

Leyendo a Monsiváis



EL
ESTUDIO

Leyendo a Monsiváis



Linda Egan

Textos de Difusión Cultural
Serie El Estudio



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección de Literatura
México, 2013

Diseño de portada: Mario Roca
Fotografía de portada: © D.R. Barry Domínguez

Primera edición: Agosto 2013

D.R. © Linda Egan

D.R. © 2013, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Coordinación de Difusión Cultural / Dirección de Literatura
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
04510 México, D. F.

ISBN 978-607-02-4724-8
ISBN de la serie 968-36-3758-2

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales. Todos los derechos reservados.

Impreso y hecho en México

*Para Carlos Monsiváis, quien me enseñó a amar
la crónica y su devoción al pueblo mexicano*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en particular, a los colegas generosos que leyeron capítulos del manuscrito para asegurar la “honestidad” de mi lengua no materna. Mis más cálidas gracias a Sara Poot Herrera, Oswaldo Estrada, Michael Schuessler, Ana Peluffo, Leo Benucci y Viviane Mahieux. La agudeza de los ojos y los comentarios a la vez dulces y atinados me sirvieron magníficamente y les debo a todos sendos favores, cuando no limones Meyers, margaritas y pays. Por supuesto quedo para siempre agradecida con Rosa Beltrán y Víctor Cabrera por el cuidado meticuloso del manuscrito; gracias infinitas por el préstamo generoso de su talento profesional desde la Dirección de Literatura de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM. También reconozco que sin el apoyo de muchos amigos que saben lo que es luchar con notas al pie y *deadlines* para producir un libro me hundiría simplemente en ese mismo mar de *footnotes*. Gracias, mis amigos, muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

Carlos Monsiváis (1938-2010) se despidió de sus lectores entre una gran profusión de notas, análisis, memorias y entrevistas. El cortejo fúnebre que acompañó su salida de este mundo confirmó su importancia en la vida de la sociedad mexicana, y captó la atención de un amplio sector del mundo más allá de México. Quizá la reacción más generalizada durante días y semanas después del fallecimiento del cronista fue la incredulidad. El hombre que había estado ahí siempre *presente* —para reportar virtualmente todo aspecto de la vida mexicana: comprobando, midiendo, sopesando diversos aspectos culturales— a sus 72 años dejaba a todos los que lo conocían y leían con fervor, debido a una fibrosis pulmonar. Su amiga Elena Poniatowska resumió los diversos comentarios y la colectiva sensación de luto: “¿Qué haremos sin ti, Monsi?” De modo más o menos explícito, la conclusión fue general: Carlos Monsiváis había sido un escritor, intelectual, crítico y celebridad pública de un talento extraordinario y una lealtad ética que México no volvería a conocer.

Incluso en un momento tan sombrío como la muerte repentina de un personaje central en la historia de México, no pocos amigos, entrevistadores o simples seguidores del cronista mencionaron las muchas veces en que Monsiváis hacía

citas para luego dejarlos plantados o para llegar con varias horas de retraso. Leer este tipo de comentarios me hizo sonreír, pensando en las muchas ocasiones en que Monsiváis me obligó a descubrir nuevos sentidos de la frase “perder el tiempo”. Sólo que aquellas instancias llenas de inspiración y anécdotas personales, ahora se habían vuelto una ausencia permanente. En todas esas reuniones en que compartimos tantas lecturas y vivencias propias o ajenas, me di cuenta finalmente que Monsiváis tenía más de una vida que llevar con el cuerpo que se le había dado. ¿Cómo podía ser puntual si su extraordinario cerebro estaba siempre en todas partes, abordando diversas empresas de aprendizaje? Tenía toda la razón cuando dijo alguna vez: “Mi reino no es de este rumbo”. La cronista Guadalupe Loaeza entendía eso. Tal vez por esta razón lo recuerda en el eje mismo de cualquier tertulia: “*Monsi* siempre era el centro de las comidas... fosforecía por sus conocimientos, por su sentido del humor, por su memoria y por su capacidad para imitar” (en Héctor Villarreal 13).

No tenemos que enumerar todas las “vidas” intelectuales que obligaban a Monsiváis a llegar perennemente tarde. A lo largo de muchos años se le conoció principalmente como el conecedor número uno de la cultura popular en México, esa cultura de masas tan distinta de la “alta” cultura que desde luego también conocía al derecho y al revés. El cronista mantuvo una visión siempre positiva de estas culturas y sus practicantes: creía en las piedras fundacionales de la democracia, o de lo que más recientemente él llamaba la sociedad diversa y civil. La cultura está inexorablemente entrelazada con la política, y a Monsiváis se le asociaba —y siempre se le asociará— con la vida política de México y América Latina, sobre todo con las ideologías que afectaban el poder electoral y la relación entre el gobierno y la iglesia católica. Cuáquero en un México avasalladoramente católico, Monsiváis en particular dirigía la fuerza crítica de su intelecto contra la discriminación cultural, po-

lítica y económica que demasiados individuos practican contra los mexicanos no-católicos. Monsiváis comprendía que si la ley no significa nada, la sociedad no puede ser ni debe llamarse democrática; durante su carrera de más de 55 años, instruyó a todo México para que reconociera —y viviera de acuerdo con— esta única verdad.

En el campo estético, toda la literatura mexicana, latinoamericana y mundial caía bajo su lupa —sobre todo la poesía.¹ Monsiváis pasó décadas sin ser superado en la producción crónica, pero tenía la mente organizada de tal forma que sus pensamientos hacían piruetas líricas al salir de su fecunda imaginación. La obra entera de este insigne escritor mantiene un pie en el campo poético —se construye de la poesía y lo poético. Cuando estudiaba en la UNAM, lo llamaban El Poeta. Y aunque de joven eligió una carrera periodística, nunca hizo a un lado su afinidad por la poesía o por cualquier género afín: como el cine, y la música. Dudo que hubiera alguien en México que supiera más que Monsiváis sobre el cine, en particular sobre la Época de Oro. O sobre boleros, rancheras, corridos y otras formas de música popular. Por eso lo recuerdo cumpliendo 70 años, al lado de unos mariachis esplendorosos con sus blancos trajes de luces, cantando corridos y rancheras con alegre brío.

Monsiváis tuvo que tener una memoria deslumbrante para adaptar y desarrollar en México un tipo particular de nuevo periodismo. Como renovador principal del ensayo-crónica entre 1960 y 1970, Monsiváis estudió a fondo el nuevo periodismo estadounidense, en particular la versión practicada por

¹ Monsiváis comenta en su obra diversa una cantidad asombrosa de crítica literaria, publicada no solamente en periódicos y revistas de tipo noticioso sino en revistas académicas, las que se especializan en notas al pie (aunque Monsiváis jamás obstaculiza la lectura con aquellas notitas) y en libros —como los cuatro libros sobre la poesía y uno sobre la literatura del siglo XIX (*Las herencias ocultas*). Con agudeza y perspicacia, Monsiváis, exégeta de novela, cuento y, sobre todo, de poesía, nos ilumina el campo de las *belles lettres* mexicanas y latinoamericanas en general.

Tom Wolfe, para actualizar la crónica que Salvador Novo en su momento había comenzado a modernizar. Monsiváis no imitó a Wolfe ni a Jane Kramer ni a Norman Mailer ni a ninguno de los novo-periodistas que escribían para *The New Yorker* y a quienes admiraba. Notó su técnica —sobre todo lo que Tom Wolfe llamaba “reportaje a fondo” o de inmersión. De acuerdo con esta escuela, el reportaje personal obliga al periodista a estar donde suceden los acontecimientos, para estar siempre presente en el lugar de los hechos, para destacar determinados contextos culturales y políticos con el tono íntimo, autobiográfico o paródico que los “nuevos” reporteros se permitían.

Gracias a este proceso de auto-aprendizaje en el más contemporáneo de los estilos cronísticos, Monsiváis pudo analizar en conjunto la situación en México. En vista de que su contexto era radicalmente distinto al de sus colegas del Norte, el cronista también buscó un tono de voz diferente. Aun así, supo desde un principio que algunas de esas técnicas anti-solemnes le servirían para atacar al gobierno, a la historia, la sociedad e incluso la literatura de México. Así fue como en los años sesenta le nació la oportunidad de sacudir el *statu quo*. También otros lo hicieron a su manera. Su compañera cronista, Elena Poniatowska, comenzó a publicar un periodismo inimitable, y José Joaquín Blanco, Hermann Bellinghausen y otros aprovecharon la oportunidad para producir en conjunto la *nueva crónica mexicana*. Gracias a Monsiváis y a todos ellos, el año 1968 fue narrado de manera única e imprescindible.

Carlos Monsiváis siempre tendrá fama por su primer libro de crónicas, *Días de guardar*, publicado en 1970 y hecho de piezas de periodismo artístico cuyo discurso literario dialoga con el *New Journalism* norteamericano. Este libro paradigmático incluye una trilogía inmejorable sobre el Movimiento Estudiantil de 1968 (época turbulenta que apareció en muchos de sus escritos a lo largo de toda su carrera). Las tres crónicas canónicas figuran como la tríada más clásica de “historias” de

esos meses de parteaguas cuando un notable sector educado de la capital se despertó del ensueño que impone el autoritarismo para reconocer su propia capacidad de pensar y mandar —y dialogar con el gobierno. A pesar de haber sido golpeado brutalmente el 2 de octubre de 1968, el Movimiento seguía en pie y dispuesto a seguir su lucha. Numerosas veces durante las décadas subsiguientes, Monsiváis escribió, cada vez con mayor comprensión, compasión, rabia y sofisticación, sobre dicha propuesta “fallida” de inventar una democracia en un México demasiado corrupto. Todavía hoy sus palabras nos permiten ver que el activismo popular no había fracasado, que sólo había costado algún tiempo para fermentar.

En su segunda recopilación cronística, *Amor perdido* (1977), Monsiváis aborda cuestiones de modernización y democracia desde un ángulo metonímico, retratando de la forma más original a una serie de personajes inolvidables de la primera mitad del siglo xx mexicano, como Salvador Novo, Irma Serrano y Agustín Lara, hombres y mujeres paradigmáticos que encarnan los pasos tambaleantes de una sociedad que se encamina hacia una modernidad tardía, incierta y desigual.

En 1981, Monsiváis publica *Escenas de pudor y liviandad*, precisamente cuando la explosión demográfica y el crecimiento descontrolado de la capital han convertido la sociedad y la cultura en versiones ambulantes de una telenovela. Poco después, en su volumen *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza* (1987) el cronista describe, con un tono ya no tomwolfiano sino casi épico, el *coming-of-age* de un México que se ha tropezado con una voz propia y una incipiente conciencia democrática en el camino hacia un futuro que no es igual a su pasado. Y luego, en 1995, publica sus *Rituales del caos*, un conjunto de crónicas eclécticas como el propio México posmoderno, posnacionalista, posguadalupano, postodo —aunque todavía pobre y a merced de políticos corruptos armados de impunidad.

En 2000 Monsiváis produjo la única colección que se enfoca específicamente en toda la América Latina. La mayoría de los textos de la colección comentan asuntos mexicanos, pero el contexto es más amplio y la gran cantidad de material mexicano se ve bajo una luz panlatinoamericana. Este libro, *Aires de familia*, ganó el prestigioso Premio Anagrama para Ensayo de Barcelona.

La última colección de crónicas que Monsiváis reunió lleva el título sugerente de *Apocalipstick* (2009) y ofrece visiones de la Ciudad de México que critican la noción de modernidad —por lo menos tal como se manifiesta en México—, junto con un comentario paródico sobre el calentamiento global y el fin del mundo, los cuales van a tomar lugar mientras estemos de compras —claro que no podía faltar su comentario certero sobre el consumo. De ahí el título del libro: llegará el apocalipsis cuando estemos frente al mostrador de cosméticos en El Palacio de Hierro. En algunos momentos, lo vemos juzgar que México es un estado fallido; en otros, vislumbramos a héroes que posiblemente salven la situación. Como de costumbre, Monsiváis guarda un optimismo perennemente pesimista.

El tiempo, para no mudar de costumbre, sigue imprimiendo sus huellas sobre todo. Nos ha distanciado de los meses que Carlos Monsiváis pasó internado en el hospital. Hoy en día, una muerte a los 72 años se considera prematura. Y es que Monsi, el incansable cronista, todavía estaba lleno de libros y crónicas, de mucho qué decir y hacer, de todas esas vidas en las que debía clonarse, aunque siguiera llegando tarde a todas partes o dejara plantado a alguien en algún restaurante. Dos años después de su muerte, todavía me sorprendo de vez en cuando insistiendo que no puede ser, que Monsiváis realmente no ha abandonado el escenario de tantos crímenes culturales y humanos. Luego pienso en el gato dormido que Francisco Toledo esculpió como urna y en el Monsiváis amante de gatos durmiendo para siempre dentro de un gato inmortal, los

dos como memoria de una época pasada en el Museo del Estanquillo, fundado con su colección personal de artefactos de cultura popular.² No se me ocurre un mejor sitio para que descansen los restos del mayor *connoisseur* de la cultura de México, uno de sus coleccionistas más fieles y, en definitiva, uno de sus benefactores más generosos.

Su regalo más imperecedero es y seguirá siendo su incomparable periodismo lírico y satírico, ese estilo poético que tanto le sirvió para discutir la política del aborto, las tradiciones vivas del siglo XIX, la mentalidad moderna de Salvador Novo, la importancia de la educación laica o la ironía de los “pacificadores” armados de Chiapas. Monsiváis fue un poeta mal enmascarado, laureado y reconocido en todo México, un satirista lírico del alma patriota, un gran conocedor bilingüe de culturas norteamericanas y de la hibridez propia de la frontera entre México y los Estados Unidos. Cuesta creer que en un futuro cercano habrá alguien mejor indicado para instalar un espejo verbal ante sus compatriotas e invitarlos a cuidarse con más humanidad.

Para suerte nuestra, Carlos Monsiváis es tan inmortal como el gato-cama donde ahora sueña: sigue viviente y coleando en cada uno de los textos —crónicas, cuentos, o ensayos— que ha legado a sus lectores de hoy y mañana. Este libro se titula *Leyendo a Monsiváis* porque cada uno de sus capítulos repre-

² El Museo del Estanquillo, fundado por Carlos Monsiváis con el apoyo de destacadas figuras públicas, organizó su exhibición central alrededor de los más de 10 mil artefactos de cultura popular donados por Monsiváis. El edificio del museo es del siglo XIX —Monsi adoró el siglo del nacionalismo— y tiene un aspecto desenvuelto; el sitio antes era un negocio gubernamental de joyería, luego un banco y finalmente una discoteca. Su nombre —El Estanquillo— es puro Monsiváis: el Museo de la tiendita de la esquina. En toda su obra, se refiere a muchos lugares donde había comprado la mayoría de los objetos de su colección, sitios como La Lagunilla, La Ciudadela o el mercado del domingo llamado Jardín de Arte. Durante las ceremonias para honrar al difunto Monsiváis, sus restos fueron cremados y trasladados al Museo del Estanquillo.

senta una lectura de uno o más de sus escritos. Todos están unidos por mi forma personal de analizar el discurso camaleónico del cronista. Seguramente otros críticos leerán a Monsiváis de otra forma. Con este volumen, sin embargo, ofrezco un conjunto de mis lecturas a lo largo de 22 años de escudriñar con lupa cada una de las palabras impresas de Carlos Monsiváis, o por lo menos aquéllas que he podido conseguir en diversos archivos, periódicos, revistas, libros. Estos capítulos provienen de dos décadas de lectura y aprendizaje que dan cuenta crítica de sus recopilaciones de crónicas, muchas de las cuales aguardan futuras interpretaciones en ediciones de otros autores y antologías literarias.

Los ensayos que aquí presento apuntan a cierto perfil de Carlos Monsiváis. Mis lecturas giran en torno a la crónica por ser el género predilecto de Monsiváis, pero también abordo sus contados usos del género de la ficción. Desde una perspectiva más restringida, considero en algunos capítulos el aspecto estético de su obra. Dedico algunos capítulos al análisis de temas culturales y, finalmente, brindo cuatro lecturas sobre la sociedad mexicana, tal como Carlos Monsiváis la caracteriza.

OBRA CITADA

Villarreal, Héctor. "Monsiváis, la conciencia de México". *M Semanal*. 28 junio 2010: 10-21.

I. LA CRÓNICA: *SUI GENERIS*

1. EL “DESCRONICAMIENTO” DE LA REALIDAD: (EL MACHO MUNDO MIMÉTICO DE IGNACIO TREJO FUENTES)

En este capítulo quiero contestar una pregunta: ¿son crónicas los textos que Ignacio Trejo Fuentes ha publicado en una colección llamada *Crónicas romanas*? Iré acercándome por partes a una respuesta.

Tanto el cuento como la crónica actual de México han sufrido de la marginación en el mundo de las letras canónicas, el cuento en el siglo XIX y la crónica hasta las últimas décadas del XX. Alfredo Pavón observa que el cuento existía “como rémora despreciable o discreta integrada a creaciones mayores, como la novela, la crónica y aun la historia” (“Prólogo”, *Paquete IX*). Por su parte, Carlos Monsiváis, el hacedor y teórico más ejemplar de la crónica contemporánea en México, le pregunta a la comunidad académica en 1987: “¿Por qué el sitio tan marginal de la crónica en nuestra historia literaria? Ni el enorme prestigio de la poesía, ni la seducción omnipresente de la novela, son explicaciones suficientes del desdén casi absoluto por un género tan importante...” (“De la Santa Doctrina” 753).

A propósito de una posible explicación, señalo la dualidad evocada por Monsiváis, al instalar a la ficción y la poesía en un campo y el género-verdad de la crónica en otro. Éstos son los rasgos bifurcados que apuntan la índole esencialmente mestiza de la crónica. El género que Monsiváis defiende es una

forma “bastarda” que no sólo no intenta ocultar su mitad no ficticia sino que se ufana de ostentarla; sus vínculos con el periodismo forman parte de su razón de ser.

También son el pretexto por el que se la condena. Como observa Monsiváis, “¿Quién hace periodismo pudiendo escribir cuentos y novela?” (770) Sin embargo, quien desprecie la crónica cultiva una actitud psicológicamente sospechosa, porque la verdad es que los inquilinos de Los Altos Literarios disparan piedras a este género desde una casa de vidrio. Toda la literatura latinoamericana aloja una crónica en el desván.

Julio Ortega habla por muchos cuando problematiza la elección de textos que hizo para su conocida antología de cuentos latinoamericanos; señala el “desbasamiento genérico” del cuento, desestabilización formal que radica en su “extraordinaria capacidad de cifrar la trama compleja de la actualidad: el desplazamiento del sujeto en la sinrazón histórica” (XIII). Similarmente, mientras Carlos Monsiváis no teme poder distinguir entre crónica y cuento para componer dos distintas antologías,¹ no lo hace sin advertir que “no son precisas las fronteras entre cuento y crónica. Las tareas son semejantes: describir el pueblo, revelar caracteres y vitalidades ocultas o reprimidas, darle al habla las características de personaje máximo. Pero la semejanza no se agota en la aproximación testimonial. También, a semejanza del cuento, la crónica explora los estilos literarios que son aficiones de sector y clase” (“De la Santa Doctrina” (756-57).

Ahora bien, si históricamente la marginación de cuento y crónica se ha derivado en parte de la dificultad de ubicar a uno u otro género respecto no sólo a sí mismos, sino al lado de novela, ensayo y periodismo neto, más problemática aún es la ta-

¹ *A ustedes les consta: antología de la crónica en México* (1980, con 25 reimpressiones hasta 2003; corregida y ampliada en 2006), y *Lo fugitivo permanece: 21 cuentos mexicanos* (1989).

rea de señalar su especificidad en la era inclusionista de la posmodernidad. Una parte primordial del proyecto ideológico de los autores contemporáneos es, precisamente, arrasar las divisorias que tradicionalmente definían el “centro” canónico y arrastrar adentro todas las formas que languidecían en la periferia.

