Señor»). Por su parte, los predicadores franciscanos eran llamados por San Francisco «los bufones de Dios» por la imprudencia de sus sermones y piezas teatrales en los atrios y plazas al estilo de los espectáculos callejeros de Antístenes, Diógenes o Crates (en Branham, 2000: 401).

La orden franciscana no sólo se caracterizó por sus prácticas heterodoxas. Se trata de una orden fundamental no sólo en la conquista espiritual del Nuevo Mundo, “sino también en la configuración del mito del buen salvaje” (Castany Prado, 2015: 226). Recordemos que los cínicos atenienses, principalmente Diógenes, tenían una tendencia a comparar su conducta con la de los animales, haciendo del perro su emblema. No se trata de perro domesticado sino del perro salvaje que, según el mito, arrebató impertinentemente un trozo de carne ofrecido por los cínicos a Hércules durante un sacrificio. El oráculo aconsejó erigir un templo en el lugar (el Cinosargo) para

celebrar al perro y su rapiña simbólica (Onfray, 2002: 37). El cínico, hombre/perro salvaje, estaría consciente y dispuesto a llevar una vida de supervivencia, libertad e insolencia en el escenario urbano. Esta idea, que influenciaría el ascetismo cristiano, sería retomada por Erasmo para formular la noción del *buen salvaje* en sus primeros escritos. En *Elogio de la locura* leemos:

[los hombres] que están más lejos de la felicidad son aquellos que cultivan el saber, mostrándose entonces doblemente necios ya que, a pesar de haber nacido hombres, olvídense de su condición, pretendiendo emular a los dioses inmortales y, a ejemplo de los titanes, declaran la guerra a la Naturaleza valiéndose de los ardides de la ciencia, así los menos desdichados son aquellos que más se aproximan a los instintos de los brutos [...] ¿Hay alguien más feliz que esos hombres a quienes las gentes llaman estultos, imbeciles y tontos, hombres que son a mi entender hermosísimos? (1976: 146).

Los planteamientos erasmistas serían leídos directamente por evangelizadores como Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Fernán Pérez de Oliva, quienes plasmarían en sus crónicas el contraste entre la franqueza del indio y la codicia del conquistador. Por ejemplo, en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en 1552, Bartolomé de las Casas describe a los pobladores de las tierras conquistadas como simples, sin maldades, inocentes, de vivos entendimientos, y como “gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas” (2011: 13). La frugalidad de los pobladores americanos causaría admiración por parte de algunos religiosos quienes recordaban la subversión cínica hacia todas las convenciones como el aspecto mundano (cabello largo, maxtlatl y morral), el desconocimiento sobre asuntos importantes, la franqueza y el rechazo a la civilización, vista como una imposición de un estilo de vida que se distancia de lo natural. Asimismo, Castany Prado propone que los cronistas adoptarían la doctrina de la *docta*

ignorancia de Nicolás de Cusa (s. XIV) para argumentar la ignorancia sabia de los indígenas. Desde esta perspectiva, el desconocimiento de ciertos aspectos religiosos europeos será entendido como una ventaja frente al intelectualismo y dogmatismo civilizado en la vía hacia la felicidad y la salvación, anécdota que recuerda a Antístenes, el cínico, proponiendo provocativamente a Ciro, rey persa y bárbaro desde la perspectiva griega, como modelo de virtud (2015: 237).

Con todo, también se escribieron crónicas que dejaban entrever el desprecio hacia la impronta del cinismo en las formas de vida humana, como es el caso de los textos redactados por Francisco López de Gómara, quien nunca pisó territorio americano, por lo que es de suponer que su narración se apega más a un mito del buen salvaje que a la realidad:

Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen de Adán. Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así (López de Gómara, 1979: 7).

O bien, en la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, en la que leemos:

destos indios su principal intento (e lo que ellos siempre habían hecho antes que los cristianos acá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales (Fernández de Oviedo y Valdés, 1853: 103).

Si bien el cristianismo más ortodoxo se distanciaba de las prácticas insolentes e inmorales del cinismo, había otras corrientes

influenciadas por el humanismo que sentían admiración por la aparente ausencia de convenciones sociales que los acercaba a una vida apegada a la naturalidad de los animales, idea fundada en un principio de teriofilia. Sin embargo, esa admiración no llegó más lejos pues contravenía las ideas de progreso y civilización. Así, las órdenes religiosas llevaron a cabo la misión de educar y evangelizar al «buen salvaje». El corte del modelo educativo franciscano estaría basado en el sistema feudal (educar para ser gobernante o gobernado), por lo que su labor no resultaría del todo fácil pues pronto descubrirían que, además de «bondad», algunos indígenas mostrarían resistencia, evidenciando ese otro rasgo cínico: el de la —también natural— rebeldía. Pedro de Gante escribió:

Empero, la gente común estaban como animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina ni al sermón, sino que huían desto como el demonio de la cruz, y estuvimos más de tres años en esto, que nunca, como tengo dicho, los pudimos atraer, sino que huían como salvajes de los frailes, y mucho más de los españoles (en García Icazalceta, 1941: 214).