Para colmo neobarroco, los posmodernistas llevan a cabo su obra de subversión genérica dentro de un ámbito mágico-real, donde jamás ha habido mucho centro que destruir ni mucha periferia que incluir. Alejo Carpentier, Roberto González Echevarría, David William Foster, Jean Franco, Carlos Fuentes, Alberto Dallal y Mario Vargas Llosa figuran entre un gran coro crítico que comenta la “contaminación” histórica y actual de la literatura poética y ficticia por el mundo de la “realidad del dominio común”.² La llamada “novela” de la Revolución Mexicana las más de las veces deja al lector con la duda de si está ante un testimonio autobiográfico, una crónica, una novela, un cuento largo u otra forma más. Un ejemplo clásico se nos presenta con *El águila y la serpiente* de Martín Luis Guzmán. Este libro es realmente una colección de breves relatos de una serie de realidades de la Revolución Mexicana pero no deja de caminar como judío errante entre los campos consignados a novela, historia, crónica y cuento. En todas partes la obra es acogida y admirada por sus evidentes méritos, pero siempre la hacen entrar por la puerta de atrás y dirigirse a un rincón quieto donde no llamará mucha atención su presencia. Cuando la hacen pasar al terreno ficticio, dicen que es por sus evidentes dotes literarias.³

² Me refiero a Alejo Carpentier (“La novela latinoamericana”); Alberto Dallal (*Periodismo y literatura*); David William Foster (*Alternate Voices*); Jean Franco (“*The Nation as Imagined Community*”) y (“Cultura y crisis”); Carlos Fuentes (“Una literatura urgente”); Roberto González Echevarría (*Myth and Archive*) y Mario Vargas Llosa (“La verdad de las mentiras”).

³ Jean Franco, por ejemplo, advierte desde el principio de su estudio que no va a tratar el ensayo —ni menciona la crónica— porque no quiere apartarse de “cuestio-

El juicio que identifica ficción y literatura es común. Si un discurso fáctico demuestra un afán embellecedor, se afirma que el texto se ha trasladado por su cuenta —mejor dicho su cuento— al campo de la ficción o, al menos, a un limbo genérico del que la crítica huirá para no provocarse dolores de cabeza ontológicos (Scholes y Kellog 259). Es una postura sin muchas posibilidades de defenderse. Un discurso cronístico que se muestra altamente artístico no necesariamente rinde su identidad cultural, sencillamente adquiere valor literario. En lugar de pasar lateralmente a otro género, levita sobre su sitio y ensancha, desdoblándola, su alma. Al hablar de esta distinción teórica, tomo un paso más hacia el anunciado análisis de las *Crónicas romanas* de Trejo Fuentes.

HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA CRÓNICA EN MÉXICO

Al notar Alfredo Pavón que el cuento lleva años buscando “su configuración genuina y autosuficiente”(“Prólogo”, *Paquete IX*),

nes de estilo y forma, como si ni ensayo ni crónica los tuvieran. Sin embargo, llega el momento de considerar la literatura de la Revolución Mexicana y no es capaz de dejar fuera esta obra de Guzmán. Lo hace un poco subrepticamente, llamándola, provisionalmente, una especie de nueva novela picaresca con un punto de vista problemático (*Historia de la literatura hispanoamericana*). Mientras, Luis Leal ni parpadea: para él, *El águila y la serpiente* es novela. Véase también en *Paquete: Cuento* (93-117). En este volumen, David Huerta sí titubea: concluye que es un “libro difícilmente clasificable” (11). Ni Carlos Monsiváis se mantiene sobre tierra firme respecto a *El águila y la serpiente*, porque, en 1980, en una nota biográfica de su antología de crónicas, juzga que el texto representa la “suma de crónicas revolucionarias” (*A ustedes les consta* 352), pero después, en su antología de cuentos (*Lo fugitivo permanece* 17), se refiere a la misma obra como “el mejor libro de relatos del periodo [revolucionario], sean cuentos o crónicas”. Finalmente, menciono a Seymour Menton, quien en su antología de cuentos (*El cuento hispanoamericano* 242), y tras un evidente examen de conciencia, decide incluir un capítulo de *El águila y la serpiente*: el famoso “La fiesta de las balas” (227-41). Dice Menton que el relato es indudablemente cuento porque demuestra un alto dominio de la técnica narrativa.

implícitamente se refiere a una búsqueda corolaria para la especificidad cronística. Si el cuento “Se ha adecuado a las exigencias de su momento” (x), también lo ha hecho la crónica. Limitándome ahora al caso de México, señalo que la tradición de mezclar los hechos y la ficción no data desde la no tan verdadera historia de la conquista que nos dio Bernal Díaz, como a menudo se observa. En realidad, remonta a la doble vertiente de los cantares mesoamericanos y a las llamadas historias grecorromanas. Andando el tiempo, por el lado europeo, las fabulosas crónicas alfonsinas, así como los discursos serio-cómicos de la Edad Media cristiana, echaron sus ingredientes historiográficos, fantásticos y satíricos a la sopa genérica de una narrativa que Bajtín clasificaría de carnavalizada e hibridizada.⁴ Difícilmente se encontraría obra más festiva y dialógica, en el sentido bajtiniano, que la *Historia verdadera* de Bernal, ni fuente de inspiración y formación más idónea para el cuento tanto como para la crónica actual.⁵

Al entrar en la época de la Independencia, el nuevo género periodístico iba transformando a la crónica colonial, volviéndola más breve, ligándola a una realidad histórica más inmediata, ampliando su temática y reforzando la calidad crítica de su voz. Del llamado artículo de costumbres, inventado en México por Guillermo Prieto (McLean 130), se desprendían (al menos) cuatro géneros: el cuento, la crónica, el ensayo y la nota periodística. Nunca ha sido fácil distinguir entre ellos en México.

⁴ Acerca de la trayectoria histórica de la narrativa en occidente, véase, además de la obra ya citada de Scholes y Kellog, a Erich Auerbach, Mijaíl Bajtín, Miguel León Portilla, Marcelino Menéndez Pelayo, James T. Shotwell y George Ticknor.

⁵ Enrique Pupo-Walker sostiene que “es indudable que la crónica de Indias responde, primordialmente, a una vocación histórica y a propósitos muy concretos; pero no podríamos negar, al mismo tiempo, que amplios sectores de ese discurso fueron motivados por una pertinaz voluntad de creación”. Para Pupo-Walker aquellos sectores prefiguran, “con toda claridad, el relato costumbrista y en menor grado el cuento literario” (11, 9).

La fusión de realidad y ficción era particularmente estrecha durante el período modernista, época de sofocantes represiones políticas y sociales que inspiraban una alta ficcionalización de cualquier voz periodística que quisiera señalar graves problemas en el país. Con todo y su racismo afrancesado, Manuel Gutiérrez Nájera logra censurar, por ejemplo, mediante la sublimación estética de sus críticas, el abandono de niños. Poco después, las fantasías y los fusilamientos de la revolución prácticamente mataron cualquier distinción entre periodismo y literatura. Ya para cuando Lázaro Cárdenas seducía al lector de periódicos con historias sobre repartos de tierra y respeto a la Constitución, el vínculo entre hecho y ficción dentro de la prensa mexicana estaba sólidamente forjado. El lector del periódico estaba ya acostumbrado a recibir sus verdades históricas inmiscuidas artísticamente con indirectas y “por ejemplos” imaginativos. Si el discurso se presentaba como objetivo, el lector calculaba, sensatamente, que se trataba de una gacetilla comprada por algún político; si el discurso se leía como “mentira” ficticia, el lector tendía a creerlo.⁶

Este juego genérico se intensificaba cuando Salvador Novo se puso a demostrar, desde las páginas de un periódico, cómo los escritores de ficción podrían modernizar su creación siguiendo el ejemplo del cronista. El equívoco se remataba al retirarse en los años traumatizados del Movimiento Estudiantil, cuando un gobierno homicida y una prensa cómplice, de la noche a la mañana, transformaron en pigmento de la imaginación colectiva los ríos de sangre y los centenares de cadáveres

⁶ Sobre la corrupción de la prensa y el concomitante impulso a “ficcionalizar” el discurso periodístico, véanse, por ejemplo, a Alisky (28-50); Boymann; Monsiváis (*A ustedes les consta* 15-76) y Riding. Sobre la confusión crítica ante lo híbrido de la crónica y el cuento, véase a Christopher Domínguez Michael (68-69, 375); Jiménez, y Stabb. Sobre la contribución de la crónica periodística, especialmente la de Manuel Gutiérrez Nájera y de Salvador Novo, a la renovación de la literatura de imaginación en México, véase Monsiváis (“De la Santa Doctrina” 760-62).

en la Plaza de las Tres Culturas. Nadie se pone de acuerdo hoy si *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska es crónica o novela testimonial, pero no se duda de su calidad documental; se discute si la colección de textos llamada *Días de guardar* de Carlos Monsiváis representa “la novelización cronicada” (Ortega ix) o un “periodismo inspirado e inteligente (Duncan 31), pero todos confían en su base fáctica. Yo digo sencillamente que *Días de guardar*, al igual que las otras cinco colecciones de Monsiváis, llevan al género crónica a la cumbre de la literariedad que Martín Luis Guzmán consagró.⁷

Respecto a cuento, crónica y periodismo, entonces, estamos en México ante un fenómeno dual inevitable. Por una parte, se podría exagerar y decir que el periodismo mexicano es una vasta crónica de noticias ya previamente reportadas cuando llegan a manos de los lectores por la mañana. Dadas las estructuras político-sociales que últimamente se dramatizaron, por ejemplo en el Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional o la Tijuana de Colosio, la prensa, desde una perspectiva profundamente previsible, saca sus textos de los círculos de la frustración de los que habla Jean Franco (*Historia* 30). ¿Cómo no recurrir a la historia remota y a la perífrasis para contar ciertas verdades inmediatas? Arturo Venezuela, junto con otros analíticos de discursos teóricos en Latinoamérica, atribuye la escasez de textos realmente empíricos en el campo de las ciencias políticas a la dificultad de llevar a cabo investigaciones objetivas, dificultad proveniente de las amenazas de persecución que el estado burocrático-autoritario impo-

⁷ Además de su *Días de guardar* (1970), véase, de Monsiváis, *Amor perdido* (1977), *Escenas de pudor y liviandad* (1981), *Entrada libre* (1987), *Los rituales del caos* (1995) y *Apocalipstick* (2009).

En este estudio comprimo, necesariamente, los comentarios mucho más amplios que incluyo en el primer análisis monográfico de la obra de nuestro autor; véase *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico* (2001) y la versión en español (FCE 2004).

ne a los investigadores (78). Estos estudiosos demuestran que la opresión política y una economía permanentemente en crisis tienden a limitar la eficacia de informes en sociología, antropología, historia y en ciencias económicas y políticas. Sin embargo, los investigadores se empeñan por describir la realidad de su país. El resultado son escritos que, muchas veces, se parecen a una especie de “ensueño erudito” que mejor se calificaría de crónica científico-ideológica. Por los mismos motivos, los cuentistas y novelistas a menudo basan sus ficciones en hechos bien concretos, tomados directamente de la primera plana. Como miembros de una pequeña élite letrada, se sienten obligados a hablar por las masas calladas. Sobre este compromiso, Carlos Fuentes expresa un sentimiento generalizado:

Los escritores de hoy sólo podemos serlo en una forma impura, paródica, mítica y documental a la vez, en la que la ficción, al representarse, se convierte en la forma literaria más cercana a la verdad porque se libera de la pretensión de verdad y la más cercana a la realidad porque mina esa misma realidad con la burla ilusoria de un caballero que dice, “Créanme” y nadie le cree; “No me crean” y todos le creen.

(Fuentes, “Literatura urgente” 10)

UNA TEORÍA LITERARIA TAMBIÉN “CRONICADA”

En un análisis de 1988, Saúl Sosnowski critica duramente a los analíticos latinoamericanos de la literatura. Dice que no se arriesgan a romper terreno nuevo por miedo de violar las reglas informales impuestas por “el caciquismo académico” (166-67). Ignacio Trejo Fuentes ofrece una visión semejante, a base de una serie de entrevistas con escritores y críticos, a sabiendas de que los críticos generalmente son los escritores y de que sus quejas pueden inspirarse en el resentimiento. Trejo Fuentes dedica la mitad de un libro de teoría literaria a esta

crítica de la crítica; señala debilidades nacidas del número reducido de lectores, el problema profundo de la economía mexicana y la censura que surge tanto de las ideologías de determinados periódicos y revistas como de un grupo dominante en el campo cultural. El resultado, según sus entrevistados, es que la crítica se caracteriza por un “ridículo provincianismo que nos ahorca”; es que “no hay [crítica]: reseñas superficiales, y ya” (*Faros* 107). Trejo Fuentes concluye que la crítica literaria mexicana sufre del “terrorismo intelectual perverso [y] devastador”, del “sectarismo” y el “amiguismo”: con excepciones, dice, la crítica literaria mexicana es rudimentaria, nada seria, ineficaz y, en síntesis, poco profesional: inexistente. “Salvo casos excepcionales, su nivel es bajo, pobre, precario y deplorable” (107).

Desafortunadamente, esta feroz caracterización de la crítica mexicana no viene acompañada de una propuesta constructiva; incluso el propio discurso de Trejo Fuentes evidencia algunos de los mismos problemas que condena.⁸

En cambio, Alfredo Pavón ha ido insistiendo a lo largo de su proyecto crítico en la necesidad de desarrollar una teoriza-

⁸ El lector que conozca el campo del periodismo cultural y la crítica literaria que se publica en los medios comunicativos en México se dará cuenta, por ejemplo, de que un nombre bien prominente y respetado hace acto de ausencia notable en *Faros* y *sirenas*; mientras Trejo Fuentes se empeña por montar una lista nutrida de críticos “respetados” en México, jamás menciona el nombre de Carlos Monsiváis, autor de innumerables crónicas, ensayos y *best-sellers* sobre poesía, novela, cuento, crónica, periodismo, caricatura, fotografía, pintura, cine, teatro, y más. En cambio, va aglutinándose una verdadera diatriba contra la llamada “mafia”, a la que el dominio público hacía mucho había consignado a Monsiváis, junto con Carlos Fuentes y otros “grandes nombres” de las letras mexicanas. A los críticos que pertenecen a este grupo “siniestro”, Trejo Fuentes les culpa de ser “mercenarios” que practican “mezquindades” (*Faros* 132-33) y “crímenes literarios” (140). Aparte, existe la inconsistencia fundamental de un texto que ataca violentamente a los escritos críticos que aparecen en los periódicos mientras, al mismo tiempo, insiste que la tarea de la crítica literaria pertenece al campo periodístico (176). Véanse además otros dos libros de crítica por Ignacio Trejo Fuentes: *Segunda voz: ensayos sobre novela mexicana* y *De acá de este lado (Una aproximación a la novela chicana)*.

ción más objetiva de la literatura. Específicamente, pide una poética del cuento que pueda orientar la lectura y, tal vez, la propia escritura de las narraciones (“Prólogo, *Cuento contigo* x-xi). Generosa y tolerante, pero implacablemente, Pavón condena la “crítica” *ad hoc*. Él, como Carlos Monsiváis, Octavio Paz, Carlos Fuentes y Margo Glantz, entre otros, ve una tendencia en la crítica de escamotearse de las consideraciones estructurales de la narración para irse deslizando hacia una especie de evocación literaria. Pavón insta a la crítica a abandonar el comentario impresionista para identificar, sistemáticamente, “un modelo teórico capaz de permitir el análisis de la estructura y los contenidos del cuento... definiéndolo frente a otras variantes del género narrativo (“Por una definición” 7). Por esquivista que resulte tal definición, los críticos no deben darse por vencidos, insiste Pavón.

Coincido con él. Es más, sugiero que tal vez —¿quién sabe de qué manera?— una búsqueda para la especificidad de la crónica pueda ayudar. James Boon nos recuerda, en una reseña semiótica del discurso antropológico, que nos conocemos al reconocer a quienes no somos. Si “una ‘cultura’ puede materializarse sólo mediante la contradistinción respecto a otra cultura” (Boon ix), ¿no será igualmente cierto que un género literario se distingue por las características que *no* comparte con otro género vecino? Hasta el momento, la crítica se ha dedicado, desenfadada o desesperada, a señalar los elementos compartidos que muchas veces imposibilitan la distinción entre cuento y crónica. Algunos comentaristas se encogen de hombros y mascullan: ah, pues, y ¿qué importa? Otros, como Antonio Alatorre, experimentan un placer diabólico al burlarse de “los bizantinos [a quienes] se les ocurre temer que un contrincante tenga razón en cosas en que da exactamente lo mismo si no la tiene (38). Pero Vladimir Propp, para citar un ejemplo clásico, sugiere lo contrario. En su estudio estructuralista del cuento de hadas ruso, Propp demuestra cómo sacar las

funciones narrativas inmanentes de los textos y emplearlas para indicar la manera “correcta” de leer estos cuentos. El empeño científico de Propp puede verse en su turno como otra prueba inmanente, un ejemplo de lo que dice E.D. Hirsch, Jr. sobre el valor de reconocer la especificidad “intrínseca” de un texto. No es justo juzgar un escrito según las “intenciones narrativas” de otro género, dice Hirsch (89).

Y sin embargo, esto es lo que ocurrió en los años sesenta, por ejemplo, cuando la crónica del llamado “nuevo periodismo” estadounidense fue condenada igualmente por ser “mala ficción” o “periodismo incompetente”. Lo que hacía falta, en el caso del primo hermano norteamericano de la crónica mexicana, era leerse como lo que es: crónica.⁹

Se han acuñado literalmente docenas de nombres provisionales para la crónica, tanto en Estados Unidos como en México. Estos epítetos, que parecen querer evocar holísticamente el alma desdoblada del género, surgen en la página cual volutas de un códice prehispánico. Al ir elaborando una poética de este género mestizo, identifiqué 77 distintas etiquetas en inglés y en español. Veamos algunas de estas ingeniosas marcadoras de la voz cronística: cronovela, “*eyewitness history*”, *creative journalism*, *reportage literature*, *midfiction*, *paramodernist historiographic metafiction*, *bireferential narrative*, *poetic chronicle*, *intimate journalism*, *gonzojournalism* (por el controvertido Hunter S. Thompson: *Fear and Loathing in Las Vegas* (1971), etc.), socio-literatura, *ultimate editoriali-*

⁹ Para cuando Monsiváis escribía los textos de sus primeras recopilaciones (1970-1980), la crítica norteamericana había alcanzado un nivel bastante alto de teorización sobre el género de periodismo literario, encabezado por autores como Tom Wolfe, Norman Mailer, Joan Didion y Truman Capote. Los análisis de texto de esos críticos figuraban no sólo en mi primer intento de formular una poética de la crónica mexicana, sino en la “definición de trabajo” elaborado por Monsiváis, quien seguía siempre aficionado a los cronistas de Estados Unidos. Véanse, por ejemplo, Barbara Foley; John Hellman; John Hollowell; Dwight MacDonald; Norman Podhoretz; William R. Siebensschuh, y Ronald Weber.

zing, periodismo-de-autor, metaperiodismo, periosía, *trans-fiction*, *involvedese*, *faction*, *page-one novel*, “*sensitively written social science*”, *fictual prose*, *liminal literature* y —mi dos favoritas frases esquizoides— *paraliterature* y *parajournalism*. Todos estos apodos al mismo tiempo le conceden y le niegan a la crónica la unicidad genérica. Se ve siempre como esto y lo otro o como algo que no logra llegar a ser nada identificable. Una parte del trabajo que llevé a cabo para mi análisis del género crónica fue la búsqueda de la especificidad del mensaje encerrado en estas “volutas” metafóricas. Y ahora nos acercamos un paso más hacia el prometido análisis. Pero primero: su base teórica.

UN CUARTO PROPIO PARA LA CRÓNICA

Monsiváis empezó a elaborar una teoría de su género predilecto alrededor de 1978; la retocó en 1980 y 1987. Estos tres enunciados inician la definición de una poética que establece los parámetros de la crónica. Según él, esta forma es híbrida por definición: es un tipo de periodismo literario que tiene dos metas simultáneas: la del reportaje interpretativo que comenta la noticia a fin de promover la democratización social y, al mismo tiempo, la de un arte que busca el significado trascendente en la realidad inmediata. Como parte del “juego literario” (*A ustedes* 13) que utiliza para producir su recreación periodística, el cronista usará la primera persona o una postura omnisciente que entra cuando quiere en la “interioridad ajena”.¹⁰ Esta definición de la especificidad de la crónica pro-

¹⁰ Esta “definición de trabajo” viene de la “nota preliminar” a la segunda edición de su antología cronística, *A ustedes les consta* de 1980 (13). Para su primera aproximación, consúltese esta “Nota” en la primera edición de su antología de crónicas mexicanas (1978) (7-8). Su primer intento a una poética parece privilegiar la función crítica y reformista sobre la forma estética; en esta “definición de trabajo” varios prac-

porciona un punto de partida sólido para el desarrollo de mayores pruebas. Para acercarnos a éstas, notamos que el único elemento de la poética monsvaisiana que no podría aplicarse igualmente a los géneros de ficción es su advertencia de que la crónica es periodismo. Éste, entonces, es el elemento que hay que saber destacar entre el “camuflaje” lingüístico-estético. Planteo, por lo tanto, que el cronista tiene un encargo inaplazable: no puede permitir que su elaboración artística desaparezca a su referente real, los hechos públicos que el lector puede comprobar mediante otras fuentes de información. Si el cronista presenta esta materia prima de manera demasiado mimética, el lector puede tomar su discurso por ficción y descontar su valor crítico. La autoridad del hecho es lo que más ha asegurado la inmortalidad de la crónica en la literatura occidental.¹¹

Para identificar el elemento que más pueda conservar el equilibrio entre hecho y ficción, hay que considerar dos funciones tributarias. Una es el contrato extratextual “firmado” por el autor y manifestado en los títulos, las portadas de los libros, las fechas anotadas y los prólogos; éstos prometen que los textos llamados crónica están hechos de hechos. Otra es la credibilidad de la propia voz del autor, “prueba” inherente-

tantes del Nuevo Periodismo estadounidense figuran notablemente y en un apéndice que no aparece en ediciones subsiguientes, Monsiváis incluye una reseña de la crónica norteamericana, a la cual alaba por su arte y también regaña, cordialmente, por lo que él percibe ser un alejamiento del propósito primordial, la crítica social. Véase su “Alabemos ahora a los hombres famosos (*Sobre el Nuevo Periodismo Norteamericano*)” (195-216. En la edición revisada (1980), parece privilegiar, mínimamente, el lado estético de este periodismo-arte, pero el prólogo que sigue termina por hacer hincapié sobre la función moral y periodística. En la crónica antes citada, que contiene su queja sobre la marginación del género (“De la Santa Doctrina”), Monsiváis sigue destacando la función crítica del arte cronístico. (En la sexta edición de *A ustedes*, no aparece ningún intento de establecer una poética. Esa nota preliminar ha desaparecido.)

¹¹ Esta autoridad se asienta en lo que Mitchell Stephens señala como el primordial “prurito” humano para la novedad (13), lo que Scholes y Kellog llaman “el anhelo moderno por lo actual” (257) y lo que Antonio Alatorre apunta como “el insaciable apetito de los lectores-masa por la literarización inmediata del ahora” (39).

mente subjetiva que surge del tono autocrítico de su voz y de eso nebuloso, pero determinante, que se llama “talento” o eficacia narrativa. Estos dos elementos, el contrato entre autor y lector y la autoridad de la voz narrativa, solicitan la cooperación previa del receptor. Plantean un circuito hermenéutico que ofrece el texto como testimonio verídico sobre un aspecto del dominio público compartido entre emisor y receptor. Pero, como iremos comprobando, la promesa previa y la elegancia del enunciado no son, finalmente, lo que persuade.

La prueba final es la visibilidad del referente real y la técnica que transparenta o esconde este referente es la voz narrativa y su punto de vista: la subjetividad del reportero hecha patente y la focalización desde donde elija montar su recreación de los sucesos, datos y personajes. Aquí no puedo duplicar las lecturas que me llevaron a la conclusión que declaro, pero para nuestro propósito inmediato basta una hipótesis para orientar el análisis que sí propongo desarrollar a continuación.¹²

Se halla que el cronista prefiere la flexibilidad de un punto de vista sustituto,¹³ postura de primera y tercera personas, que permite al cronista aprovechar la autoridad tradicional del testigo ocular y la sugestividad de la omnisciencia: es la antigua óptica del *histor* griego aprovechada por el editorialista moderno. Este yo privilegiado, quien investiga y critica la realidad en el mismo texto, muchas veces se vuelve metaficticio para

¹² Para una primera aproximación a una poética de la crónica, enfoqué mi análisis en la obra entera de Monsiváis, tanto sus conocidas colecciones de crónicas como centenares de textos sueltos, los muchísimos prólogos que ha publicado en libros ajenos, así como su renombrada columna semanal, “Por mi madre, bohemios”. A este conjunto de escritores agregué lecturas de otros cronistas: Bellinghausen, Blanco, Garibay, Cristina Pacheco, Poniatowska.

¹³ Entre la multitud de tratados sobre voz y punto de vista, encuentro particularmente útiles los trabajos de Wayne C. Booth sobre punto de vista y también sobre la ironía; Norman Friedman; Gérard Genette; Paul Hernadi; Linda Hutcheon; Erich Kahler; Scholes y Kellogg; Mark Schorer, y Gleb Struve.

recrear la imagen de una verdad en vías de construcción. Un narrador que visiblemente desempeña su doble papel de recolector e intérprete de datos ofrece mayores pruebas de la integridad de su voz y de su referente, precisamente porque ostenta los límites de su punto de vista. Incluso si afecta ser no digno de confianza, presentándose, por ejemplo, como el Tonto Sabio de la sátira menipea, es para desmentir cualquier noción de que exista una sola verdad universal postulada por el poder y al mismo tiempo para negar que la verdad encarnada en su texto sea producto de un autor dios que se reserva el derecho de inventar datos, sucesos y figuras históricas. El narrador abiertamente humano de la crónica tiene número de seguridad social y una libertad ejemplar de conciencia. El empleo frecuente del narrador autoreferencia señala, dramáticamente, la provisionalidad de las “verdades” que el lector debe percibir y juzgar para rechazar o aplicar a la vivencia propia.

Como otra prueba didáctica, el humor —típicamente negro— figura prominentemente en el texto cronístico. Si reconocemos el ludismo inherente en nuestra política aberrante, dice el cronista, podremos observarla críticamente y consignarla al basurero de la historia para encaminarnos hacia un futuro más justo.

El narrador que participa agresivamente en la noticia que cronica ocupa un extremo de la escala de sus posibles posturas. Al otro extremo está el que permanece casi invisible tras una voz omnisciente de tercera. Éste debe esforzarse particularmente por dejar huellas de su presencia como constructor del texto y portador del referente que encontró en la calle. Si no deja al menos que se oiga respirar a Dios, como dirían Scholes y Kellog (270), se arriesga a invisibilizar “los grandes acontecimientos en el feudo de la primera plana”, de los que la interpretación y la recreación conforman las “misiones inaplazables” del cronista (Monsiváis, “Alabemos” 201-206). En el caso del narradordios, el sello distintivo de su voz nos ayuda a

percibir la distancia discursiva que distingue al cronista como recogedor y reconstructor de la realidad. Dicho de otra manera, la voz del cronista debe oírse a través de un abismo irónico —y crítico— que la separe del tono de voz de otros personajes en el texto.

Esta voz omnisciente se concreta en los datos que el cronista pesquisa mediante investigaciones exhaustivas, las que Tom Wolfe describe como *immersion reporting* o “reportaje de fondo” (*New Journalism* 34-35).¹⁴ En cualquier momento del texto, por ejemplo, el cronista debe hacer comprobablemente visible el referente que ha tomado de la primera plana. Tales datos objetivos cobran mayor importancia cuanto más se alejen del momento histórico cuando ganaron uso corriente entre el público. Un texto que aparece en los diarios inmediatamente después del acontecimiento que comenta arriesga perder su “cronicidad” si no aporta un referente permanente cuando su autor lo traslada a la inmortalidad del libro.

Para resumir: en la construcción de un discurso cronístico, deben funcionar en concierto:

- 1) un doble propósito democratizante/crítico y literario/entretenedor;

¹⁴ Wolfe explica que el reportero literario suele pasar días, semanas y hasta años con el objeto de su crónica. De esta vivencia íntima saca “verdades” más “objetivas” de las que se suelen comunicar “objetivamente” en las notas periodísticas que se limitan a entrecomillar los datos exteriores y tangibles atribuibles a un enunciado ajeno. Por supuesto, este tipo de “reportaje periodístico” requiere de un lector bien sofisticado. Recién nacido, el nuevo periodismo personal chocó a los lectores acostumbrados a recibir sus “verdades noticiosas” en dosis calibradas por la aparente objetividad de un “recórder” impersonal. Según Wolfe, aquella “objetividad”, ya que ocultaba la ideología siempre presente en cualquier discurso, era más engañosa que el reportaje “ficcionalizado” de los nuevos periodistas que tan jubilosamente vociferaban su presencia, sus prejuicios, sus complejos psicológicos y su sectarismo descarado. “Júzguenme descabellado, si quieren”, decía este narrador metahistoriográfico, “pero no me pueden juzgar de mentiroso. Aquí está mi verdad, para que te sirva o te choque”. Desde una óptica distinta, pero relacionada, Hayden White dice lo mismo en *The Content of the Form* y en *Rhetoric and History*.

- 2) un estilo y tono distintivos y emotivos;
- 3) un referente documentable;
- 4) un punto de vista que transparente al referente y al autor implícito y real.

A final de cuentas, lo que puede distinguir crónica de cuento, novela, ensayo o periodismo noticioso es la percepción de que su discurso es el habla “asertiva” de un texto autorizado por el hecho de que, al mismo tiempo, expresa emotivamente la ideología reformista del autor.¹⁵ La voz de la crónica es tan personal que no puede confundirse con el discurso mesurado e impersonal del ensayo o del periodismo escueto¹⁶ y es al mismo tiempo “serio”, en frase de John Searle, que no puede tomarse por la ficción.¹⁷

EL MACHO MUNDO MIMÉTICO DE IGNACIO TREJO FUENTES

Hemos llegado al punto culminante de nuestra crónica de un análisis anunciado. La lectura que haré de una obra de Ignacio Trejo Fuentes servirá como un caso ejemplar, una suerte de “examen de laboratorio” de la poética de la crónica que acabo de hipotetizar.

El título del libro, *Crónicas romanas*, parece anunciar de la manera más directa la intención del autor: esto que usted va a disfrutar, querido lector, pertenece al noble género crónica. Sin embargo, todo conocedor de la literatura hispánica sabe

¹⁵ Para una discusión sensata de lo real dentro de un texto narrado con técnicas de la ficción, véase Foley (18) y Hellman (*Fables* 27).

¹⁶ Véase José Luis Martínez (7-27).

¹⁷ Searle explica que entre ficción y literatura no hay distinción objetiva. Esencialmente, la calidad de “literario” la determina el lector; la calidad de “ficción” la decide el autor. Un enunciado “serio” es un “acto ilocucionario”, no-ficticio, que, sin embargo puede aspirar a la categoría de literatura; un enunciado “no-serio” se presenta deliberadamente como ficción, aunque es posible que no alcance niveles literarios.

muy bien que el nombre “crónica” es promiscuo: muchos títulos que lo contienen se han acostado con textos cabalmente ficticios.

Con cierto recelo, entonces, nos acercamos a la segunda parte del contrato explícito entre autor y lector. Ésta es una pequeña advertencia introductoria “Acerca del autor” que, en parte, dice:

Ignacio Trejo Fuentes (Pachuca, Hgo., 1955) es licenciado en Periodismo y Comunicación Colectiva por la Universidad Nacional Autónoma de México e hizo estudios de posgrado en los Estados Unidos. Ha sido profesor de literatura y periodismo en la UNAM y en la Universidad Iberoamericana. (*Crónicas*, primera solapa).

El autor sabe de periodismo. Además sabe de literatura, porque ha escrito otros tres libros (el lector se fija en los títulos en la solapa), aparte de la colección ante nosotros (primera edición). Hasta este momento, estamos dispuestos a darle al autor-cronista el beneficio de la duda; y, de hecho, nos ponemos aún más felices de aceptar la naturaleza fáctica del libro cuando se nos informa que los textos reunidos primero se publicaron, semanalmente, en el periódico *UnomásUno*. De lo que sabemos del género crónica, creemos que en estas *Crónicas romanas* vamos a ver recreada una realidad pública que era inmediata en el momento de salir los artículos. Claro, el que los textos aparecieran en el periódico no garantiza su carácter verídico, pero existe la buena posibilidad de que así sea, sobre todo si se trata de crónica y no de la nota apócrifa inscrita en una gacetilla.

No obstante las afirmaciones “Acerca del autor”, con la “Presentación” de los textos de *Crónicas romanas* entra una pequeña duda, tal vez como el leve tembladero que amenaza traer un sismo. Carlos Miranda Ayala, autor de una nota preli-

minar, se pone a teorizar sobre el carácter genérico de la obra que introduce:

Los textos que integran este volumen cumplen correctamente los requisitos del género al cual corresponden, la crónica: todos los sucesos narrados o descritos por Ignacio Trejo Fuentes son reales y, en su consignación, no existen artificios, no hay recubrimientos, trampas, desbordes imaginativos. (IX)

Ahora sí nos agarramos al marco de la puerta. ¿Cómo que no hay “artificios”, ni “trampas”, ni “desbordes imaginativos”? ¿Acaso éstas no son precisamente las características distintivas del género “al cual corresponden” los textos llamados crónica y no “ensayo” o “periodismo”? Quedaríamos muy sorprendidos si *no* viéramos evidencia del “juego literario” que el escritor disfruta.

Comienzo poco favorable. Nos ha confundido el mismo contrato que representa la promesa de que estos textos son crónicas porque, a pesar de que deben narrar sucesos reales, son estéticamente amenas también. A esta confusión pronto se le agrega un rencorcito, porque Miranda Ayala titubea inmediatamente después de su declaración contundente de que aquí no va nada de deformación artística:

En efecto algunas de estas crónicas poseen cierta apariencia descabellada, un halo fantasioso; sin embargo son materiales esencialmente periodísticos: fueron escritos para su publicación semanal en *UnomásUno* y se ciñeron por eso a la premisa de la crónica: la inmediatez y la verosimilitud. (IX)

El tembladero semántico se incrementa: por una parte, las crónicas de Trejo Fuentes tienen un poquitín —“cierta” cantidad— de inverosimilitud; por otra parte, son “descabelladamente” inverosímiles. Y de todos modos, recordamos, ni la nota periodística ni la crónica deben evidenciar ninguna vero-

similitud mimética, sino la verdad concreta de un referente público que encarna la realidad vivida. La mimesis se reserva para la creación de un mundo ficticio deliberadamente representado como si fuera real. El cronista, en cambio, quiere recrear un mundo real deliberadamente representado como real.

La autorización previa de la voz de Trejo Fuentes sigue. Miranda Ayala advierte que el autor de estas *Crónicas romanas* podría afirmar, como una vez lo hizo Fernando del Paso, que “inventaría... todo eso si tuviera bastante imaginación... Lo inventaría para volverlo mentira... para que digan pero cómo se le ocurren tantas exageraciones... esas cosas sólo pasan, cuando pasan, en las novelas y los cuentos” (ix). El presentador quiere seducir al lector al sugerir que los sucesos y las personas reales que figuran en las *Crónicas romanas* van a ser, a pesar de o incluso a causa de su carácter histórico, más interesantes que los que un novelista invente. Está bien. Hasta aquí reconocemos que Trejo Fuentes tiene muchas opciones, pero una sola responsabilidad: hacer patente lo verídico del referente de estos relatos.

Me he detenido en este texto preliminar porque el contrato entre autor y lector es de importancia decisiva en cuanto a la recepción del género. Cuando un cronista emplea su arte para darle a los sucesos reales una apariencia “descabellada”, el lector inevitablemente cuestiona la simultánea promesa de que las narraciones son veraces. El contrato no es suficiente en sí para garantizar la credibilidad del texto, pero sí ayuda para disponer al lector a cooperar. Irónicamente, las pruebas de la buena fe de Trejo Fuentes, tan inestables ya en la presentación de su libro, anuncian la experiencia dramática que nos espera. Bien pronto nos sentiremos caer en el vacío abierto por un sismo discursivo que derrumba todas nuestras expectativas respecto a estos textos “esencialmente periodísticos”.

El primero es “Lisette/amor/perdido”. Con él, Trejo Fuentes establece el punto de vista que prevalecerá a lo largo de la

colección: la terca postura omnisciente de una tercera persona divinamente invisible. Este “dios” alude inmediatamente a un supuesto referente real:

Parece que la nota apareció en *Excélsior*; lo que no cabe duda es que conmocionó a cuantos en ese apartamento de Tonalá y Coahuila la leyeron: diez o doce líneas, escuetas y precisas, daban noticia del asesinato de Lissette. La encontraron, casi irreconocible, por el Desierto de los Leones, con un tajo en el cuello y evidencias de sanguinarios golpes pese al avance de la putrefacción. (11)

Muy bien, piensa un lector. El asunto del texto será tomado de la nota roja, fuente de tantos relatos imperecederos.¹⁸ Faltan las señas completas por lo pronto: el apellido de esta Lissette, por ejemplo. Pero esos datos completos aparecerán, el lector piensa. Y no aparecen. Lissette permanece simplemente Lissette. Sus vecinos del barrio, también sin apellidos, son implícitamente las fuentes de la información sobre la difunta mujer, pero esta información nos viene por vía de la omnisciencia del narrador. “Lissette no parecía lo que era” (11), dice esta voz; Lissette era una prostituta de una “belleza apabullante [que] le daba un porte principesco” (11) y siempre “desató una jauría desaforada” de estudiantes que “tendieron sobre ella sus anzuelos” (12). Las imágenes desdican la “autorización” previa de Miranda Ayala, que nos había asegurado que no detectaríamos “artificios” ni “desbordes imaginativos”. No nos quejamos por eso: el “juego literario” está muy en su sitio en la crónica. De lo que nos quejamos es de que el referente no esté en su sitio debido. La simple mención del periódico *Excélsior* y de

¹⁸ Recomiendo una excelente demostración de la teorización genérica que lleva a cabo Carlos Monsiváis sobre la nota roja en el prólogo a *Fuera de la ley*. Véase “El caso del horrorosísimo hijo que con tal de no matar a su horrorosísima madre leía la horrorosísima nota roja” (1-31).

los lugares llamados Coahuila o Tonalá no basta para persuadir que era verdad todo este relato de amor fracasado entre un “él” burgués sin nombre y la Lissette. La realidad recreada de una crónica tiene que ser, de algún modo, pública, comprobable por otras fuentes. Aquí tenemos “el apartamento”, “el cine”, “la sala” y el “otro lado de la calle”, todos lugares cualesquier. De figuras que actúan en la esfera “pública” tenemos a Chito, Saúl, Chuy, Arturo, el Coloso, Claudia, Magda, Cecilia, Martha y Verónica, además de Lissette y “él”.