Además de cristianizar, los frailes misioneros tenían como objetivo «humanizar» y enseñar a vivir a las poblaciones conquistadas bajo las normas de las «buenas costumbres». En su *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta sostuvo que “es necesario enseñarlos [a los indios] a ser hombres y después cristianos” (1962: 320). Por lo que, una vez sometidos al sistema político colonial, los indígenas debían conducirse bajo nuevos códigos civiles, éticos y morales. Muy pronto los franciscanos se darían cuenta del trauma que representaba la pérdida o transformación de los sistemas religiosos, políticos y culturales nativos, y de las consecuencias que ello tendría en algunas comunidades e individuos: la inevitable condena a una supervivencia marginal dentro del nuevo sistema.

La figura del indígena (auto)marginado aparece, ya convertido en mestizo, en las crónicas europeas y norteamericanas del siglo XVIII y XIX, en las que se les alude con distintos calificativos: *zaragates*, *guachinangos*, *zánganos*, *ínfima plebe*, *chusma*, *peladaje* o simplemente *léperos*.¹ Ana María Prieto Hernández, en su interesante estudio *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*, afirma que la sociedad virreinal hereda del sistema de castas una estructura social excluyente y una cultura fundamentalmente segregacionista (2001: 19). En ese contexto se observa un sector de la población urbana carente de identidad étnica tradicional que asume el universo lingüístico y simbólico de la cultura dominante pero, al mismo tiempo, por su situación de pobreza y exclusión, la rechazan. Lo lépero, afirma Prieto Hernández, será relacionado con lo «sucio», «lo impuro», «lo indecente» y «lo impropio» frente a lo «noble», «virtuoso», «superior» y «deseable» de la élite (2001, 20). A partir de una clara consciencia de clase, el lépero se libera de las exigencias culturales no sólo por no poder acceder a ellas sino por un tipo de resistencia que, al igual que el cinismo, se torna política. Este grupo social desarrolla estrategias subversivas que lleva a cabo de manera insolente para confrontar a la autoridad, por ejemplo: la creación de un argot lingüístico que daría paso al caló o caliche de la Ciudad de México y que confronta a la ciudad letrada; su comportamiento desvergonzado, su relajamiento moral, especialmente en cuestiones sexuales realizando prácticas como el onanismo público al estilo de Diógenes;

1 El lépero fue un concepto acuñado por los cronistas europeos del siglo XVIII para definir al individuo marginado de las urbes novohispanas. Su comportamiento distaba de los gustos refinados de la élite social, formada por los españoles y sus descendientes. Guillermo Shéridan afirma que en el Diccionario de Mexicanismos la palabra lépero es definida como “soez, ordinario, poco decente”. En el Diccionario ideológico se define así: “Dícese de la ínfima plebe de la Ciudad de México”, mientras que en el Diccionario de americanismos de Marcos Morínigo se describe como “individuo ordinario de clase social ínfima; canalla, desvergonzado; es término injurioso”. A pesar de su contigüidad con el vocablo lepra —y del sentido de marginalización social que con ello adquiriría— no hay evidencias que demuestren el parentesco entre ambas palabras (Shéridan, 2009).

y su autoexclusión del sistema económico por medio de la actividad ilegal² o la no inserción en el sistema económico para dedicarse al ocio, al juego, al alcoholismo, a la vagancia o a la mendicidad. Los viajeros del siglo XVIII y XIX compararon en sus crónicas al lépero con el *lazzarone*³ napolitano. Por ejemplo, Ernest Vigneaux apunta:

El lépero de México, también llamado *zaraagate* o *guachinango*, tiene sobre sus congéneres de la República la misma superioridad que el *lazzarone* de Nápoles, al que tanto se parece, sobre sus semejantes. Les gana la partida. Es más malicioso, más sutil, más audaz, más desvergonzado, más burlón, más ingenioso [...]. Tiene al servicio de su carácter irónico un repertorio de palabras tan rico y tan salado como el de *gamin* de París pero más atrevido (en Prieto Hernández, 2001: 45).

Por su parte, Luis de Bellemare lo define como uno de los tipos más originales de la sociedad mexicana por ser valiente, pacífico y violento, pero a la vez, incrédulo y fanático, ladrón por instinto y cuya vida es una larga serie de altercados con la justicia (en Prieto Hernández, 2001: 47). De este modo, si comparamos la sustancialidad del cínico con la accidentalidad del lépero mexicano, esta figura se convierte en un sujeto que se resiste a la colonización y civilización del individuo en territorio americano, dando muestras de cinismo a través de la conducta, el lenguaje y el pensamiento insubordinado.