Si, en el momento de publicarse la supuesta nota periodística, el nombre de “Lissette-la-prostituta-horriblemente-asesinada” estuviera en todos los labios de la Ciudad de México, el texto sería un tanto más legible como crónica. Pero aquí falta por completo lo que Ronald Weber llama “el curioso poder del hecho” (*Literature of Fact* 19). Un posible referente real —el sismo de 1985— flota como espectro a través del libro, haciendo acto de aparecido en uno que otro texto. Todo lector mexicano, y cualquiera que haya leído las magníficamente documentadas crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska sobre el terremoto, ahora inclinará sus antenas sísmicas sobre estos textos de Trejo Fuentes con la esperanza de captar la más leve emisión referencial a aquel trágico acontecimiento. Cuando la chica con cáncer, que busca el olvido en el alcohol, se muere al caerse 12 pisos abajo en un edificio del Multifamiliar Juárez, es porque entró a un elevador que “era sólo un hueco enorme y espantoso que... estaba siendo reparado” (*Crónicas* 162). Y queremos pensar: “¡Ajá!, eso será por el terremoto de 1985”. Avidos, nos fijamos en otro personaje, un tal Manny Boy, quien recuerda un suicidio en el Cine Estadio “antiterremotiano” (167). En otro texto, el narrador menciona “un edificio de Jalapa que ya no existe desde e1 85” (186). Vamos tratando de construir un referente “terremotiano”. Sin embargo, lo podría imaginar sólo el lector que quisiera decir “esto es crónica”. Aquellas alusiones a un sismo están demasiado des-

parramadas y etéreas. Su vínculo con un suceso real apenas se percibe como una nota alta y tenue, tan borrada que pasaría desapercibida por el que no se esforzara por oírla.

Tal como el narrador la presenta, la muerte de la chica en el ascensor descompuesto no tiene conexión orgánica de causa y efecto temático. No muere como damnificada retrospectiva de un terremoto, muere a causa de una previa sobredosis de vida en la Colonia Roma y porque aquel elevador roto se le presentó como “el lugar apropiado para sus fines veleidosos” (162). Igual podría haberle llegado la muerte por cualquiera de las maneras que se le ofrecieran al suicida-en-vida de estos textos: por pistola, cuchillo, droga, atropellamiento, veneno, coito brutal o acostarse en la calle. El terremoto y sus secuelas socioeconómicas no se presentan en los textos como un objeto narrativo que examinar y condenar; sencillamente forman parte de un paisaje urbano fantástico, un tipo de *Catch-22* bestial que Jack Nicholson pudiera idear.

De hecho, el 99.99 por ciento del tiempo el inframundo de las *Crónicas romanas* existe sin conexión averiguable en ninguna otra parte de “esta ciudad devastadora y voraz y despiadada” (102). Allí están El Loco y El Chóforo y Farina, canicas marcianas venidas de otro planeta para rodar frenéticamente en círculos cerrados y estériles dentro de un vacío fáctico.¹⁹

Podemos vislumbrar las posibilidades literarias del poder “curioso” del hecho en uno de los pocos textos que sí manifiesta una leve relación con el mundo que rodea la Colonia Roma. Muchas de las piezas en esta obra son bien entretenidas, si se gusta de lo estrafalario. Una de las mejor realizadas, “La banda de los bellos durmientes”, es genial. Un pobre loco tiene la manía de acostarse en medio de la calle, parando el tráfico y casi pidiendo que la policía le dispare o que un coche

¹⁹ Le agradezco a Sara Poot Herrera, yucateca-chilanga-chicana, la etiqueta “cuentos marcianos” que, según ella, lectores de Trejo Fuentes le pegan a su obra entera.

lo aplaste. Una noche un grupo de vecinos borrachos decide averiguar cómo sería hacer lo mismo. De ahí se desprende una locura colectiva que aumenta su frenesí hasta tal extremo que los “bellos durmientes” de la Colonia Roma se proponen metas cada vez más difíciles, como por ejemplo “acostarse en el Zócalo y en una pista principal del aeropuerto” (25). Y es curioso, con respecto a la recepción del texto, lo que pasa con esta rarísima mención de un mundo fuera de la alucinante Colonia Roma de Trejo Fuentes. De repente estas imprudencias cobran sentido verdaderamente literario porque en la manía del loco perdido, que se contagia comunalmente, se percibe simbolizado el tan alardeado anhelo del mexicano por la muerte y, más referencialmente aún, el grito de una gente olvidada en su miseria que intenta hacerse visible al gobierno y a la gente adinerada, sectores de la sociedad mexicana con el poder de mantenerse a salvo del mundo marciano de los bellos durmientes.

Ahora bien, hemos dicho que la crónica se distingue del periodismo neto precisamente porque su “juego literario” es capaz de convertir el hecho escueto en una realidad universalmente simbólica. Pero en “La banda de los bellos durmientes” falta otro ingrediente esencial de la voz cronística: la crítica, el deseo evidente de recrear para el lector una imagen dramática de los males que exigen corrección, el equivalente de un grito de rabia o de un análisis fríamente controlado de las alternativas frente al *statu quo*. En fin, está ausente la ideología expresa de un escritor que mire la realidad y vea en ella posibilidades para avanzar hacia un proyecto democratizante.

A estas *Crónicas romanas* les falta un narrador que se preocupe por ningún aspecto de la crueldad grotesca, la autodestrucción y la perversión que viven todos sus personajes y, al parecer, el narrador mismo. Cuando tiene la oportunidad de dejarnos ver cómo los seres privilegiados fuera de la Colonia Roma reaccionan ante la aparición de unos locos dormidos en medio de su mundo, no sugiere, ni con el más leve cambio de

tono, que los pobres urbanos cometen sus locuras por la rabia o por cualquier motivo sociopolítico. Se presentan como comportamientos normales los asesinatos, fornicaciones y violaciones —las más de éstas siempre observadas por una bola de *voyeurs*—, los robos, incestos, actos de prostitución de hijos e hijas y trampas sucias que amigos y vecinos de la colonia siempre practican, cuando es posible, sobre el miembro más indefenso de la comunidad.

Antes de proponer cualquier cambio de su mundo de machos, homosexuales y drogadictos —todos la ilustración neta del “hijo de la Chingada” que Paz psicoanaliza en *El laberinto de la soledad* (especialmente “Los hijos de la Malinche” 59-80), el narrador de Trejo Fuentes parece decirse: pues ya ni modo, así es la vida, ¿por qué no convertirla en fiesta? Y para él, la Fiesta Mexicana consiste mayoritariamente en fantasías masturbatorias, escenas pornográficas y un empeño implacable por sacar del clóset al homosexual que en este mundo revertido habita en cada uno de sus machos más machos, incluso en sus perros.

Dentro de este espacio carnavalizado, el lector que busca evidencia de una realidad pública fracasa, ya que no es posible averiguar cómo el cronista puede escuchar estos diálogos, presenciar estas orgías y violaciones y borracheras privadas. ¿Vive él en la Colonia Roma? ¿Estuvo él realmente en la sala del departamento cuando la Gorda Gorda violó a Luis mientras éste estaba dormido en una silla? ¿Presenció él la escena erótica entre Nando y la modelo-actriz norteamericana Brooke Shields (aquí una pelada bilingüe) durante la pornográfica “Noche maravillosa con Brooke Shields”? ¿Quién, aparte del propio narrador, va a poder comprobar lo que pasa en “Sueño de una noche con Verónica”, donde un narrador en primera persona conversa con una fantasía femenina, detallando lo que haría si le diera la oportunidad de “incendiar las calles con la pura magia del deseo” (26)?

Total, lejos de ser textos “esencialmente periodísticos”, son esencialmente exhibicionistas y generalmente obscenos. En particular, notamos que difícilmente se encontraría visión más cosificadora de las mujeres, y esto dentro de un género cuyos autores suelen mostrarse tan feministas como sus autoras. En su conjunto, las alusiones a un autor-narrador de carne y hueso y a una realidad pública y comprobable son tan frágiles en *Crónicas romanas* que tenemos que soltar cualquier concepto que al principio tuviéramos de que pertenezca al género crónica. En cambio, lo que llega a ser patente como objeto narrativo perceptible es la serie de motivos que poco a poco obtienen poder trascendental mediante la repetición. Al menos ocho de los textos contraponen la imagen del campo como un lugar de origen y de regreso, a una ciudad-cárcel o, más bien, un manicomio sin muros. El enfoque dramático de unos ocho más es un intento suicidario. Otros tantos recrean actos de asesinato y en todos la médula de la situación se localiza en la muerte, el machismo y el miedo, las más grandes de “las EMES de México” que Carlos Fuentes expone con tanta gracia en Cristóbal Nonato.²⁰

Significativamente, la acción de más de una docena de estas narraciones se desarrolla alrededor de la homosexualidad y el lesbianismo, *leitmotiv* tan insistente que la población colectiva de la Colonia Roma se convierte en un protagonista andrógino, irremediablemente autista, ensimismado, estéril, suicida y homicida, incapaz o temeroso de entablar relaciones con otro ser humano, que a lo mejor terminaría aplastado con él bajo las losas inestables de la existencia. La Colonia Roma de Trejo Fuentes se ve así como un Comala urbano, ciudad de

²⁰ El narrador protagonista del título de la novela, un fetito precioso, en un momento escucha a la banda rockaztec de los Four Jodiditos —cuates de su padre Ángel— y piensa que tal vez fuera mejor no nacer en México: “mi México Muerte Mía Marina Misterio Mordida y cada uno toma la Eme que los Músicos mandan y cada uno lanza una Eme propia hacia el altar de los múúúúsicos...” (182-83).

Muertos Ambulantes, damnificados permanentes del terremoto llamado México. En contraste patético con esta imagen, tenemos un alto número de títulos que incluyen palabras como “bello”, “lindo” o “amor”. Se nos ocurre que Trejo Fuentes aquí ha llevado a cabo el análisis psicoterápico que Elena Poniatowska diagnostica en *Nada, nadie: las voces del temblor*.²¹

El problema genérico, sin embargo, permanece. Estos significados, profundamente vinculados con la tradición literaria de México, los tiene que construir el lector a base de sus lecturas extrañas a la obra, su capacidad de cotejar texto con texto dentro de ella y su voluntad de darle al autor el beneficio de la duda. Entre nosotros, los de la comunidad académica, una bola de lectores maniacos capaces de hallar símbolos en la etiqueta de un frasco de mermelada, los destellos trascendentes que relampaguean en los intersticios de estas minificciones pueden verse por fin, como señal de una posible clasificación iluminadora.

Ya se habrá visto que las llamadas *Crónicas romanas* no son crónica, ni individualmente ni en conjunto. Faltan prácticamente todos los elementos esenciales que señalamos arriba: no hay títulos referenciales, ni fechas, ni nombres completos, ni referente público; no hay ningún “yo” editorialista y reporteril; no hay propósito crítico; no hay ideología democratizante ni feminista ni a favor de gays, indígenas, no-católicos y otros marginados; ni siquiera hay resolución concreta que apunte a cualquier reforma o proyecto de nación. En la crónica, el espacio narrativo suele dirigirse en una línea recta hacia un futuro espacio distinto al que se ha acabado de experimentar. Todos

²¹ El tema de los efectos psicológicos del sismo, sobre niños, sobrevivientes y rescatistas, se pinta como *leitmotiv* a lo largo del mural de voces en *Nada, nadie*. Hacia el final, la conciencia directora del artista, Elena Poniatowska, se asoma abiertamente para hablar de “la dimensión de los daños psicológicos”, que incluye un generalizado “retroceso a conductas infantiles” (305).

los textos de *Crónicas romanas*, en cambio, comienzan *in medias res* y las más de las veces, para concluirse, sencillamente dejan de hablar. El espacio narrativo traza el círculo vicioso de la serpiente que se come la cola.

Como cuentos, tampoco funcionan eficazmente, por muchos de los mismos motivos. El libro se lee como una serie caótica, sin orden perceptible, de alucinaciones que dejan vislumbrar, fugazmente, fragmentos de vidas rotas. Cualquier intento de juntar los añicos para componer una sola vida humana fracasaría. El espacio vital de *Crónicas romanas*, tanto en cada fragmento como en cuanto a su totalidad, es notablemente deshumanizado. Y sin embargo, si es cierto que un rasgo definitorio del género cuento es su énfasis sobre la situación y no sobre el personaje, estos textos tampoco cabrían dentro de esos parámetros. Los mismos personajes despersonalizados hacen repetidas apariciones a través de los textos. El énfasis narrativo, entonces, está en la variedad de situaciones en las que un grupo conocido de individuos actúan.

Nos queda, entonces, plantear el libro como novela, específicamente, una novela de folletín, cuya falta de coherencia argumental parodia no sólo el fragmentarismo de la literatura posmoderna, sino también la sinrazón de la vida para las masas populares, para quienes cualquier aspiración por recomponer su futuro en la gran urbe de México se vino abajo a partir del terremoto de 1985. Aquí encajamos el insinuante *leitmotiv* de campo-metrópolis para sugerir un título novelesco: *La vorágine... y sí se los tragó la ciudad*. El vórtice capitalino aquí es un mundo autorreferencial poblado de personajes ficticios que hacen lo mismo todos los días: bajan del autobús rural para internarse en el infierno urbano y allí emborracharse o drogarse; buscar en todos los lugares posibles el amor —con prostitutas, miembros del mismo sexo, niñas, dormidos, cadáveres y hasta con machos perros homosexuales—, si no tienen la suerte de encontrar primero la muerte. Mientras, se entre-

tienen practicándoles crueldades a “otros” que son la viva imagen de uno mismo. La acción no tiene comienzo ni fin: yerra rodando para siempre hacia la nada, arrastrando consigo al protagonista trágico. En *Crónicas romanas*, éste, el Distrito Federal, es un pueblo suicida que se va a la fosa común, tan furibundamente machista y jodido como pueda, a carcajadas. La obra es narrada por una persona ficticia exenta de credibilidad histórica, genialmente elegida por Trejo Fuentes para ficcionalizar el alma del barrio. Este estafador “cronístico” ha construido un mundo coherente y mimético en el que no caben las pruebas referenciales que son necesarias. Dice Weber:

para convencer al lector que su trabajo funciona adecuadamente como historia. Hace esto por medio de su reportaje y los datos que recoge, y refuerza la credibilidad de su voz al incluir dentro del texto alguna evidencia de cómo llevó a cabo esta tarea. (*Literature of Fact* 163).

Como cronista, la voz de Ignacio Trejo Fuentes fracasa. Como autor de una novela compuesta, habla poderosamente de una sociedad indefensa que pega gritos al cielo para que alguien venga a confortarla.

OBRAS CITADAS

- Alatorre, Antonio. Reseña. “A ustedes les consta, de Carlos Monsiváis”. *Vuelta* 5.53 (1981): 37-41.
- Alisky, Marvin. “Mexico’s Bandwagon Journalism”. *Latin American Media: Guidance and Censorship*. Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1981.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, Seix Barral, 1971.

- . *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Intro. Wayne C. Booth. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Bellinghousen, Hermann. *Crónica de multitudes*. México: Océano, 1987.
- Blanco, José Joaquín. *Un chavo bien helado: crónicas de los años ochenta*. México: Era, 1990.
- . *Función de medianoche: ensayos de literatura cotidiana*. México: Océano, 1981.
- Boon, James. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Booth, Wayne C. *A Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- . "Distance and Point-of-View: An Essay in Classification". *The Novel: Modern Essays in Criticism*. Ed. Robert Murray Davis. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1972. 172-91.
- Boymann, Karin. *Medios de comunicación y sistemas informativos en México*. México: Alianza, 1989.
- Carpentier, Alejo. "La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo". *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana. Coloquio de Yale*. Ed. Roberto González Echevarría. Caracas: Monte Ávila, 1984. 19-48.
- Dallal, Alberto. *Periodismo y literatura*. México: UNAM, 1985.
- Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Pról. de Carmelo Sáenz de Santa María. Ed. Miguel León Portilla. Madrid: Historia 16, 1984.
- Domínguez Michael, Christopher, ed. *Antología de la narrativa mexicana del siglo xx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Duncan, J. Ann. *Voices, Visions and a New Reality: Mexican Fiction Since 1970*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. Trad. Isabel Vericat. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- Foley, Barbara. *Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- Foster, David William. *Alternate Voices in the Contemporary Latin American Narrative*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 1985.

- Franco, Jean. "The Nation as Imagined Community". *The New Historicism*. Ed. H. Aram Veeser. New York: Routledge, 1989. 204-12.
- . "Cultura y crisis". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 411-24.
- . *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Seix Barral, 1987. 12, 190.
- Friedman, Norman. "Point of View in Fiction: The Development of a Critical Concept". *The Novel: Modern Essays in Criticism*. Ed. Robert Murray Davis. Eaglewood Cliffs: Prentice Hall, 1972. 142-71.
- Fuentes, Carlos. *Cristóbal Nonato*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- . "Una literatura urgente". *Latin American Fiction Today*. Ed. Rose S. Minc. Takoma Park, MD: Hispamérica; Upper Montclair, NJ: Montclair State College, 1979. 9-17.
- Garibay, Ricardo. *De lujo y hambre*. México: Nueva Imagen, 1981.
- . *Diálogos mexicanos*. México: Joaquín Mortiz, 1975.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1990.
- Guzmán, Martín Luis. *El águila y la serpiente*. Madrid: Espasa-Calpe, 1928.
- Hellman, John. *Fables of Fact: The New Journalism as the New Fiction*. Urbana, University of Illinois Press, 1981.
- . *Postmodern Journalism. Postmodern Fiction: A Bio-Bibliographical Guide*. Ed. Larry McCaffery. New York, Greenwood, 1986. 51-61.
- Hernadi, Paul. "Dual Perspective: Free Indirect Discourse and Related Techniques". *Comparative Literature* 24 (1972): 32-43.
- Hirsch, E.D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Hollowell, John. *Fact and Fiction: The New Journalism and the Non-fiction Novel*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977.
- Huerta, David. "Transfiguraciones del cuento mexicano". *Paquete: Cuento (La ficción en México)*. Ed. Alfredo Pavón. Tlaxcala, Méx: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990. 1-15.
- Jiménez, José Olivio. "El ensayo y la crónica del modernismo". *Historia de la literatura hispanoamericana*. Ed. Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 537-48.

- Kahler, Erich. *The Inward Turn of Narrative*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Leal, Luis. "La Revolución Mexicana y el cuento". *La Revolución y las letras*. Eds. Edmundo Valadés y Luis Leal. México, INBA, 1960.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- MacDonald, Dwight. "Parajournalism, or Tom Wolfe and His Magic Writing Machine". Weber, *Reporter* 223-43.
- Martínez, José Luis, ed. "Introducción". *El ensayo mexicano moderno I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 7-27.
- McLean, Malcolm D. *Vida y obra de Guillermo Prieto*. México: El Colegio de México, 1960.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974. 2 vols.
- Menton, Seymour. *El cuento hispanoamericano: antología crítico-histórica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Apocalipstick*. México: Debate, 2009.
- . "De la Santa Doctrina al Espíritu Público (sobre las funciones de la crónica en México)". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 753-71.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . *Entrada libre: crónica de una sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1981.
- . *Fuera de la ley: la nota roja en México 1982-1990*. México: Cal y Arena, 1992.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- Monsiváis, Carlos, ed. *A ustedes les consta: antología de la crónica en México*. México: Era, 1980.
- , ed. *Lo fugitivo permanece: 21 cuentos mexicanos*. México: Cal y Arena, 1989.
- Ortega, Julio, ed. *El muro y la intemperie. El nuevo cuento latinoamericano*. Hanover: Ediciones del Norte, 1989. III-XIX.
- Pacheco, Cristina. *Para vivir aquí*. México: Grijalbo, 1982.
- . *Zona de desastre*. México: Océano, 1986.
- Pavón, Alfredo, ed. "Por una definición del cuento". *Te lo Cuento otra vez (La ficción en México)*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991. 1-22.