La Guerra de Independencia no borraría las diferencias sociales heredadas del sistema de castas y la organización social colonial y virreinal; por el contrario, las consolidaría. En plena lucha

2 Esto nos remite a la anécdota de las monedas falsificadas por Diógenes (en Laercio, 2007: 288), con la cual identificamos uno de los primeros actos de inversión de valores de los cínicos.

3 Entre los siglos XVI y XIX, la palabra *lazzarone* fue utilizada en Nápoles, en un principio, para referirse despectivamente a los leprosos internados en el albergue «Santo Lazzaro». En poco tiempo, el uso del vocablo se extendió popularmente para llamar así también a los pobres (por la semejanza de las ropas de los leprosos con los pobres). El término *lazzarone* tenía, además, una connotación que aludía al crimen y a la pereza de dichos sujetos (Cossovich, 1977: 453-454).

independentista, es publicado *El periquillo sarniento* (1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi, novela fundacional de las letras mexicanas que inauguraría el género novelístico nacional con un sello de cinismo por medio de la crítica social hacia el barroco colonial en crisis y el pensamiento ilustrado. Esta novela, considerada como heredera de la novela picaresca española, la cual ha sido ampliamente estudiada desde el enfoque de la filosofía cínica,⁴ retrata al sujeto urbano que se enfrenta a las contradicciones del proyecto de ciudad colonial y se resiste, en un principio, a seguir sus normas, exponiendo con humor las irregularidades de las leyes que no se aplican por igual a una sociedad profundamente dividida en clases sociales. Aquí, se presentan por primera vez en la literatura los usos heterodoxos del lenguaje popular capitalino, el cual es considerado como uno de los emblemas identitarios de la cultura popular y símbolo de resistencia frente a las fuerzas hegemónicas de la ciudad letrada. De este modo, es posible identificar rasgos de cinismo en *El periquillo sarniento*, la cual se ubica en la dimensión del sector popular urbano, característica compartida con las manifestaciones cínicas, las cuales han sido definidas por Sloterdijk como “la más temprana acuñación de la inteligencia desclasada y plebeya” (2003: 38). Poco tiempo después, se inauguraría la novela costumbrista mexicana y autores como José Tomás de Cuellar (Facundo), Niceto de Zamacois y Ángel de Campo Valle (Micrós o Tic Tac) retratarían desde distintas perspectivas la presencia de los léperos en la sociedad. Con ello, las manifestaciones cínicas de los temperamentos subversivos en el contexto mexicano llegarían a formar parte ya no sólo de la cultura popular sino de la producción surgida desde el campo cultural.

Posteriormente, la ensayística mexicana del siglo veinte, representada principalmente por Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Agustín Yáñez, Emilio Uranga, Octavio Paz, Carlos Monsiváis y Roger Bartra, tuvo un marcado interés por encontrar y definir la esencia de *el mexicano*. Estos escritores vislumbraron un carácter popular sustancialmente subversivo. Específicamente, Emilio Uranga, en *Análisis del*

4 Estudios realizados principalmente a la obra de Miguel de Cervantes y Francisco de Quevedo.

ser mexicano (1949), recurre a la noción de cinismo para describir uno de los perfiles nacionales que, en virtud de su peculiar estilo de vida y proyecto existencial, se diferencia del grueso de la sociedad mexicana, moldeada por el referente europeo. A partir de una observación de Agustín Yáñez, Uranga advierte que en el relato histórico mexicano se encuentra una dualidad discursiva entre *pelados* y *decentes*, la cual es fácilmente reconocible en la narrativa nacional hasta nuestros días. El pelado mexicano, arquetipo de la marginalidad que tiene su antecedente en la figura del lépero, es un tropo del imaginario colectivo que ha penetrado en los discursos mediáticos y artísticos como un personaje urbano, y que fue descrito por Yáñez como “el mexicano del siglo veinte en su estado natural” (en Bartra, 2005: 165), mientras que para Ramos el pelado es el individuo que pertenece a una fauna social ínfima y representa el residuo humano de la gran ciudad (2001: 54). El pelado ostenta ciertos impulsos que los otros, es decir, los decentes, querrían disimular. Las explosiones verbales groseras y agresivas del pelado simbolizan la afirmación de sí mismo, pues pone su alma al descubierto sin máscaras. Ramos, quien realiza una lectura más psicológica que filosófica del pelado mexicano, describe su conducta como arrojada (es decir, doblemente abyecta) y determina que el tipo social del pelado responde a un sentimiento de inferioridad histórica y económica (2001: 52). Para responder a esto, Uranga afirma que la conducta del pelado se basa en una inversión de valores que no está vinculada con la impotencia del rencor sino con la fuerza y la virtud: fuerza que le viene del instinto de sobrevivencia frente a la circunstancia de marginalidad. Por ello, el cinismo sería una categoría más inmediata para definir al pelado pues éste no solo niega los valores considerados como superiores, y que a su vez le fueron negados, sino que reivindica y actúa con los valores socialmente considerados como inferiores, articulando un poder popular (el poder de abajo) para confrontar al poder de arriba. Es en esta subversión donde se encuentra el carácter cínico del perfil del pelado mexicano. En Uranga leemos:

La desvalorización es sólo una actitud crítica y escéptica que lleva a la desilusión, al desapego, a la renuncia. El cinismo es la aceptación consciente de una inversión de valores. El cínico

alardea de plebeyo, es un pelado. Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad, la cual es una rebelión sumisa. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores superiores con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza. En el cinismo se afirma con desenfado el afán de poner el mundo al revés, porfía que según Hegel caracteriza a la filosofía. Es en puridad faena filosófica. Es duro, grosero y brutal. [...] Su opositor: la hipocresía. La hipocresía es discreción, maneras finas, trato de disimulo y de verdadero ocultamiento de las verdaderas intenciones [...]. El pelado convive con el decente en el interior de todo mexicano y de su incesante lucha surge la figura concreta de su carácter, de este modo, el cínico vive la insuficiencia de la manera más auténtica posible (1952: 58-60).

De acuerdo con lo anterior, se comprende que para Uranga el cinismo crítico mexicano es circunstancial, pues emerge de una dinámica social de dominación colonial y neocolonial, y se fundamenta en la lucha de clases. Se trata de una actitud alternativa a la obediencia frente a la depreciación del sujeto, así como de un tributo a la vida y a la libertad, que se expresan bajo los principios de la *parresia* y la *anaideia*, propias de cinismo.

A la par de la narrativa ensayística, los espectáculos y los medios de comunicación masiva contribuyeron a la construcción de las identidades nacionales, replicando los modelos de conducta que se fueron esculpiendo durante los siglos precedentes. Ante la exclusión y la falta de identificación con los proyectos dictados por la modernidad, el temperamento cínico mexicano se manifestó con mayor insistencia y fue adoptado como parte del catálogo de *chiclés* culturales propiamente mexicanos. El perfil del *pelado* que hemos mencionado antes se convirtió en una figura emblemática de los espectáculos, primero de carpa y luego de radio, cine y televisión. Una de las primeras figuras que podemos identificar es al comediante Leopoldo Beristáin quien, a través de sus monólogos presentados en teatros de

carpa, exponía desde la voz de los marginados las inconsistencias de las leyes y de la clase gobernante por medio de un lenguaje popular que representa el código de un grupo en resistencia. Veamos como ejemplo un fragmento de su monólogo «El pulque» presentado a principios del siglo XX:

[El pulquito] este no entra en los salones ni tampoco en las cantinas, por eso nos avasallan y hasta le apresta a los ricos, pero bien que nos explotan y con eso se hacen ricos. Pos que dijeron un día que el hígado nos picaba, que nos paraba el cerebro, que por eso había tanta matazón [...]. O cierran las pulquerías tempranito, a las cuatro, y suban contribuciones, y pongan hartos obstáculos a esa bebida malsana. Pero un día descubrieron los científicos maloras vivir a costa del pueblo y formaron antros pulqueros y entonces no había traición, ya no maloreaba el hígado, y que era muy sustancioso, y la savia de la vida, que cierran hasta las nueve, que pusieran luz eléctrica, piano, patio, subibaja, y hasta su cuarto y petate. ¡Claro, como todo era para ellos! [...]. Cuando un rico tiene sed, toma su champaña y sidra, y si se le pasa la mano dice que está alegrito y le pega a su mujer y falta a la policía y hasta en medio de la calle comete sus infraiciones, y si lo ve el tecolote nomás le cuadra el garrote y le dice el sinvergüenza: «Buenas noches, jefecito. Qué alegre va su merced. ¿No me da pa' mi aguardiente?». En cambio un probe pelado que tiene sus penas grandes [...], ese es borracho, malora, pérpera, mula, hui-taro, hijo de la china hilaria.⁵

Gracias al festejo de la mala palabra, de la crítica política y de la conducta festiva, los códigos normativos quedaban olvidados momentáneamente en los espacios reservados para el festejo popular, tal y como sucedía en la Atenas del siglo IV a. de C. cuando Diógenes de Sinope se presentaban en los márgenes de la ciudad, en tabernas

5 Grabación con fecha desconocida, recuperada de la *Colección Strachwitz Frontera de grabaciones mexicanas y mexico-americanas*, UCLA Library, disponible en <http://frontera.library.ucla.edu/es/recordings/el-pulque-o>.

e incluso en la plaza pública para realizar los primeros *happenings* documentados en la historia de Occidente con los que el filósofo cínico se distanciaba de las convenciones culturales y políticas impuestas desde arriba y exhibía los defectos de la ciudad.

Desde sus orígenes, el cinismo mantiene una estrecha relación con la división de clases sociales. El cinismo clásico está emparentado con conceptos como ascetismo, marginalidad y exclusión. Michel Foucault afirma que la pobreza del filósofo cínico es concreta. No se trata de una indiferencia a la fortuna ni de la aceptación de una situación dada. La pobreza cínica es una reivindicación de la pobreza misma al encontrar valores negativos en la riqueza, como la explotación del otro y la hipocresía moral (2010: 271), aspectos observables en el fragmento del monólogo de Leopoldo Beristáin. El performance de la pobreza cínica, afirma Foucault, es una operación que hace visible la pobreza, es decir, el cínico se muestra orgulloso de su pobreza y no solo la vive, sino que la representa, pues es símbolo de coraje, resistencia y tenacidad. La valorización de aspectos relacionados con la pobreza, tales como la suciedad, la fealdad y la miseria hirsuta, tiene su base en el cinismo antiguo. Dichos aspectos contrastan con los valores de opulencia, belleza y armonía aplicados al cuerpo humano, al gesto, a las actitudes, al gusto y al entorno. Esta inversión de valores por parte de los cínicos tuvo como objetivo la provocación escandalosa e introdujo otros valores éticos y estéticos en la filosofía (Foucault, 2010: 272). En el caso del contexto mexicano, y tomando como ejemplo la figura del pelado, la pobreza se reivindica principalmente a través del lenguaje y las costumbres. Por su parte, Brecht-Branham sostiene que “la severísima crítica de los cínicos ataca a los ricos, los zánganos de la sociedad. Protegidos por la constitución civil y sus instituciones, adquieren e incrementan su patrimonio explotando el trabajo ajeno” (2000: 437). El cinismo crítico arremete principalmente contra la injusticia y la hipocresía (el cinismo de arriba), y es propenso a proponer, según Brecht-Branham, ideales radicales y revolucionarios. Posiblemente esta sea una razón por la cual estas figuras provocativas e insolentes han sido absorbidas y atenuadas por los medios de comunicación para ser tratadas con humor, ofrecerles un espacio y capitalizar su expresión.

Ahora bien, además de identificar la impronta del temperamento cínico en la cultura popular mexicana, es posible rastrear esta misma en la producción artística del país. Aquí me gustaría indagar de manera superficial en la literatura nacional para proponer una lectura alternativa de determinados textos y movimientos artísticos y literarios. Por un lado, y para hablar de la forma, García Gual afirma que la huella del cinismo en la tradición literaria occidental es enorme. Se detecta en textos bajo la forma de sátira,⁶ parodia, textos híbridos y aquellos que adoptan formas populares como la anécdota, la fábula y la diatriba (2002: 80). Por otro lado, y para hablar del contenido, Josefina Ludmer observa que en la historia de la literatura existe una serie de textos «no leídos», es decir, excluidos por las tendencias culturales y de los cánones, muchos de los cuales pertenecen a la tradición cínica. Se trata de textos y autores que “siempre están en segundo plano, siempre son olvidados o quedan enterrados por la historia” pues el cinismo es una tradición que desestructura y se ríe de las cosas importantes (Ludmer, en Dalmaroni, 2000: 12). En el campo literario mexicano, la aparición de las voces cínicas representa la búsqueda de una emancipación política del dominio cultural originado en la época colonial. La extensión de ese poder hegemónico hizo de la literatura una práctica de élite e impuso una lengua unitaria, homogénea, culta y, por lo tanto, inaccesible. Así, la irrupción de voces que subvierten el lenguaje, las formas y los temas, conciben la escritura como un camino hacia la búsqueda y expresión del individuo, suscitando la inestabilidad de los parámetros valorativos de los cánones.

Siguiendo la línea picaresca de *El periquillo sarniento*, José Rubén Romero publica en 1938 *La inútil vida de Pito Pérez*, novela que

6 La sátira menipea, género adjudicado a Menipo de Gadara en los siglos III y IV a. de C., primer escritor identificado como cínico, se emancipa de los valores antes impuestos a la literatura de la época y se presenta como una exploración del lenguaje y de la escritura. La menipea, afirma Julia Kristeva, tiende al escándalo y a lo excéntrico del lenguaje. “La palabra «fuera de lugar» por su franqueza cínica, por su profanación de lo sagrado, por su ataque a la ética, es característica de la menipea” (Kristeva, 1981: 215).

durante un par de décadas posteriores a su publicación sería considerada como representante de la cultura y psicología nacional, pero más tarde fue sepultada por el boom latinoamericano. A esta novela podría dársele una lectura desde el enfoque cínico pues retrata la figura de un personaje urbano inadaptado que realiza una melancólica crítica social desde la voz del sujeto inadaptado y marginal, articulando un discurso lingüístico heterodoxo. En el relato, Pito Pérez dialoga con un poeta, lo que alude a la confrontación entre «el loco» y el artista representante de la modernidad.