- . “Prólogo”. *Cuento contigo (La ficción en México)*. Tlaxcala, Méx.: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1993. x-xi.
- , ed. “Prólogo”. *Paquete: Cuento (La ficción en México)*. Tlaxcala, Méx.: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990. ix-xi.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 1950. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Podhoretz, Norman. “*The Article as Art*”. Weber, *Reporter* 125-48.
- Poniatowska, Elena. *Nada, nadie: las voces del temblor*. México: Era, 1988.
- . *La noche de Tlatelolco*. México: Era, 1971.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Ed. Svatava Prikova-Jakobson. *International Journal of American Linguistics* (1958).
- . *Morfología del cuento*. México: Colofón, 1958.
- Pupo-Walker, Enrique. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América: desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid, Gredos, 1982.
- Riding, Alan. *Distant Neighbors: A Portrait of the Mexicans*. New York: Vintage, 1986.
- Scholes, Robert, y Robert Kellog. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Schorer, Mark. “*Technique as Discovery*”. *Hudson Review* 1 (1948): 67-87.
- Searle, John R. “*The Logical Status of Fictional Discourse*”. *New Literary History* 6 (1975): 319-38.
- Shotwell, James T. *An Introduction to the History of History*. New York: Columbia University Press, 1923.
- Siebenschuh, William R. *Fictional Techniques and Factual Works*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1983.
- Sosnowski, Saúl. “*Spanish-American Literary Criticism: The State of the Art*”. *Changing Perspectives in Latin American Studies*. Ed. Christopher Mitchell. Stanford: Stanford University Press, 1988. 163-82.
- Stabb, Martin S. “*The New Essay of Mexico: Text and Context*”. *Hispania* 70 (1987): 47-61.
- Stephens, Mitchell. *A History of News, from the Drum to the Satellite*. New York: Viking, 1988.
- Struve, Gleb. “*Monologue intérieur: The Origins of the Formula and the First Statement of Its Possibilities*”. *PMLA* 69 (1954): 1101-11.
- Ticknor, George. *History of Spanish Literature*. New York: Gordian Press, 1965. 3 vols.

- Trejo Fuentes, Ignacio. *Crónicas romanas*. México: Diana, 1990.
- . *De acá de este lado (Una aproximación a la novela chicana)*. México: CNCA, 1989.
- . *Faros y sirenas*. México: Plaza y Valdés, 1988.
- . *Segunda voz: ensayos sobre novela mexicana*. México: UNAM, 1987.
- Vargas Llosa, Mario. "La verdad de las mentiras". *La verdad de las mentiras*. Barcelona: Seix Barral, 1990. 5-20.
- Venezuela, Arturo. "Political Science and the Study of Latin America". *Changing Perspectives in Latin American Studies: Insights from Six Disciplines*. Ed. Christopher Mitchell. Stanford: Stanford University Press, 1988. 63-86.
- Weber, Ronald. *The Literature of Fact: Literary Nonfiction in American Writing*. Athens, OH: Ohio University Press, 1980.
- . "Some Kind of Artistic Excitement." Weber, *Reporter* 13-26.
- Weber, Ronald, ed. *The Reporter as Artist: A Look at the New Journalism Controversy*. New York: Hastings House, 1974.
- White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- . "Rhetoric and History". *Theories of History*. Hayden White y Frank E. Manuel. Los Angeles: University Press of California, 1978. 1-25.
- Wolfe, Tom. *The New Journalism*. London: Pan Books, 1975.
- Zavarzadeh, Mas'ud. *The Mythopoetic Reality: The Postwar American Nonfiction Novel*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

2. CARLOS MONSIVÁIS TRADUCE A TOM WOLFE

No bien le enseñó su madre a leer, cuando ya Carlos Monsiváis se había fijado en el mundo que fuera de México podía ver desde su ventana y que era como las páginas abiertas de un libro (Menocal 17). Quizá era natural que desarrollara toda su vida un interés particular por la cultura norteamericana, ya que México y los Estados Unidos eran vecinos inescapable e indisolublemente cercanos. En 1965, cuando Monsiváis pasaba un año como estudiante en Harvard, Tom Wolfe hizo su asombroso debut editorial en lo que entonces se llamaba *The New Journalism*, con *The Kandy-Kolored Tangerine-Flake Streamline Baby*, un himno desconcertante al valor noticioso y artístico de lo que Wolfe caracterizaba como “ratty people with ratty hair, ... rancid people of low class [who] are creating new styles... and changing the life of the whole country in ways that nobody even seems to bother to record, much less analyze” (Wolfe, “Introduction,” *Kandy*).¹

Era también la época cuando el joven escritor mexicano comenzaba su gran fascinación, que le duraría toda la vida,

¹ El artículo epónimo, sobre la cultura de coches hechos a la medida en California, se publicó primero en la revista *Esquire* en 1963 con el título “*There Goes [Varoom! Varoom!] That Kandy-Kolored Tangerine-Flake Streamline Baby*”.

hacia el tipo de mezcla pandiscursiva de realidad e imaginación que fundó y fundamentó una crónica renacida en México, resucitada en los inquietantes años sesenta por cronistas tan talentosos como Monsiváis, Elena Poniatowska y José Emilio Pacheco, escritores que pronto retratarían las realidades rancias en sus propias (a menudo rascuaches) vecindades. Carlos Monsiváis leía profundamente entre las filas del Nuevo Periodismo norteamericano mientras cultivaba un estilo idiosincrásico que combinaba el lenguaje “shotgun baroque” de Wolfe (Shomette, citando a Epstein xv) y el “músculo” —la fuerza— de la verdad periodística para cargar —igual que los novoperiodistas en los Estados Unidos— el peso del reportaje de las complejidades vastas de la sociedad posindustrial y posmoderna y, como diviendo extraordinario, haciendo reír a la gente.

Fiel a su obligación auto-impuesta como el *outsider* que observó siempre (mayormente lo que no funcionaba en su sociedad), Monsiváis de hecho disparaba el humor —la sátira salvaje, negra— como una de sus armas más frecuentes contra los responsables de los altos niveles del analfabetismo funcional, la pobreza intratable, la violencia doméstica, el crimen, el gobierno ejercido por narcos, la rendición al robo neoliberal y lo que él denomina, en breve: “tanto cretino en poder” (*Debate Feminista* 46). Dice que muy pronto en su carrera todo eso lo enojaba de tal manera que, no pudiendo curar la economía ni otros problemas sociales del país, se consolaba con “el lujo de burlarme, en mi modestísimo grado de acción, de la estupidez del poderoso” (47). Caracterizaría siempre a su periodismo el interés por la política, los temas y comportamientos que involucran la vida de la gente común y corriente (la cultura popular), y un talento de dar pasos atrás para poder ver el Retrato en Grande —el cual frecuentemente resulta al menos un poco más divertido, aun cuando la desolación rocía la risa.

En otra parte he comentado la índole seriocómica de la crónica contemporánea de México y en particular de la visión

de Monsiváis (Egan, *Carlos Monsiváis* 215-16, 230); el Nuevo Periodismo estadounidense comparte este rasgo, y los textos de Wolfe ofrecen una hilaridad particular que divierte a través de la incongruencia de las circunstancias, de los juegos verbales pirotécnicos, de una sensibilidad antisolemne que se atreve a enunciar lo impropio, y de una vena de crueldad que quita la hipocresía para exponer a los aspirantes a la finura y dejarlos desnudos y tiritando en la pocilga. Monsiváis no es mucho más simpático, aunque a veces quien lo escucha o lo lee piensa que posiblemente lo es porque puede ser más sutil, o simplemente más difícil de descodificar. En lo que queda de este capítulo, voy a comparar —y muchas veces contrastar— cómo Tom Wolfe y Carlos Monsiváis revelan las pretensiones a la gloria de los ricos y famosos; también los veremos observar cómo los pobres y sin poder sacuden las jaulas de los lacayos gubernamentales para finalmente arrebatar un trozo del pay. Me enfocaré específicamente en la lectura de Monsiváis del libro de Wolfe titulado *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak Catchers* y saco dicha lectura de entre las líneas del diálogo de las crónicas monsviasianas de 1970 y 1977 con el libro mencionado de Wolfe.

Para 1970, Carlos Monsiváis se había dado a conocer en el campo de la crítica de la poesía y por una marca aventurera de periodismo acompañado del humor negro característico de él, que solía presentarse como *Jaws* en el ballet. Me refiero a *Días de guardar*, cuyos treinta y tres textos incluyen una trilogía clásica de crónicas sobre el malogrado Movimiento Estudiantil de 1968, que terminó ensangrentado sobre la gran Plaza de las Tres Culturas el 2 de octubre de 1968. Poco después y desde Inglaterra, donde desempeñaba un cargo de profesor, y durante el auge de los Estudios Culturales Británicos, Monsiváis había de escribirle a su amiga y colega Elena Poniatowska y confiarle que, aunque se le habían hecho ofertas atractivas para trabajar en el extranjero, creía que no era el momento de

salir de México, y que estaba llenándose la cabeza con todo aquello que le iba a hacer falta para lo que —esperaba— sería una carrera útil como periodista (Poniatowska 8).

Su formación incluía la lectura asidua de los escritores estadounidenses de la no ficción. Monsiváis me dijo un día que era su costumbre dividir su lectura —omnívora ésta— aproximadamente a la mitad entre el inglés y el español (*half and half*), y que entre sus géneros favorecidos figuraban el periodismo literario de Norteamérica y los *thrillers* como *Silence of the Lambs*.² Su opinión pudo haber cambiado desde 1991 pero en ese momento y en 1979, cuando escribió un ensayo crítico sobre el Nuevo Periodismo, admiraba enormemente a Norman Mailer y a Truman Capote, y favorecía a Tom Wolfe particularmente entre los que escribían en los sesentas y los setentas. De los autores que publicaban en la revista *New Yorker*, juzgaba que Jane Kramer (*The Last Cowboy*) era perfecta. Como modelo ejemplar del periodista literario, Monsiváis cita a Mailer en los prólogos de ediciones sucesivas (1979, 1980) de su antología de crónicas mexicanas (Monsiváis, *Antología* 8; *A ustedes* 13).

En el apéndice de esa primera edición incluye un excelente análisis a fondo del Nuevo Periodismo y de muchos de sus precursores y practicantes entonces más prominentes: Agee, Mailer, Capote, Wolfe. Por su estilo exagerado y dramático, que Monsiváis detalla a través de un análisis de *Kandy*, Wolfe se hizo decisivamente el adalid del nuevo modo, declara el mismo Monsiváis, cronista que ve el Nuevo Periodismo como un movimiento innovador a la vez literario e informativo naci-

² Estos comentarios no se incluyen en la versión final de la entrevista que le hice en su casa en la calle San Simón en 1991. Véanse Egan, "Entrevista". *Silence of the Lambs* es el más reconocido de los *thrillers* de Thomas Harris, en parte a causa de la película popular (1991) con Anthony Hopkins y Jodie Foster. Sus novelas incluyen *Red Dragon* y *Black Sunday*, también trasladadas a la pantalla grande, así como la continuación de *Silence*, *Hannibal* y *Hannibal Rising*.

do en los sesentas con un único propósito: repudiar la postura naturalista, rechazar el reportaje mecánico y nunca ignorar lo contemporáneo (Monsiváis, “Alabemos” 199). Basado en su amplia lectura de los periodistas literarios en México y en los Estados Unidos (véase la bibliografía al final de su ensayo 217-20), Monsiváis enumera las características del Nuevo Periodismo (200, 215), las cuales sorprendentemente hacen eco en lo que yo iba a ver en 2001 como elementos definitorios de la crónica contemporánea de México (Egan, *Carlos Monsiváis* 128-31). Principal entre éstos es el estilo visualmente dramático diseñado para “contrarrestar la avidez triunfal de la televisión” (Monsiváis, “Alabemos” 200), prosa que alrededor de esos mismos años Ronald Weber llamaba “watchable” (21).³

Sin embargo, lo más observable de este texto de Monsiváis no es su propio estilo irresistiblemente barroco, sino la mirada que el autor fija sobre los que, como él, son en los Estados Unidos conocedores del arte de decir la verdad. Monsiváis sigue la historia del periodismo estético desde el John Reed del *México insurgente* al James Agee de *Let Us Now Praise Famous Men* hasta el Truman Capote de *In Cold Blood* y el Norman Mailer de *The Armies of the Night* y *A Fire on the Moon*. Mailer supera el estilo de Hemingway sin tener que matar un elefante, dice Monsiváis (211)⁴ Es seguidor fiel de Tom Wolfe, de la co-

³ Richard Kallan lo dice de manera semejante: “*The stylistic components of Wolfe’s symbolic expression coalesce to create an oral, ‘televisionic’ journalism*” (54).

⁴ John Reed pasó cuatro meses (en 1914) en el ejército de Pancho Villa antes de escribir *Insurgent México*, a la vez un detallado vistazo periodístico a los días del ocaso de la fuerza revolucionaria de Villa y una visión panorámica de índole líricamente simbólica de las causas históricas y psicológicas que, para Reed, explicaban el fracaso de la Revolución Mexicana, sólo unos cuantos años antes de que viajara a Rusia para hacer el reporte de la insurrección masiva de ese país popular. El *Let Us Now Praise Famous Men* (1940) de James A. Agee, un “documental poético” (Chillón 196) de los campesinos durante el New Deal de Roosevelt en la era de la Depresión, es ilustrado famosamente por las fotografías de Walker Evans y es tal vez el precursor más loable y conocido del Nuevo Periodismo veinte años después. *In Cold Blood* (1965) de Truman Capote de alguna forma hace eco de una parte del escueto realismo negro-y-

lección de ensayos antes mencionada (*Kandy-Kolored*) sobre la cultura de la juventud y de otros temas no tradicionales, y de otro famoso libro temprano, *The Electric Kool-Aid Acid Text*, sobre la fase cuando Ken Kesey tomaba LSD. Kesey es autor de *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (1962), visión surreal del manicomio que Kesey afirma que escribió bajo la influencia de la droga *acid* (el ácido lisérgico).⁵

Los lectores de Monsiváis en México no dudan en reconocer su admiración y deuda con los novoperiodistas de Norteamérica. Un reseñista de la segunda colección del cronista —*Amor perdido* de 1977— asegura que Monsiváis introdujo el virtuosismo novoperiodístico en el reportaje mexicano (García, “México”, “Monsiváis”). Y un crítico conocido —Christopher Domínguez Michael— incluso sugiere que, sin el predecesor Salvador Novo y los novoperiodistas contemporáneos de América en su linaje literario, la carrera de Monsiváis sería inexplicable (69). Adolfo Castañón dice que es posible que Monsiváis y Wolfe compartan un destino triste, sin embargo: el de quemar brillantes en un arco breve que se extingue antes de alcanzar el estatus verdaderamente literario (20). El juicio

blanco del documental de Agee y Walker sobre la vida apurada, ya que su manera de recrear meticulosamente, en lo que él llama una novela de no-ficción, los asesinatos de todos los miembros de una familia agrícola en Kansas por dos vagabundos produce un efecto semejante a la injusticia desesperada retratada en el relato de Agee. *The Armies of the Night* (1968), que ganó el Premio Pulitzer para Mailer, lleva el subtítulo “*History as a Novel, Novel as History*”. Es una crónica presentada como ficción de una marcha sobre el Pentágono para protestar la presencia de los Estados Unidos en Vietnam y, según otro estudiante mexicano del Nuevo Periodismo estadounidense, “una obra singular, a un tiempo periodística y autobiográfica, puesto que Mailer no sólo cubrió el acontecimiento en calidad de reportero, sino también como protagonista destacado” (Chillón 276). Otra de las crónicas literarias de Mailer, *Of a Fire on the Moon* (1969), confronta y desmitifica la ciencia de NASA, la tecnología computarizada y la búsqueda de conquistar el espacio externo.

⁵ Kesey “wrote several passages of the book under peyote and LSD. He even had someone give him a shock treatment, clandestinely, so he could write a passage in which Chief Broom comes back from ‘the shock shop’” (Wolfe, *Electric Kool-Aid* 44).

es prematuro pero, en el contexto de este estudio, al menos los coloca lado a lado en el mismo sitio de desastre donde pueden compararse notas y opiniones.

Dudo que Wolfe jamás haya visto nada en el sur más allá de Mississippi, pero Monsiváis estaba por lo menos comparando notas con sus colegas del norte desde el comienzo de su carrera. Me gustaría que mis lectores escucharan conmigo, por así decirlo, dos partes del diálogo que Monsiváis conducía con el Nuevo Periodismo en los años setenta: una era teórica y la otra literaria. Cuando otros cronistas contemporáneos suyos no indagaban en el lado teórico de su arte tan ávidamente como Monsiváis, él sí estaba persiguiendo conscientemente pautas para definir lo que él y sus compañeros mexicanos hacían con la crónica en el periodismo; al mismo tiempo, los académicos estadounidenses, incluyendo a Tom Wolfe, estaban rastreando la especificidad genérica del Nuevo Periodismo.⁶

Para comenzar, escuchemos indiscretamente a Carlos Monsiváis, Ronald Weber, Dwight MacDonald, John Hellman y Tom Wolfe mientras conversan...⁷

Weber propone una “definición de trabajo” (1974) del género para poner en marcha el diálogo: “*It’s what Tom Wolfe writes*” (“*Some Sort*” 13), dice. Wolfe, que viste un traje sastre blanco de tres piezas, no pone reparos, pero sí dice en voz baja: “*Don’t forget Mailer’s Armies of the Night, and remember Hunter S. Thompson. He’s developed into the greatest humorist*

⁶ El cronista novoperiodista José Joaquín Blanco es una excepción en México. Algo más joven que Monsiváis, Blanco ha publicado numerosos análisis sobre el género crónica. Véase, por ejemplo, su “Otra prosa periodística” y *Crónica de la literatura reciente*.