Precisamente, durante esta época, encontramos los movimientos de poesía moderna y vanguardista. En el contexto de convulsiones (post)revolucionarias que definirían el rumbo de un país cuyo proyecto político no alcanzaba a satisfacer a todos sus ciudadanos, aparecen el movimiento de vanguardia artística y literaria que revolucionarían también el campo del arte. Según Peter Bürger, la vanguardia surge como una instancia autocrítica de la institución del arte en su totalidad construida por la sociedad burguesa (1974: 60). La vanguardia fue importada a México desde Europa bajo un contexto distinto: Europa reflexionaba con espíritu libertario y anarquista los estragos de la primera Guerra Mundial, mientras que México buscaba construir e institucionalizar una literatura adecuada para la nación recién inaugurada (Sánchez Prado, 2009: 53). Por ello, las manifestaciones con carácter cínico en el México modernista las encontramos más bien en los movimientos antimodernistas que buscan romper con los principios del vanguardismo sin dejar de pertenecer a él. Basta pensar en el grupo de antiintelectualistas *Los Contemporáneos*. Estos escritores exploran la reconciliación de categorías culturales tradicionalmente excluyentes, como lo son lo popular frente a lo urbano (Jaime Torres Bodet), la sexualidad frente a la religión (Ramón López Velarde) y el nacionalismo frente a la universalidad (Alfonso Reyes), lo que nos recuerda la mirada cínica hacia la vida natural y las pulsiones del ser, así como el carácter cosmopolita del cinismo: Diógenes, ciudadano del mundo. De esta época, llama la atención el soneto «Tuércele el cuello al cisne» (1915) de Enrique González Martínez, en el cual leemos:

Tuércelo el cuello al cisne de engañoso plumaje
que da su nota blanca al azul de la fuente;
él pasea su gracia no más, pero no siente
el alma de las cosas ni la voz del paisaje.

Huye de toda forma y de todo lenguaje
que no vayan acordes con el ritmo latente
de la vida profunda... y adora intensamente
la vida, y que la vida comprenda tu homenaje.

Mira al sapiente búho cómo tiende las alas
desde el Olimpo, deja el regazo de Palas
y posa en aquel árbol el vuelo taciturno...

Él no tiene la gracia del cisne, mas su inquieta
pupila, que se clava en la sombra, interpreta
el misterioso libro del silencio nocturno.

Ciertamente, este poema de González Martínez ofrece una lectura desde el cinismo crítico si lo pensamos como un reflejo de las preocupaciones modernistas por los aspectos oscuros del lenguaje literario y de las políticas sociales y culturales. Con un tono inflamado, «Tuércele el cuello al cisne» expresa firmemente desconfianza hacia la máscara de las formas y, al igual que el pensamiento cínico, propone una búsqueda de la vida «verdadera». El grupo de *Los Contemporáneos* trata, sobre todo, de rechazar por medio de la subversión estética las normas convencionales que hasta entonces dirigían el curso de las letras. De este modo, se destacan por rebelarse contra las exigencias métricas tradicionales, explorando el prosismo y el verso libre; se distancian de la belleza como objeto poético, anteponiendo el feísmo y el prosaísmo como temas y formas principales; y se enlazan directamente con los surrealistas al tratar temas como la exaltación del sexo y la psique (los sueños); y la desautomatización de las relaciones directas del lenguaje por medio de las metáforas ilógicas (Reverte, 1986: 266-270).

Sin duda, Juan Rulfo marcaría un antes y un después en la narrativa mexicana. Sus textos no escapan de la huella del cinismo, la cual se inserta de manera orgánica al plasmar el temperamento del mexicano en el contexto rural. Pedro García Caro observa que, en «Luvina», Rulfo traza una teoría política cínica frente a la realidad postrevolucionaria (2017: 93). En el cuento, se describe Luvina como un pueblo triste, acaso melancólico,⁷ sin Dios y sin amo. Se relata también el encuentro entre un joven maestro recién llegado al pueblo de Luvina y los campesinos que habitan el lugar, el cual se interpreta como la confrontación entre el sujeto que ha sido influenciado por el cinismo ilustrado⁸ y aquellos que profesan el cinismo crítico. Hostiles y escépticos de la legitimidad del gobierno y sus discursos, los campesinos demuestran una oposición mordaz, y por lo tanto cínica, hacia la autoridad:

— Un día traté de convencerlos de que se fueran a otro lugar, donde la tierra fuera buena. «Vámonos de aquí —les dije—. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte. El gobierno nos ayudará».

7 La melancolía, según Sloterdijk, forma parte del temperamento cínico contemporáneo. El cínico de las ciudades modernas se posiciona como un caso límite de melancolía cuya elegante amargura matiza su actuación (2003: 40). Julia Kristeva describe el perfil melancólico como aquel relacionado con “una vida insufrible, cargada de penas cotidianas, de tragos amargos, de desconsuelo solitario, a veces abrasador, otras, incoloro o vacío. En suma, una existencia sin vigor aunque en ocasiones exaltada por el esfuerzo realizado para continuarla, dispuesta a naufragar a cada instante en la muerte. [...] En las fronteras de la vida y la muerte, a veces siento el orgullo de ser testigo del sin sentido del Ser, de revelar lo absurdo de los nexos y los seres” (Kristeva, 1991: 10).

8 Peter Sloterdijk se refiere al cinismo ilustrado como «la falsa conciencia» de quienes detentan el poder político para tratar de esconder las equivocaciones del sistema ideológico (ilustrado en sus orígenes) y evitar la crítica (2003: 41). Como podemos observar, el cinismo tiene dos acepciones casi contrarias. Por un lado, en su definición moderna, se trata de un estilo de vida autoconsciente que juega con los usos convenientes de la verdad y de la mentira. Por el otro lado, en su acepción original, el cinismo (o quinismo) es esa voluntad por desenmascarar provocativamente la mentira: un cinismo confronta al otro.

— Ellos me oyeron, sin parpadear, mirándome desde el fondo de sus ojos de los que sólo se asomaba una lucecita allá muy adentro.

— ¿Dices que el gobierno nos ayudará, profesor? ¿Tú no conoces al gobierno?

— Les dije que sí.

— También nosotros lo conocemos. Da esa casualidad. De lo que no sabemos nada es de la madre del gobierno.

— Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron. Fue la única vez que he visto reír a la gente de Luvina. Pelaron sus dientes molenques y me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre (Rulfo, 2005: 107-108).

En este diálogo central del cuento, el cual es referido como una anécdota, quedan expuestas las trazas del cinismo en el temperamento del sujeto marginalizado, el cual es consciente de su condición y realiza juegos de humor, ironía, insolencia e impropio que alcanzan implicaciones políticas.

Ahora bien, por otro lado, es a partir de los años setenta que observamos y nos volvemos sensibles hacia formas experimentales del arte que se tornan críticas y subversivas tanto en su forma como en su contenido, dejando entrever cada vez con mayor claridad la presencia del espíritu cínico de fin de siglo que tanto Foucault como Sloterdijk refieren a lo largo de sus ensayos sobre cinismo. Los límites de categorías como arte y estética se han extendido hasta los límites de lo abyecto, lo grotesco, lo obsceno y lo perverso pues, más que nunca, el arte ha establecido una relación directa con la realidad, por lo que esta no puede ser descrita de otra manera sino como monstruosa. De ahí que observemos una efervescencia de manifestaciones «anti» (anti-artísticas, anti-estéticas, anti-institucionales), basadas en el cuerpo (el surgimiento del performance), en las pulsiones y en lo abyecto y radical de la pobreza, la violencia y la sexualidad. Un caso paradigmático que merece la pena ser mencionado es el *Infrarrealismo*,

movimiento anti-poético en el que se ubica a Roberto Bolaño, a Mario Santiago Papasquiaro, y a otros jóvenes poetas. El Infrarrealismo nace como una poesía que se posiciona en los márgenes, o acaso a las afueras, del campo literario, identificando a Octavio Paz como el epígono del intelectualismo exquisito. No es casual, afirma Luis Felipe Fabre, que una de las figuras tutelares de los infrarrealistas haya sido Efraín Huerta, “un poeta emblemático de la izquierda mexicana que incorpora en su poesía elementos del habla y el humor popular” (en Papasquiaro, 2012: prólogo). Además de sus poemas de poca difusión, un rasgo que caracterizó a los infrarrealistas, al igual que los cínicos, fueron sus formas destructivas del lenguaje y sus acciones. Estos poetas, relata Fabre, fueron conocidos por sabotear talleres literarios y lecturas de poesía. Se trata de una pandilla de escritores incómodos y destabilizadores en un medio literario en el que lo primordial era guardar las formas (en Papasquiaro, 2012, prólogo).