⁷ El número de participantes en esta mesa redonda podría ser más grande, para incluir a teóricos del Nuevo Periodismo como John Hollowell (*Fact and Fiction: The New Journalism and the Nonfiction Novel*) y Mas’ud Zavarzadeh (*The Mythopoetic Reality*), pero las mesas redondas con más de cinco o seis miembros tienden a desalentar al público.

in America” (citado en Scura 65). Monsiváis ofrece su propia “definición de trabajo” (1980) (*A ustedes* 13), diciendo que el nuevo periodismo es una reconstrucción literaria de sucesos o figuras reales, género cuya intención formal es más importante que su responsabilidad informativa. De acuerdo con esta definición, agrega, los *Armies* de Mailer son más arte que reportaje noticioso. Weber entonces opina que eso es precisamente el problema con el Nuevo Periodismo: ¿cómo se puede domesticar una “bestia escurridiza” que persigue dos metas contrarias: una estética y otra objetiva? (14); John Hellman interrumpe —está de acuerdo, y menciona una forma que es a la vez “*wholly fictional and wholly journalistic*” (19). Monsiváis, que viste ropa completamente olvidable, gruñe porque es “inútil y bizantino” intentar salvar el abismo genérico entre la crónica y el reportaje (13). Dwight MacDonald, frunciendo el ceño con mal genio, dice que no hay nada ni remotamente periodístico en un libro como *The Kandy-Kolored Tangerine-Flake Streamline Baby* (seguramente con toda intención de ofender), aunque está bien como entretenimiento ligero que presenta a su vez algunos profundos dilemas urbanos que uno “*recognizes as real*” (225). Y sigue: no se puede legitimar las dos posturas, señores; esta materia que ustedes llaman el Nuevo Periodismo es hasta un grado demasiado fuerte una “forma bastarda” para poder merecer “*the factual authority of journalism*” (223). Monsiváis, emitiendo un gruñido de igual mal genio, replica, aludiendo a la desastrosa profesión periodística de su propia sociedad:

Desde un punto de vista formal, una influencia muy renovadora en la crónica es en algunos aspectos, el New Journalism, el nuevo periodismo norteamericano. Los trabajos de Norman Mailer, Tom Wolfe, Hunter Thompson, Truman Capote, Gay Talese, etcétera, han revivido el interés en un género, agregándole diversidad de técnicas, la feroz intromisión del Yo o de la

moda, el culto por la “pequeña historia”, el afán por documentar narrativamente los nuevos estilos de vida, la persecución de los personajes y las figuras arquetípicas. Si como tendencia dominante, el *New Journalism* es desplazado por el reportaje de investigación a-lo-Watergate, como tendencia impone perdurablemente actitudes y procedimientos... (*A ustedes* 75)

Dentro de este escenario imaginario, MacDonald pone mala cara en silencio mientras Hellman, Weber, Wolfe y Monsiváis siguen machucando los detalles teóricos, deteniéndose largamente en cómo los novoperiodistas se apoderan de la omnisciencia de la tercera persona del novelista, invadiendo libremente la conciencia del otro, como Monsiváis lo describe (*A ustedes* 13), “*experiencing the world through his* [el sujeto entrevistado] *central nervous system*,” como lo describe Wolfe (“*New Journalism*” 33), y con una postura de primera persona, deliberadamente subjetiva, al hacer uso liberal de la metáfora, la ironía y el humor.⁸

Ahora escuchemos cómo Monsiváis lleva adelante en el plano creativo su diálogo con el Nuevo Periodismo estadounidense. Una demostración breve se enfocará aquí principalmente en un libro de Tom Wolfe (que consta de dos textos) y unos cuantos textos de Carlos Monsiváis que creo son los que

⁸ Aunque Albert Chillón aparece demasiado tarde para unirse a la mesa redonda imaginaria, su excelente estudio de *Literatura y periodismo: una tradición de relaciones promiscuas* (1999) añade la perspectiva de otro hispanoparlante al tema del Nuevo Periodismo que vale mencionar brevemente. Chillón lo denomina reportaje novelado (192) y dice que “desde que nació, además de mamar de la novela de ficción, el reportaje novelado fue absorbiendo rasgos propios de diversas modalidades literarias testimoniales, como los diarios y dietarios, las biografías, las autobiografías y memorias, las narraciones de viajes y de experiencias, las crónicas, la prosa costumbrista e incluso la literatura epistolar... Y aún más: en el reportaje novelado de nuestros días se detectan rasgos de composición y estilo no exclusivamente literarios: por ejemplo, la huella de técnicas narrativas características del arte cinematográfico y del documentalismo televisivo —el montaje paralelo o el gusto por la representación escénica, por ejemplo” (193).

más claramente hacen eco a los de Wolfe.⁹ Enfatizo desde el principio de esta demostración que los textos de Monsiváis no imitan a Wolfe; sí hay un juego intertextual pero estos dejan espacios por los que sus oyentes perspicaces pueden captar las distancias históricas que separan los hablantes. Monsiváis admira el Nuevo Periodismo y sus practicantes, más especialmente a Wolfe, pero la suya es una visión *posicional* agudizada por ese mismo espacio histórico: aunque Wolfe es sólo unos años mayor que Monsiváis, su sociedad ha vivido la democracia pluralista doscientos años más que México, mientras que la sociedad de Monsiváis todavía se encuentra con la tarea de deshacerse de otros cien años de gobierno colonial, cien años de casi total anarquía después de ganarse la independencia y casi un siglo de gobierno cuasi-dictatorial.

La primera edición de la antología —sin precedente en México— de la crónica moderna que Monsiváis publicó en 1979 lleva como apéndice un estudio del Nuevo Periodismo (al que aludí arriba). En este análisis, el cronista incluye una reseña breve de *Radical Chic and Mau Mauing the Flak Catchers* de Wolfe (1970), libro que se caracteriza como un “viaje simbólico” que se vuelve un “caso arquetípico” (“Alabemos” 214). El libro contiene dos crónicas largas, un reportaje sobre un coctel neoyorquino organizado por Felicia y Leonard Bernstein para reunir dinero para el fondo legal de los *Black Panthers*; la otra es un estudio a fondo de la manera como las pandillas de guetos en San Francisco confrontan, o “mau-mau,” a funcionarios

⁹ Se podría hacer un exhaustivo estudio estilístico, por ejemplo, de los modos como los *tics* de puntuación, dicción, tropo, uso del espacio en blanco y etc. en Wolfe y otros novoperiodistas que parecen estar visiblemente reflejados en el trabajo temprano de Monsiváis, sobre todo en *Días de guardar* (1970), *Amor perdido* (1977) y *Escenas de pudor y liviandad* (1988). Más específicamente, y para nombrar sólo un ejemplo, una crónica como la que en *Días* describe de qué modo Monsiváis cubre la campaña para la presidencia de Luis Echeverría (“Saluda al sol, araña”) podría verse a la luz de las crónicas de 1968 de Norman Mailer sobre las campañas republicana y democrática, *Miami and the Siege of Chicago*.

públicos (*flak catchers*) para tomar dinero de los nuevos programas gubernamentales para la Guerra Contra la Pobreza. Si la longevidad de estas dos crónicas dependiera solamente de sus asuntos, Adolfo Castañón podría tener razón; pero las dos —y el libro que las contiene— se siguen imprimiendo debido a la manera como están escritas.¹⁰ Como una vez dijo Ezra Pound: “*Literature is news that stays news*” (citado en Coy 93).

Es hiperbatónica la respuesta de Monsiváis a estas dos crónicas. Distribuye el concepto de *Radical Chic* entre varios textos que pertenecen a una sola sección sintáctica en *Amor perdido* con el título de “La crema de la crema”¹¹ y el subtítulo de “El proyecto general: atmósferas de alta sociedad”. Apenas comienza el diálogo y Monsiváis le pone una nota al margen para Wolfe: el subtexto para tu maravillosamente entretenida crónica sobre una fiesta coctel y sus secuelas es el sistema clasista de Nueva York y, por extensión, de toda América. Espera tantito mientras veamos cómo el *Radical Chic* de tipo estadounidense funciona en México.

De hecho, introduce una de las piezas tardías de este grupo sobre la sociedad económicamente alta con el mismo resumen breve del *Radical Chic* de Wolfe que mencioné antes, para luego comenzar el texto con la pregunta retórica: “¿Hay o puede haber Radical Chic en México?” Igual que Wolfe, nos regala una “realidad simbólica”: una descripción gruesa de una situación específica o de una figura altamente significativa y nos da la libertad de decidir qué quieren decir sus implicacio-

¹⁰ Marshall McLuhan diría que éste es un caso del medio volviéndose el mensaje. Monsiváis es también un lector cuidadoso de los mensajes del canadiense McLuhan; con frecuencia se refiere al dictamen más conocido del guru mediático; en varias de sus crónicas lleva un diálogo intertextual con “el medio es el mensaje” de McLuhan y también su tema acerca de la Villa Global. Véase especialmente “México a través de McLuhan” (*Días* 1970).

¹¹ Literalmente, la frase viene de una expresión francesa que tanto el inglés como el español se han apropiado: la *crème de la crème*, la crema que ha subido a la superficie de la crema, o lo más rico y puro de la leche: lo mejor de lo mejor.

nes. En esta instancia, el ejemplo que tenemos es “El ‘disidente’ (Radical Chic): los burgueses con corazón de masa”, y no nos hallamos en un apartamento elegante de la ciudad concurrido de *jet-setters* bien vestidos fingiendo estar a sus anchas con miembros de la infraclase cuya ropa vulgar contribuye a su aspecto amenazador. En cambio, estamos en el auditorio de una universidad particular, lo cual significa que la sala está llena de “hijos de la abundancia” (*Amor* 180), con coches de lujo, casas de verano, y sus futuros ya asegurados. Y esto es precisamente el porqué han acudido a esta reunión “con inquietudes y ceño preocupado” (180). Qué desgracia ser ricos, creen, y están convencidos de que una manera de hacerse ciudadano responsable es alzar la voz en contra de la clase pudiente.

Se le activa la faceta *radical chic* cuando Monsiváis, hablando desde dentro de la conciencia de estos pobrecitos ricos —justamente como lo hace Wolfe en *Radical Chic*—, añade que la postura políticamente correcta que están afirmando con vigor no quiere decir, claro está, que se les exija sacrificar lo que ya poseen, ni sufrir cualquier tipo de interrogación acerca de los orígenes de las fortunas que tienen. Por supuesto, uno está por encima de esa clase de insignificancia trivial:

Uno, qué diablos, es radical, detesta a la maldita oligarquía y hay que hacer añicos a la explotación, de otro modo cómo heredar sin problemas la fábrica, cómo irse a Europa tres años al doctorado, cómo fijar el nuevo estéreo en la cabaña, cómo adquirir el carro sport, cómo aceptar las conversaciones triviales del fin de semana. (181)

Éste es el tono que Wolfe perfeccionó para la hipocresía descarada de los Radical Chic de Nueva York y que ahora Monsiváis asume con igual facilidad para castigar a los de México. Había estado echando humo de sarcasmos sobre el *Establishment* Mexicano, los Monstruos Sagrados y los Ancianos de la Tribu desde *Días de guardar* (1970), y no se le han ago-

tado motivos para hacerlo en *Amor perdido* de 1977. Al igual que el reportero sarcástico de Wolfe que se lanza *canapés* en la boca al disecar sin piedad a los invitados de Felicia Bernstein, Monsiváis espera al acecho como un expectante empresario de funerales; mientras, los adolescentes revolucionarios burgueses leen manifiestos y gritan insultos al Sistema, al mismo tiempo que dejan de reconocer o la ironía o la verdad insoslayable: lo que realmente quieren es jugar a la revolución “sin que intervengan ni las consecuencias ni el temor a las consecuencias” (181) —casi igual a las élites de Nueva York, cuyos radicales favoritos son los recogedores de uvas, los Panteras de California y los indios de Arizona porque “*they weren’t likely to become too much... underfoot, as it were. Exotic, Romantic, [and] Far Off...*” (Wolfe, *Radical* 42).

Ambos, Monsiváis y Wolfe, se distancian en un momento de las partes dramatizadas de sus crónicas para meter cantidades impresionantes de reportaje a fondo, el cual cuidadosamente documentan. En el caso del radical chic, los dos dan historias ejemplares tanto de los ricos de hace tiempo como de los *nouveau riche*, historias que subrayan el hecho de que los antiguos son siempre más *nouveau* de lo que quisieran confesar (Wolfe, *Radical* 33-38); Monsiváis, *Amor* 155-63). Los dos escritores también hacen hincapié enfáticamente en el rol que la prensa tiene al definir, configurar y nutrir una clase social “alta”. La imagen lo es todo, y a menudo, consta la totalidad de lo que es “clase”.

Monsiváis nos hace reír al enfatizar cruelmente este punto en un retrato chaplinesco de la Alta Sociedad Mexicana en el ballet. La pieza se titula perfectamente “Las decepciones leves: Nureyev en Bellas Artes”. Donde Wolfe simplemente indica el estatus de inmigrantes recientes de muchos de los más prestigiados pudientes de Nueva York, Monsiváis expone una capa gruesa de la historia para revelar una “aristocracia pulquera” (*Amor* 156) como “inditos que hace treinta años apenas po-

dían con una carreta de mulas y ahora manejan cádillacs” (159). Entonces, cuando este grupo se echa encima su *smoking* y una noche especial entra con “el tout Mexique” en la gran ópera con el famosísimo bailarín ruso, Monsiváis entiende que cosechará bolsillos de lo que en la jerga del Nuevo Periodismo se conoce como “ficción encontrada”. Elige a su víctima del momento —el ingeniero Edmundo Serna— y, con el privilegio clásico novoperiodístico, entra sigilosamente en la mente de éste: “la danza es para mujercitos pero su esposa insistió y el ruso éste tiene fama y no hay más que hablar” (169). Poco después, unos bailarines varones salen al escenario y Edmundo observa que se mueven sospechosamente, con poca hombría, o simplemente con incomprendibilidad (170). Aun así, todo el mundo está encantado con esa noche, salvo que se les había dicho que Nureyev flota y en vez de eso mostró mucha técnica bien controlada, se quedó cerca del piso e hizo movimientos chiquitos. “¿Qué no podría volar un poquito?” (170)

Y tras observar una docena de cambios de escena y trajes, Betty y Verónica y Martha y Patricia y Rossy y Lolita y Vicky y Paola y Doria y Silvia,

cada una por su lado como corresponde a una sociedad plural, emiten... una discreta sensación de engaño. Y se eleva en Bellas Artes el espíritu coaligado de la decepción, la liga de los defraudados. Sí, es sensacional, pero ¿por qué no quiso bailar para nosotros? ¿Qué, nos habrá visto inditos?... Los *happy few*... están muy confundidos. Vino Nureyev y no le dio la gana exhibir su virtuosismo. Una velada inolvidable... pero gracias a ellos y su elegancia, no por un egoísta bailarín ruso, que no llegó a entender que en México ya hay sociedad exigente, ya hay religión de la Cultura y el Arte. (172)

Donde se puede escuchar a Monsiváis sostener una conversación más explícita con *Radical Chic* es en el texto más extenso, “El *Self-Made Man*: sin ayuda de nadie, se hizo a sí

mismo”. El tema no es de los ricos que quieren públicamente llamar la atención a su apoyo políticamente correcto de causas izquierdistas, pero sí hay una fiesta llamativa en la mansión de un ricachón, más un subtexto fuerte acerca del clasismo y la hipocresía. Además, existe el mensaje psicológico más simbólico, como lo hay en *Radical Chic*, sobre la importancia de los mitos personales de los hombres de riqueza y fama, tal como Leonard Bernstein y, aquí, el banquero Rogelio de la Bada, “biznieto de *The Rogelio de la Bada*, precursor del industrialismo en Querétaro y, como sus descendientes, famoso hombre de fama” (164).

Ser aclamado, amado y respetado le es enormemente importante a Bernstein, y el escándalo que resultó de su decisión de reunir fondos en su casa para los Black Panthers hizo que lo abuchearan en un concierto. De una manera más sutil pero quizá igualmente patética, Rogelio también reconoce el fondo falso del mito que ha avalado su ascenso orgulloso en la sociedad como un hombre *self-made*: la verdad es que ha subido sobre las fortunas de su padre y abuelo, y además sobre las espaldas de un sinnúmero de trabajadores, sobre los que el mariachi que contrató para la fiesta ha estado cantando todo la noche, y está todavía cantando a las 6 de la mañana (168).

En la fiesta de los Bernstein, Wolfe se mantiene casi del todo invisible; sólo de vez en cuando lo vemos alargar una mano para tomar una bolita de Roquefort cubierta de nuez. Monsiváis es tan invisible como el papel aterciopelado en las paredes, un par de oídos que escucha trozos de conversaciones de las visitas que se conducen a sí mismas en *tours* por el pretencioso montón de mármol que Rogelio ha erigido para alardear de su estatus. Como Wolfe en *Radical Chic*, el narrador de “Self-Made Man” se aleja a veces de la muchedumbre para “editorializar” sobre lo que ve y oye y colocarlo en un contexto sociohistórico. También como en el texto de Wolfe, Monsiváis en otros momentos se sitúa dentro de la cabeza de

Rogelio, presentando sus pensamientos a través del discurso indirecto libre sobre el atractivo “irremediabilmente erótico” de saberse considerado un Self-Made Man. Casi podemos compadecernos de Rogelio cuando al final se da cuenta de que no tiene derecho a esa ilusión erótica. Casi...

Wolfe desarrolla un *leitmotiv* alrededor del tema de los sirvientes de Bernstein y otros de los radical chic, apuntando el hecho de que, antes de arreglárselas sin criado alguno como gesto “radical chic”, y dado sobre todo que en esta instancia los invitados de los Bernstein son Panteras Negras militantes, sólo habían dejado de emplear a inmigrantes negros o *hispanos* y habían buscado por doquier para localizar a buenos sirvientes *anglos* (*Radical* 5, 9-11, 42-41). Esta maniobra les resultó tan difícil a veces que entre aquellas matronas de alta sociedad hubo algunas que se pusieron mandil y sirvieron de muchachas para sí mismas y unas a las otras también. Cualquier sacrificio era bueno y necesario para conservar el *principio*: simplemente, una matrona no iba a vivir sin sirvientes. En su pieza sobre la fiesta del banquero, Monsiváis sugiere lo mismo a través de un trocito de conversación donde cómicamente agrega un comentario sobre el porcentaje alto del analfabetismo en México. Una mujer se queja con una amiga ya que ni siquiera puede tener amante “porque mi criada es analfabeta. Como no sabe escribir recados, se los aprende de memoria y me los repite delante de la gente” (*Amor* 165).

El *leitmotiv* que Monsiváis desarrolla similarmente se relaciona con el tema de la servidumbre y la vasta clase baja subyugada, aquí representada en la canción quejumbrosa del mariachi, que a través de la narración entrelaza sus lamentos de pérdida, pobreza y patetismo rural entre las voces que describen el esplendor indescriptible del modo de vida de De la Bada (163, 165, 166, 167, 168). Una de las conversaciones que Monsiváis explícitamente enfatiza establece un contraste irónico entre esta mansión, con su lista de invitados exclusivos, y “el

problema de enfrentarse a las hordas de Ciudad Nezhualcóyotl”, barrios gigantescamente desparramados que siguen creciendo sin control mientras el paisaje rural empobrecido sigue ahuyentando a millones de sus paupérrimos habitantes hacia la esperanza del empleo en la ciudad. Estos paracaidistas, quienes de la noche a la mañana aparecen para acampar encima de cualquier milímetro de tierra desocupada en las afueras de la gran urbe, terminarán —o así temen los invitados de Rogelio— por devorarlo todo: “¡Qué fauces! Se multiplican al mil por uno. Donde había un miserable ahora hay una colonia” (164-65).

Wolfe elabora el tema de Las dos Américas —negra y blanca— y Monsiváis desarrolla el de Los dos Méxicos —rico y pobre, o indio y blanco. Sin embargo, lo que distingue a los dos escritores es que mientras Wolfe dedica diecisiete páginas de su crónica a un argumento acalorado —un diálogo espontáneo— entre las Panteras negras y los invitados anglos en el apartamento de los Bernsteins y algunos de opinión variada, las clases enajenadas de Monsiváis permanecen separadas y silenciosas, incluso mientras se rozan de hombros en la casa y se enfrentan a través de un breve espacio geográfico fuera de la mansión. No hay diálogo entre ninguno de los mexicanos. Y aunque Monsiváis no se enfoca explícitamente en esa diferencia en su serie sobre la alta sociedad mexicana, es un elemento consistente del tema que ha ido exponiendo a lo largo de su carrera de medio siglo sobre la posibilidad de la democratización en México. Ese diálogo no gobernado en el nivel *grassroots* —capacidad de la auto-crítica autónoma— es uno de los rasgos nacionales que Monsiváis y otros intelectuales mexicanos, tales como Octavio Paz y Carlos Fuentes, siempre admiraban más en el pueblo estadounidense y querían cultivar en México.¹²

¹² “La ‘inteligencia’ mexicana, en su conjunto, no ha podido o no ha sabido utilizar las armas propias del intelectual: la crítica, el examen, el juicio... En Europa y los Estados Unidos el intelectual... su misión principal es la crítica; en México, la acción política” (Paz 171). Fuentes, al notar que “*The United States has been successful at*

Ahora, si los Panteras y, por extensión, los trabajadores campesinos de César Chávez y los indios de la reservación en Arizona pueden considerarse víctimas de Felicia y Leonard Bernstein, los funcionarios gubernamentales que ganan sueldos miserables para administrar los programas y aliviar la pobreza en los años sesenta en los Estados Unidos pueden considerarse cuasi víctimas de las pandillas urbanas de negros, chicanos e indios, quienes rápidamente aprendieron el arte del *mau-mauing*: tácticas confrontacionales para conseguir grandes becas, cuyos dineros estaban en fondos colocados por el gobierno después del *Civil Rights Movement* (Movimiento para los Derechos Civiles). En la versión de Wolfe, el machismo es un asunto importante, blandido como arma por el gobierno para engañar a las minorías étnicas, haciéndolas pensar que habían ganado algo cuando en verdad las confrontaciones en las oficinas —especie autoparódica del terrorismo— resultaron ser una especie de juego jactancioso de los dos lados (Wolfe, *Radical* 117-19): los mau-mauers tenían la satisfacción de hacer llevar cara de aterrorizados a los *flak catchers* (funcionarios) y los flak catchers se sabían existosos porque habían forzado a los jefes de las pandillas a salir de sus escondites: finalmente, habían identificado a individuos a quienes podían regalar dinero.¹³⁶

everything that we Mexicans have failed at" (*New Time* 208), contrasta la civilización clásica griega que subraya la cultura estadounidense y la civilización indígena (azteca) que subyace en la cultura contemporánea mexicana, y concluye que Grecia era una democracia abierta mientras que el México azteca era una teocracia cerrada, y que Grecia, enfrentada con otras naciones, tenía que desarrollar tolerancia para "la crítica y...la autocrítica" mientras que" en México, hubo una completa ausencia de crítica en la sucesión guerrera, imperial, del mundo" (*Tiempo* 27).

¹³ *Flak* en este contexto, en los Estados Unidos se refiere a problemas, molestias, insultos —todo lo negativo que un ciudadano (aquí un *mau-mauer*) puede dirigir adrede a un funcionario público, o porque se queja del servicio incompetente o simplemente porque es lo que le gusta hacer. El funcionario está allí para *catch* o atrapar, coher, absorber el flak que quien le hace *mau-mau* le dirija.

Wolfe se entretiene muchísimo en el contexto de esta realidad hiperbólica, elaborando tropos extravagantes que pintan metafóricamente el machismo manierista de los valentones del barrio, por ejemplo, del pájaro secretario inflexible, tipos jactanciosos que gustaban de dirigir sus reuniones con el *flak catcher* ostentando su *look* hiperimpresionante como chulos:

Sólo que los aristócratas de tipo rufián habían llevado el asunto de la hombría a través de tantos giros que ya comenzaba a salir por el otro lado... Era como si dijeran,... tenemos tanta confianza en nuestra masculinidad, estamos tan de moda y tan sofisticados y tan hombres de la calle, que no nos perjudica estar *refinados* en vez de entrar aquí tratando de presentarnos como gamberros machistas. Por esto no solamente cruzaban las piernas, las cruzarían más que lo haría una mujer. Las cruzarían tanto que parecía que una pierna circundaba la otra dos o tres o cuatro veces... Los chavos se parecían a uno de esos súper-elegantes pájaros secretario que se paran sobre una larga pata de carrera A-1 con todo lo demás que tiene recogido encima en un hermoso manojito super-fino de plumón. (134-35)

Wolfe también llena páginas entretenidas para detallar cómo un afroamericano y su banda teatral de niños armados de barquillos derretidos (metáfora lúdica de mugre) invaden el elegante ayuntamiento de San Francisco para mau-mau al alcalde mismo. Lo van a forzar a salir de su oficina, convertirlo en *flak catcher* y demandar una concesión.

En Monsiváis, el truco del mau-mau es bastante más sutil. Sigue la huella de un grupo de jóvenes creyentes políticos —sobrevivientes, por ejemplo, del Movimiento Estudiantil de 1968— al sitio donde varias reformas democráticas luchan por establecer sus raíces: las afueras más distantes del centro de la gigantesca Ciudad de México, sus llamadas “ciudades perdidas”, los barrios a los que los migrantes desesperados de la provincia llegan repentinamente para caer sobre el paisaje ur-

bano como “paracaidistas”. Construyen jacales de estaño y cartón, juntan hilos peligrosos de cuerdas eléctricas que enchufan en alambres distantes. Cavan trincheras de poca profundidad por el centro de una hilera de jacales y ya: tienen en casa ¡sistema sanitario! Aceptan tener que viajar a pie y en pesero, también en camión cuatro, cinco o más horas diarias, de ida y luego de vuelta, hasta el centro de la ciudad, donde van a vender klínex, tragar fuego o pararse en un vagón del metro para que los más caritativos les paguen las canciones que cantan. Viven sin agua potable, sin transporte, sin lugar para hacer sus compras, sin escuelas para sus niños, sin servicio médico y sin noticia del gobierno.

Pero el equivalente mexicano del Movimiento para los Derechos Civiles —de esos evangelizadores que comían fuegos ideológicos, que se sentaban atrás con los negros en los camiones, que llevaban la constitución hacia el sur de los Estados Unidos para persuadir a los negros que se inscribieran para votar—, los graduados jóvenes de Tlatelolco sí se fijaron en los millones de mexicanos que decidieron que quizá fuera mejor morir de hambre en la ciudad que en el campo. Para demostrar esta débil posibilidad para el gran cambio, Monsiváis elige a una mujer como el Símbolo de la Transformación. Después de todo, ella es la que está en casa con los niños mientras que el hombre está fuera intentando ganar suficiente dinero para la cena. Ella va a una reunión en el barrio convocada por algunos de esos activistas estudiantiles, donde miembros simbólicos de Los Dos Méxicos finalmente comenzarán a dialogar. Todo lo contrario diametral del gángster pájaro-secretario, esta mujer acude a su primera reunión con pasitos rápidos, cabeza baja, boca cerrada, aterrorizada. Pero poco tiempo después, levanta la cabeza, adquiere un nombre entre las vecinas y comienza a entender algo acerca del agua, de derechos civiles, y de sí misma. Y un buen día, levanta la mano y dice

que ya está hasta la madre, todo el tramo inmenso que debe recorrer con los baldes, el pipero les cobra lo que se le antoja, hay maloras que le tiran el agua, y no es justo, tiene ganas de llorar pero prefiere decir que ya no aguanta, se enoja todavía más y grita que no es justo, ella es un ser humano y sus amigos y conocidos aprueban con mirada y manos sus palabras. (Monsiváis, *Entrada* 240)

Ha descubierto la fuerza de su voz, justo cuando les mandan a un representante del gobierno —un *flak catcher*— para que les explique que no está en sus manos, que el administrador de la ciudad... y aquí ella se atreve a interrumpir al hombre y exigir que el administrador venga para hablar con ellos, los afectados.

El subordinado no tiene respuesta (“*I’m sorry that Mr. Johnson isn’t here today*”), dice el *flak catcher* de Wolfe (*Radical* 109)), y mientras esperamos oír lo que sigue Monsiváis se apodera del discurso para explicar cómo estas colonias llegaron a organizarse con la ayuda indispensable de los activistas estudiantiles, quienes enseñan a los colonos maneras de tratar eficazmente con los *flak catchers*. Éstos no son miembros de pandillas que quieren ganar dinero a través del miedo pero, de todas formas, la emoción dominante es el temor ya que el gobierno mexicano nunca antes del final de los años sesenta, setenta y ochenta había experimentado una sociedad civil organizada e informada con la voluntad de confrontar el poder e insistir en sus derechos y en la obligación del gobierno de servir a la sociedad que lo ha elegido.

Ahora Monsiváis vuelve a ocupar el interior de la mente ansiosa del delegado gubernamental que se encara a estos jóvenes del distrito en condiciones de pobreza. ¿Qué demonios *quieren?* se pregunta. Les he dado alguna parte de lo que han demandado. Esto es pesadilla. No se van. Están llenos de hechos, incluso las mujeres, y no podemos simplemente golpear-

los como antes... Y lo peor es que nunca falta la gente en este país, y todos vendrán y se pararán en frente de su escritorio con “esos semblantes estólidos” (244). (El *flak catcher* de Wolfe, mientras tanto, ha intentado deshacerse de todos los mau-mauers en su oficina, pero sin éxito; hombres café y negros, todos enormes, empiezan a dar golpes en el piso hasta que la autoridad promete hacer una llamada telefónica. Más tarde ellos dicen riéndose: “¿Vieron? ¡La viva imagen del terror! Lo vieron temblar?... ¡Tenía *miedo*, hombre!” (*Radical* 118)

En la ciudad perdida donde antes la mujer migrante demandaba agua, ahora pide el título de propiedad de su pedazo de tierra. No le importa quedarse sentada horas y horas y horas. Le agotará la paciencia a ese delegado. “Han extendido por doquier las antesalas, y es ya político el uso de su paciencia” (245).

Algún tiempo antes de que observara cómo las mujeres mexicanas aprendieron a mau-mau delicadamente a los *flak catchers* públicos, Carlos Monsiváis había comentado que “como toda corriente al servicio de la actualidad triunfante, el Nuevo Periodismo agota temas o cae en fatigas estilísticas. [Y] ¿qué le va a hacer?” (“Alabemos” 202) Tal vez una parte de esa observación se basa en el hecho de que, a diferencia de la crónica mexicana de los años sesenta en adelante, los artículos y libros del Nuevo Periodismo estadounidense se centran con mucha menos probabilidad que la crónica mexicana en temas de carácter político. La política puede formar parte del mensaje completo ya que el *Radical Chic* de Wolfe toca en los problemas políticos de negro y blanco, pobre y rico, y su *Mau-Mauing* habla de la política de la pobreza y la confrontación del gobierno y el ciudadano. Similarmente, en “*The Last American Hero*”, por ejemplo, mientras Wolfe nos fascina con un relato acerca de Junior Johnson, el corredor de coches en el sur de los EEUU, la política se entrelaza en el argumento de fondo acerca del alcohol ilegal y el modo como la gente pobre de la

región Appalachia es perseguida, sujeta a impuestos especiales y encarcelada (*Kandy* 126-72). Al mismo tiempo, los aficionados de Wolfe saben que sus preocupaciones casi nunca son abiertamente políticas. Le interesa lo que motiva e inspira al pueblo americano, especialmente la vitalidad de la parte inferior, de la vida que sale de huida cuando se le voltea la piedra.

La obra extensa de Mailer, conformada de libros sobre sucesos seminales como las convenciones políticas, los cohetes a la luna, las ejecuciones de prisioneros, las protestas contra la guerra y tal, puede considerarse mucho más sustancial, sobre todo en el orden sociopolítico. Pero si consideramos a otros magníficos escritores —John McPhee, Joan Didion, Jane Kramer, Tracy Kidder, Hunter S. Thompson, Annie Dillard, Richard West, Studs Terkel, Michael Parfit, y otros— y la temática de su obra, por ejemplo Alaska, los caminos rurales de Georgia, América cruzada en avioneta, Antártica, los restaurantes famosos, la cultura del vaquero, los trabajadores, los obreros, los bosques y riachuelos, Las Vegas, las escuelas públicas, la naranja, Venice Beach, California, etc., parece claro que, mientras la etiqueta de frívolo sería del todo injusta, tampoco sería político el calificativo preciso que usar para el Nuevo Periodismo de Estados Unidos en su conjunto. En general, la crónica mexicana tiende a ser más directamente política.

Notar esta diferencia no lleva juicio alguno, sino la observación de que con más probabilidad se deba a disparidades en el desarrollo social y político y las metas percibidas en los Estados Unidos y de México. En la superficie de la vida cotidiana, por lo menos, y desde cualquier perspectiva, la necesidad de una reforma social, política y económica en América no parece ser tan apabullantemente inminente como en casi cualquier ciudad, aldea y barrio mexicano. De la misma manera en que México ve a Norteamérica como materialista y a sí mismo como cultural y espiritual, los novoperiodistas de los Estados Unidos

sienten una libertad que los cronistas mexicanos acaso no sienten en cuanto a elegir temas para reportajes de fondo y a través de la frontera, pueden dar la impresión de ser menos esenciales al bienestar de la sociedad, o de plano ser irresponsables: la jerarquía que gobierna la obtención de una mesa en un restaurante costosísimo en Nueva York, el deporte de sangre en un estado del sur de América, el negocio de minería en Montana que destruye el ambiente, un veterano de Vietnam que regresa de la guerra, el juego francés de Lacrosse, la canoa hecha de madera a la usanza india. Éstos son, de hecho, tópicos profundamente políticos, pero examinan una democracia madura desde ángulos sofisticados y desde una percha socioeconómica sí privilegiada.

Habiendo notado esta situación, parece claro que un beneficio no reconocido por Tom Wolfe y otros novoperiodistas, durante el auge del movimiento o ahora, es el diálogo literario de Carlos Monsiváis —y el hecho mismo que él sostenga un diálogo con ellos, aportando puntos de vista frescos a su propia sociedad y ofreciendo a los Estados Unidos la práctica del reportaje novelizado en una vida renovada. El secretario insistente en el *Mau-Mauing* de Wolfe es tal vez ya un tropo demasiado “precioso” en 1970. Pero en los dos textos de Wolfe y Monsiváis, el dilema del *flak catcher* nos hace reír, y casi compadecernos con el pobre; no obstante, la diferencia entre la representación mexicana y la americana del proceso democratizante de *mau-mau* es reveladora: la intensificación pacífica del empleo político de la paciencia de la mujer —y de su determinación— no es tan dramática como las contorsiones del gángster-pájaro, pero sospechamos que los rizos que ella ha agitado van a llegar más lejos.

OBRAS CITADAS

- Agree, James A., and Walker Evans. *Let Us Now Praise Famous Men: Three Tenant Families*. Boston: Houghton Mifflin; Cambridge: Riverside Press, 1941.
- Blanco, José Joaquín. *Crónica de la literatura reciente en México (1950-1980)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.
- . “Otra prosa periodística”. *Función de medianoche*. México: Era, 1981. 19-24.
- Capote, Truman. *In Cold Blood, a True Account of a Multiple Murder and Its Consequences*. New York: Random House, 1965.
- Castañón, Adolfo. “Un hombre llamado ciudad”. *Vuelta* 163 (1990): 19-22.
- Chillón, Albert. *Literatura y periodismo: una tradición de relaciones promiscuas*. Valencia: Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de València, 1999.
- Coy, Juan José. “De Norman Mailer a Vázquez Montalbán: a la sombra del Nuevo Periodismo”. *Letras en el espejo: ensayos de literatura americana comparada*. Eds. María José Álvarez Maurín, Manuel Broncano y José Juis Chamosa. León, España: Universidad de León, 1997. 91-100.
- Domínguez Michael, Christofer, ed. *Antología de la narrativa mexicana del siglo xx*. Vol. 2 de 2. México. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . “Entrevista con Carlos Monsiváis”. *La Jornada Semanal* 26 ene. 1992: 16-22.
- Eltit, Diamela y Carlos Monsiváis. “Un diálogo (¿o dos monólogos?) sobre la centuria. Una plática con Diamela Eltit y Carlos Monsiváis sobre sus respectivas experiencias con la centuria en Chile y en México”. *Debate Feminista* 9 (1994): 25-50.
- Fuentes, Carlos. *A New Time for Mexico*. Trad. Marina Gutman Castañeda y el autor. Berkeley y Los Angeles: U of California P, 1997.
- . *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- García, Gustavo. “México bien vale una crónica”. *Revista de la universidad de México* 33.11 (1979): 41-2.
- . “Monsiváis: los rostros evanescentes y entrañables”. *Revista de la Universidad de México* 32.6 (1978): 29.

- Hellman, John. *Fables of Fact: The New Journalism as New Fiction*. Urbana: University of Illinois Press, 1981.
- Hollowell, John. *Fact and Fiction: The New Journalism and the Non-fiction Novel*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977.
- Kallan, Richard. "Style and the New Journalism: A Rhetorical Analysis of Tom Wolfe". *Communication Monograph* 46.1 (1979): 52-62.
- MacDonald, Dwight. "Parajournalism, or Tom Wolfe and His Magic Writing Machine". *The Reporter as Artist: A Look at the New Journalism Controversy*. Ed. Ronald Weber. New York: Hastings House, 1974. 223-33.
- Mailer, Norman. *Miami and the Siege of Chicago*. New York: Signet, 1968.
- . *Of a Fire on the Moon*. Boston, Toronto: Little, Brown & Co., 1969.
- . *The Armies of the Night: History as a Novel, the Novel as History*. New York: Signet, 1968.
- Menocal, Nina. "Carlos Monsiváis". *México: visión de los ochenta*. México: Editorial Diana, 1981. 11-26.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Días de guardar*, México, Era, 1970.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- Monsiváis, Carlos, ed. *A ustedes les consta: antología de la crónica en México*. 2a. ed. México: Era, 1980.
- . "Alabemos ahora a los hombres famosos (Sobre el Nuevo Periodismo norteamericano)." *Antología de la crónica en México*. 1a. ed. México: Textos de Humanidades; Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. 199-220.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Poniatowska, Elena. "Las décadas en el espejo". *Nexos* 9.106 (1986): 7-10.
- Reed, John. *Insurgent Mexico*. New York y London: D. Appleton & Co., 1914.
- Scura, Dorothy, ed. *Conversations with Tom Wolfe*. Jackson, Miss., y London: UP of Mississippi, 1990.
- Shomette, Doug, ed. *The Critical Response to Tom Wolfe*. Westport, Conn., y London: Greenwood Press, 1992.
- Weber, Ronald. "Som Sort of Artistic Excitement". *The Reporter as*

- Artist: A Look at the New Journalism Controversy*. Ed. Ronald Weber. New York: Hastings House, 1974. 13-26.
- Wolfe, Tom. *The Electric Kool-Aid Acid Test*. New York: Bantam Books, 1969.
- . *The Kandy-Kolored Tangerine-Flake Streamline Baby*. 18a. reimpr. New York: Farrar, Straus y Giroux, 1987.
- . "The New Journalism". *The New Journalism*. Eds. Tom Wolfe y E. W. Johnson. London: Pan Books, 1975. 13-68.
- . *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak Catchers*. New York: Farrar, Straus y Giroux, 1965.

3. JUEGO DE PALABRAS: CRONICANDO EL ENSAYO

Siguen eludiéndonos respuestas definitivas a preguntas sobre la especificación genérica de formas problemáticas como el ensayo y la crónica contemporánea. Quizá siempre será así. No obstante, no puedo estar de acuerdo con los que niegan la relevancia de la convención genérica. Un admirador de la crónica contemporánea mexicana por ejemplo, ha alejado la cuestión genérica como inútilmente “bizantina” (Alatorre 38). Similarmente, un crítico que nota la dificultad de distinguir entre el cuento corto y la crónica considera que toda retórica sobre los géneros no es más que “especulación ociosa” y, además, ¿qué importa? (Huerta 6)

Como mínimo, ningunear las especificaciones genéricas permite un exceso de libertad interpretativa que puede negar o distorsionar el potencial de significación de un texto. El argumento de E. D. Hirsch, Jr. al respecto permanece lúcido. En su *Validity in Interpretations* (1967) afirma que, puesto que el lenguaje posee un carácter de inherente doblez, parte de nuestra comprensión tiene que tomar en cuenta la intención autorial (71-73); Hans Robert Jauss lo dice de manera semejante: el sentido surge de las expectativas encerradas en el contrato autor-lector (19-21). Las expectativas de un escritor que anticipa la reacción de un lector y las del lector que intuye el propó-

sito del autor forman un círculo hermenéutico que delimita el género (Hirsch 80-81). Visto desde esta perspectiva, el texto ofrece claves que nos ayudan a aprehender el intento que el propio texto intrínsecamente declara a través de su forma.

En este estudio pienso identificar elementos del género autónomo hoy conocido como la crónica contemporánea de México, o la crónica actual, yuxtaponiendo esta forma al ensayo, el género dentro de cuya forma más abarcadora la crónica se incluye con frecuencia.¹ La teorización existente (antes de la publicación de Egan 2001) de la crónica o del ensayo se vale mayormente de la descripción impresionista; mis lecturas seguirán una aproximación analítica semejante a la del pionero Vladimir Propp (funciones narrativas) y de Walter Mignolo y su identificación del metatexto de la crónica de Indias. Mignolo define metatexto como un texto oculto, un discurso implícito que corre paralelo a la narración abiertamente declarada y que sirve como una poética inmanente —“el ‘medio’ por el cual las reglas [genéricas] y su reactualización se transmiten” (362)— que le permite al lector extraer las claves metaexegéticas desde las cuales la forma intrínseca de un texto se anuncia (Metatexto” 360-61, 379-80). Mi comparación de dos metatextos debe demostrar que el ensayo y la crónica no son formas sinónimas, como sugieren los teóricos (p. ej., García Monsiváis 17; Stabb, “*Essay*” 305).