Los años setenta trajeron al mundo y a México una renovación del arte en todos los sentidos; las más grandes victorias fueron la desinstitucionalización de las prácticas artísticas, la interdisciplinariedad y la comunión entre el ser, el cuerpo y el arte. Diversidad de seres, de cuerpos, diversidad en el arte. Asimismo, las corrientes literarias surgidas durante esta época en otras partes del mundo, y en las que se observa la huella del cinismo, como lo es el existencialismo francés,⁹ realismo sucio norteamericano y los géneros híbridos, influirían en el surgimiento de narrativas nacionales que retratan el ocaso de los discursos e instituciones que le daban sentido y estabilidad a la sociedad y al individuo. Con interrogantes no resueltas, aparecen las literaturas que mimetizan el estrato popular urbano, literaturas que indagan en el coloquialismo del lenguaje y en la hipersexualidad política, así como literaturas que retratan, a veces con ironía y otras con melancolía, la decadencia política, social y humana, por medio de la crítica, destrucción y resignificación de los códigos éticos y estéticos del arte y de la cultura.

9 Para un estudio profundo sobre la línea directa entre el existencialismo y el cinismo, véase *Antimanual de filosofía*, de Michel Onfray (2005), y *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, de José A. Martín García (2008).

Conclusión

Como hemos podido observar, el enfoque del cinismo crítico ofrece las bases para una lectura alternativa de temperamentos, fenómenos y producciones culturales que tienen características comunes: expresan una fricción con un sistema de valores dominante al que consideran decadente; confrontan los grandes discursos por medio de estrategias como el ataque, la (auto)destrucción y la provocación, entendiendo esta última no como mero escándalo sino como una búsqueda de la verdad; y exhiben la arbitrariedad de los dispositivos con los que son configuradas las categorías sociales del arte, del cuerpo y del sujeto, así como las convenciones que regulan los códigos éticos y estéticos del entorno natural. A partir de lo anterior, se reconoce bajo la lámpara de Diógenes una extensa producción de carácter cínico que, en el caso de México, se configura a partir del contexto de dominación y violencia con la que han sido impuestos los proyectos hegemónicos de nación. Sin duda, son muchos los aspectos que pueden ser estudiados acerca de la influencia del pensamiento cínico y su evolución en la producción cultural, artística y política de México. Sirva este ensayo como prueba de la posibilidad que genera esta perspectiva y como una reflexión para pensar desde el cinismo los temperamentos más radicales del sujeto mexicano expresados en el arte y en la política, así como los conflictos entre grupos que se disputan la verdad, la libertad y la democracia.

Referencias

- Acosta, J. de (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, R. (2005). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Debolsillo.
- Bracht, B., Goulet-Cazé, M. O. (Eds). (2000). *El movimiento cínico y su legado*. Barcelona: Seix Barral.
- Bürger, P. (1974). *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península.

- Casas, Bartolomé de las (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquía: Universidad de Antioquía/Instituto Cervantes.
- Castany Prado, B. (2012). “La influencia de la filosofía cínica en la literatura vanguardista hispanoamericana”. En *Cartaphilus*, 10, pp. 28-34.
- (2015). “Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje”, En *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, pp. 221-251.
- Cossovich, E. (1977). “I lazzaroni ed i gacchini”. En F. de Boucard (Ed.). *Usi e costumi di Napoli e contorni*. Milano: Longanesi.
- Dalmaroni, M. (2000). “Encuentro con Josefina Ludmer”. [En línea]. *Orbis Tertius*, 4 (7). Consultado el 13 de febrero de 2019 en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4453/pr.4453.pdf.
- Erasmus. (1976). *Elogio de la locura*. México: Aguilar.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1853). *Historia general y natural de las indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Caro, P. (2017). “«Luvina» y la teoría política de Juan Rulfo”. En *Revista Monteaquado*, Tercera Época, n. 22, pp. 89-95.
- García Gual, C. (2002). *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Icazalceta, J. (1941). *Nueva colección de documentos para la Historia de México. Códice franciscano s. XVI*. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- González Martínez, E. (2010). *Material de lectura*. México: UNAM.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica I*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- (1991). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Laercio, Diógenes. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- López de Gómara, F. (1979). *Historia general de las Indias / Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martín García, J. A. (Ed). (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*. Madrid: Edaf.
- Papasquiario, M. S. (2012). *Arte y basura. Una antología poética de Mario Santiago Papasquiario*. México: Editorial Almadía.

- Prieto Hernández, A. M. (2002). *Acerca de la penderciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México: Conaculta.
- Ramos, S. (2001). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- Reverte, C. (1986). “Los «contemporáneos»: Vanguardia poética mexicana”. En *Rilce: Revista de Filología Hispánica*, n. 2, vol. II, pp. 259-276.
- Reyes, D. de los (2011). “Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación”. En *Apuntes Filosóficos*, vol. 20, n. 38, pp. 149-180.
- Rulfo, J. (2005). *El llano en llamas*. México: Ed. RM.
- Sánchez Prado, I. M. (2009). *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*. Indiana: Purdue University Press.
- Sheridan, G. (2009). “Lépero”. En *Revista Letras Libres*. México. Consultado el 25 de diciembre de 2017 en <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/lepero>.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. México: Editorial Porrúa.