Tarda en despejarse confusión sobre la índole híbrida o impura de tanto el ensayo como la crónica. Los estudiosos casi

¹ Aunque la crónica contemporánea de México —la que Martin Stabb llama “*The New Essay of Mexico*”— tiene un parentesco obvio con el Nuevo Periodismo de los Estados Unidos, difiere de maneras significantes, principalmente a causa de factores socioeconómicos e histórico políticos. Examinar esas diferencias excede el límite de este estudio, pero, los tendré en cuenta. Un libro mío sobre la obra de Carlos Monsiváis (Tucson 2001), y su traducción al español (FCE 2004), contiene dos capítulos sobre las bases teóricas del género que el cronista más típicamente practicaba y que siempre se identifica con su obra. Véase Egan.

siempre introducen sus análisis vacilando entre la derrota o la profecía. Blanca García Monsiváis dice que los contornos inestables y borrosos del ensayo mexicano del siglo veinte hacen que algunos consideren un género incompleto o deficiente capaz de generar sus significados sólo imperfectamente (18). Cita fuentes abundantes de teoría y crítica pero deja sin resolverse el enigma de una forma que, por definición, no se permite descodificarse adecuadamente. Similarmente, con respecto a la naturaleza y orígenes del ensayo, José Miguel Oviedo apunta en dos direcciones a la vez, diciendo que el ensayo, aunque definible, parece no tener límites. “Camaleónico, tiende a adoptar cualquier forma que elija, lo cual es otra manera de decir que no adhiere a ninguna forma fija... Cada ensayo establece sus propias reglas con respecto a intención, contenido, lenguaje, foco, alcance y extensión” (11). El dilema que Oviedo plantea —el ensayo puede y no puede estar identificado como tal— no halla alivio en ningún momento de su estudio.

Este territorio, marcado informalmente, también encierra otras definiciones demasiado restrictivas, como la de José Luis Gómez-Martínez. Él afirma que el único verdadero ensayo es literario; esta forma debe evitar el lenguaje “bancario” y valerse del discurso “humanista”.² En el otro extremo, Martin S. Stabb define este “*notoriously ill-defined genre*” (*Dissenting* 1) al abarcar todo desde el ensayo de Gabriel Zaid hasta la crónica de Carlos Monsiváis y la novela documental de Elena Poniatowska.³ Al preferir el énfasis ideológico a consideraciones

² Entiendo que el “lenguaje bancario” de Gómez-Martínez significa científico, cerrado y deshumanizado, mientras la “comunicación humanista” —mejor y más lógica, según él— es abierto, es decir, literario (34-35).

³ La noción de José Joaquín Blanco del ensayo y/o la crónica es igualmente confusa por incluirlo todo (86, 109-110). Aunque Blanco no separa ensayo de crónica específicamente, creo que su alabanza hiperbólica de la forma puede aplicarse con más justicia a la crónica que al ensayo de corriente principal. En este sentido, es sugerente la declaración de Julio Ramos de que la crónica modernista del fin del siglo XIX,

estéticas (*Essay* 305), Stabb esquivaba la mejor fuente de las pruebas que buscamos.

Teóricos del ensayo comúnmente parten de la noción del ensayo moderno presentada por Michel de Montaigne en sus *Essais* (1580).⁴ En términos actualizados, el ensayo está definido como:

1. No ficción (aunque no se definen ficción y no ficción);
2. Una literatura de ideas que en vez de informar interpreta y comenta lo ya sabido, lo que en el ensayo es con más probabilidad un tema relacionado a la realidad contemporánea;
3. Un breve texto en prosa que puede usar la organización expositiva o digresiva y que normalmente rechaza el aparato académico;
4. Un discurso que enfatiza el fondo sobre la forma; con excepciones, el ensayo generalmente se tiene por neutro y estilísticamente sobrio en tono; el humor es raro en el ensayo (Martínez, *Ensayo* 26-27; Skirius 12). Empero, la persona narrativa del autor puede hablar con un estilo singular y reconocible (Oviedo 14).
5. Un texto cuyo narrador se identifica con el autor verdadero (Hernadi 252; Mignolo, “Ficcionalización” 200);
6. Un discurso subjetivo de opinión personal; reflexión; meditación; a veces autobiográfico y/o confesional; en conjunto, un género híbrido descrito de varia manera como a medio camino entre el periodismo y la filosofía (Martínez 10, citando a Villaurrutia), filosofía y poesía (Oviedo 15), la nota periodística y la crónica (16), o el

comúnmente considerada la antepasada más cercana de la contemporánea, presenta un efecto conflictivo que cae entre el reportaje y la ficción: la crónica como ejercicio en la sobre escritura (*overwriting*).

⁴ Por no proliferar, he combinado resúmenes de Montaigne en Gómez-Martínez (18); José Luis Martínez (7-8); (Oviedo) 14-15) y Skirius (9).

artículo y el cuento corto (Gómez-Martínez 120-22), Skirius 14). Puede situarse en el extremo del polo literario opuesto a la poesía y definido entre el más directo y útil de los discursos (Scholes y Klaus 4).

DE LA TEORÍA A LA PRAXIS

Héctor Aguilar Camín (n. 1946) y Carlos Monsiváis (1938-2010) son respetados escritores mexicanos de renombre internacional creciente. De los dos, Monsiváis disfruta de mayor popularidad y prestigio, en parte (especulo libremente) porque escribe crónica más que ensayo. Aun así, los dos son nombrados con regularidad como ensayistas (Blanco 104; Castañón 68, 73; Oviedo 144; Skirius 19-20; Staff, *Dissenting* 95, “*Essay*” 328-29, “*New Essay*” 47-48).⁵ Sin embargo, en una referencia biobibliográfica reciente, Héctor Aguilar Camín es presentado como periodista, historiador y narrador que escribe cuento, ensayo y novela; en cambio, Carlos Monsiváis es presentado como periodista, cronista, ensayista y narrador que escribe antropología, biografía, crónica, cuento y ensayo (Lara Valdez y Cluff 17-18, 283). Al menos para los autores de este diccionario,

⁵ Aun cuando se le aplica el término cronista a Monsiváis, y su obra se identifica como crónica o lo que no es simplemente ensayo, el lenguaje alternativo de hecho funciona más para insertar variación estilística en el discurso del crítico que para sugerir distinción genérica.

Véase, por ejemplo, a Oviedo, quien decide que Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis escriben una forma “original” del ensayo que él caracteriza como un ensayo-relato documental al que asigna la tarea de servir como testimonio y reportaje (144). Además, a lo largo de la “crónica” que Blanco escribe sobre la literatura reciente de México, usa los términos crónica y ensayo literario virtualmente como sinónimos. Por su parte, al ver que toda la literatura latinoamericana está contaminada de narraciones periodísticas, Julio Ortega introduce una antología de cuentos cortos con la rectificación que la narrativa breve de hoy delata una mezcla pronunciada de crónica y cuento, los cuales comparten un origen común en tema, tono y lenguaje —todos unidos a la cultura popular (vii-viii).

Carlos Monsiváis hace algo que Aguilar Camín no hace: escribe *ambos* crónica y ensayo. La implicación explícita es que los términos se refieren a géneros literarios reconociblemente distintos.⁶

Aguilar Camín y Monsiváis son autores prolíficos que publican constantemente en los múltiples medios comunicativos de México.⁷ Aunque Monsiváis es ocho años mayor, él y Aguilar Camín pueden considerarse contemporáneos intelectuales. Se enfocan más o menos en los mismos temas y eras: la historia decimonónica mexicana tal y como influye en la Revolución Mexicana de 1910, los proyectos de modernización nacional subsecuentes, el candente viraje decisivo aglutinándose alrededor del Movimiento Estudiantil de 1968 y sus secuelas políticas, económicas, sociales y culturales.

De una abundancia de escritos casi ilimitada, he elegido analizar “La obligación del mundo: los cambios de fin de siglo y la transformación de México” de Aguilar Camín y “Duración de la eternidad” de Monsiváis. Ambos reflexionan sobre el debate público inspirado en la participación de México en un tratado trilateral de 1993 (puesto en vigencia en 1994) conocido en México como el TLC y en los Estados Unidos y Canadá como NAFTA.⁸ A mi modo de ver, los dos textos son ejemplos canónicos de la “buena escritura” dentro de sus géneros respectivos. Además, se publicaron en aproximadamente el mis-

⁶ Una estrategia a horcajadas denomina lo que Monsiváis escribe “ensayos-crónicas” y describe éstos como una excepción cautivante que subraya la hibridez e indefinición del propio ensayo (Argüelles 13).

⁷ Monsiváis murió en junio de 2010 de una fibrosis pulmonar. Seguiré hablando de él en el tiempo presente, bien consciente de la última obra principal que publicó —*Apocalipstick* 2009, siete meses antes de que falleciera. El libro es crónica, en parte recopilación, cuyo título solo expresa su actitud siempre dividida entre llanto y risa, desesperación y esperanza, ante el estado de vida y ánimo del México que tuvo que abandonar demasiado pronto.

⁸ TLC es Tratado de Libre Comercio y NAFTA es North American Free Trade Agreement.

mo momento histórico (“Duración” en 1992; “Obligación” en 1995) y en foros semejantes.⁹

Sin debatir por lo pronto la distinción entre ficción y no ficción,¹⁰ afirmo que tanto “Obligación” como “Duración” son breves meditaciones en prosa no ficticia sobre un referente que fácilmente se le adscribe al mundo real contemporáneo. No piensan informar a los lectores de la existencia del TLC sino, más bien, comentar críticamente sobre un tema de importancia inmediata para un público bien informado. Son aproximadamente de la misma extensión.¹¹ Negándose a emplear notación académica, sus discursos hacen hincapié en lo subjetivo y en el punto de vista personal. Aguilar Camín, por ejemplo, no ofrece pruebas para comprobar su afirmación que “fundar una nación es de alguna manera inventarla, imaginarla y reconocerla colectivamente como algo único, propio, independiente de la voluntad y el poder de los otros” (37). En otra parte explícitamente habla en primera persona (“me propongo revisar aquí... rasgos” [40] y, “como he apuntando antes” [41]). De igual manera, Monsiváis tal vez identifica un enunciado como opinión propia —“No pretendo decir que en materia de modernidad todos se han equivocado” (41)— pero lo más probable es que afirma el individualismo de su perspectiva de modo indirecto, desde la pose del editorialista de tercera persona:

⁹ “Duración” por Monsiváis salió en la prestigiada revista de noticias y cultura *Nexos*; el texto de Aguilar Camín apareció en la revista académica de los Estados Unidos, *Inti*, que se especializa en asuntos latinoamericanos. En aquel número de *Inti*, se reconoce la filiación larga de Aguilar Camín con *Nexos*; ha servido de editor de esa revista y, como Monsiváis, sigue siendo colaborador. Monsiváis también ha publicado muchas veces en revistas académicas de Estados Unidos.

¹⁰ Considero este tema en el libro arriba mencionado.

¹¹ El de Aguilar Camín consta de once páginas de tamaño normal de una revista académica. El de Monsiváis ocupa nueve de las páginas más grandes de *Nexos*, una revista más “popular”. Sin embargo, en las páginas de *Nexos* hay tres ilustraciones y el uso generoso del espacio en blanco, más subtítulos y epígrafes. La ornamentación es típica de una crónica de Monsiváis. Forma parte de la creación de un impacto emotivo.

“De la modernidad depende, lo que en rigor nadie discute, el porvenir nacional, y esto exige la comprensión de la economía mundial, y la capacidad adaptativa en pro de los cambios decididos en las metrópolis” (39).

De acuerdo con las convenciones que rigen los discursos empíricos, se asume que la persona narrativa que nos informa lo que quiere decir fundar una nación es de hecho un colaborador de *Nexos* y el novelista llamado Héctor Aguilar Camín y que la invención textual explicándole a México la manera de ser moderno es en realidad el felinófilo y aficionado de cine Carlos Monsiváis. Hasta ahora, parece que tratamos formas virtualmente sinónimas; aceptamos que características individualizantes no se verán en *quién* escribió estos textos, ni, por lo general, en *qué* dicen, ni aun en *cuándo* o *dónde* se publicaron. Volvamos, entonces, a la definición del ensayo cuyas seis partes anotamos arriba. De ella tomo como guía analítica las dos facetas que todavía no se han discutido (números 4 y 6).

La primera faceta nos recuerda que el ensayo, en general, considera que su mensaje es de más importancia que el lenguaje que lo entrega. Aunque el empleo de la primera persona automáticamente llama la atención al carácter y personalidad del autor, la técnica lingüística del ensayo normalmente se ve como neutra, templada, y sobria si no del todo sin humor. Una lectura textual del lenguaje y de la técnica posiblemente revele marcadores distintivos de género. Una segunda faceta clave de la definición enfatiza la hibridez del ensayo y lo sitúa en un continuo que corre entre la prosa y la poesía, la no ficción y la ficción, los discursos afirmativos y subjetivos. Esta mezcla de registros discursivos exige análisis.

El ensayo que analizo plantea una serie de temas cuyos significados explícitos se extienden poca distancia debajo de la superficie del discurso. Para vincular este contenido casi del todo directo a una poética de la forma, primero resumiré los mensajes principales expuestos a la vista sin obstáculos; segundo, analizaré el lenguaje y las estrategias narrativas; tercero, relacionaré los pasos primero y segundo, con la intención de esbozar una poética tentativa del ensayo; finalmente, destacaré lo que tomo por la función de este texto y su impacto en el lector.

“La obligación del mundo: los cambios de fin de siglo y la transformación de México” identifica factores que explican la modernidad desigual de México al fin del siglo xx y que al mismo tiempo trazan un camino que la nación pudiera seguir hacia lo que Aguilar Camín insistentemente llama “un nuevo paradigma de modernización” (37, 38, 39, 40, 41, 42, 44). La tesis que explícitamente elabora es que la identidad nacional que México históricamente ha defendido como únicamente suya es de hecho y en grado notable determinada por un influjo ininterrumpido de influencias políticas, económicas y sociales que llegan de otras sociedades más desarrolladas, partiendo, por supuesto, de la conquista europea del México amerindio en el temprano siglo xvi. Un hallazgo principal de este análisis es que México debe reconocer sus contactos inextricables con y deudas al Otro (37), y aceptar la “dimensión internacional” (41) de los retos domésticos que actualmente enfrenta para sostenerse eficazmente. Ya que todos los aspectos de la modernidad implican una co-dependencia inescapable entre las naciones, México vive bajo presiones como nunca antes para emerger de su adolescencia geopolítica, dice Aguilar Camín. Ahora que le falta al mundo un jugador ineluctable sobre el escenario social interior, “vale más corregir por nosotros mis-

mos lo que de otra manera nos obligarán a corregir con presiones desde fuera” (46).

El tema de México y el resto del mundo es el marco; el cuadro que encierra es el enfoque. Aguilar Camín examina una serie de hitos materiales y espirituales en la historia del país. A veces aludiendo a la era colonial (siglos XVI - XVIII), en otras a la época de la Independencia en el XIX, luego a la Revolución Mexicana a principios del siglo XX y finalmente a los años posrevolucionarios cuando México comienza a entrar en la modernización del siglo XX, Aguilar Camín detalla el sistema político de su país —un Estado y presidente fuertes con un solo partido—; su economía paternalista y debilitada por el proteccionismo; las relaciones contraproducentes entre el Estado y sus tres clientes principales (trabajadores, clase media, campesinos pobres); su sistema educativo deficiente; y su democracia débil. Aguilar Camín se esmera por enumerar las debilidades potencialmente fatales de un pluralismo infantil que tienen que corregirse si México espera evitar ser disciplinado por “la obligación” impuesta desde afuera por el mundo.

Otras causas que para el ensayista explican la democracia inadecuada de México incluyen su negación de la caballerosidad inherente en el pluralismo, lo que implica la posibilidad de la pérdida bajo la ley: México sigue prefiriendo gobernarse por caudillo y la compra de influencias y poder, así como (con excepciones) un cuerpo de medios masivos corruptos y de escaso profesionalismo. Subrayando y perpetuando estos defectos del dominio público es la pobreza masiva: “La desigualdad, no la democracia, es el problema difícil de México. Dirigir nuestra política a la solución razonable de la desigualdad, es a mi juicio, la gran opción nacional, la gran tarea civilizatoria que hará verdaderamente viable nuestra modernidad” (47).

Para poner a prueba la poética hipotética del ensayo planteada arriba, tendré que examinar de cerca los rasgos técnicos que incluyen narrador y punto de vista, estructura, lenguaje y

sentido y, en fin, el impacto del ensayo. Ya he indicado que Aguilar Camín y Carlos Monsiváis, en los dos textos seleccionados, emplean un yo callado que, por lo general, se lee como la objetividad del editorialista de tercera persona. En la calidad y la extensión del privilegio que reclama, el narrador de Aguilar Camín honra escrupulosamente la lógica de un testigo autobiográfico que no puede saber nada de lo que un otro pueda estar pensando o sintiendo. Este yo se ve obligado a enunciar desde un punto de vista externo, aun cuando mantiene un registro predominantemente descriptivo que parece ser de un narrador omnisciente. Este narrador cuidadosamente neutro a menudo deviene un “nosotros” colectivo que asume, como un monarca que usa el “nosotros real”, que los lectores van a cooperar pasivamente cuando afirma, por ejemplo: “podríamos decir que la democracia mexicana... carece de espíritu deportivo” (45). Más notable aún a lo largo del texto son construcciones impersonales como “habría que decir” (45) y “hay que decir” (44). Este hablador distanciado describe el aspecto abstracto, generalizado, históricamente presente de los asuntos. Nombra “la democracia mexicana” (40) en vez de demócratas mexicanos individuales o actos y sucesos democráticos. Habla de “el camino de la modernidad” (40), “un agudo replanteamiento de las tareas estratégicas del Estado” (41), “el ahora humano e imperfecto de cada día” (44), “lo nuevo... forcejeando a brazo partido con lo viejo” (44), el *priísmo* como “una colección floja pero efectiva de reflejos discursivos” (42), los trabajadores mexicanos como una categoría, la clase media como fenómeno, la pobreza como condición, “el problema de los derechos humanos” (46). Total, con respecto al tono de su voz autorial, el texto de Aguilar Camín es un paradigma del estilo neutro, moderado, sobrio, virtualmente sin humor que generalmente se le adscribe al género ensayo.

Vemos que se desenvuelven los temas de este texto según una secuencia lógica. Específicamente, su resumen eficaz de

las principales preocupaciones públicas de México se enmarca dentro de un argumento introductorio a favor de un Adentro (doméstico) más integrado con el Afuera (el mundo) y un argumento final que agrega el elemento de la integración económica con el Afuera, con el fin de atacar la pobreza y sus consecuentes males sociales desde Adentro. Entre la tesis y la conclusión, Aguilar Camín sigue un esquema organizativo clásicamente expositivo. Igual que he hecho yo al desarrollar mi texto, Aguilar Camín usa la técnica sintetizadora de la enumeración, como un gesto que ahorra espacio y tiempo; un modo de recordarles a los lectores eficazmente lo ya sabido; y una manera de simplificar un tópico multifacético. Así, por ejemplo, al trazar la historia de la relación problemática que México ha llevado con la modernidad, Aguilar Camín coloca una serie de recordatorios dentro de un párrafo, uniéndolos con el dispositivo sencillo de la anáfora—“Así resistió la sociedad criolla... Así resistieron los conservadores decimonónicos... Así la Revolución Mexicana triunfante fue resistida... Y así la sociedad posrevolucionaria de los ochentas, resistió, y aún resiste, al nuevo paradigma de modernización liberal” (39). Así, además, explícitamente coloca en secuencia lo primero que dice acerca de la democracia mexicana, lo segundo, lo tercero, lo cuarto, lo quinto, y lo último (44-46).

Los elementos macroestructurales están reforzados por detalles microestructurales; juntos construyen una sintaxis notablemente equilibrada, paralela e iterativa. Por ejemplo, el nuevo paradigma, dice, “desafía los consensos nacionales previos en prácticamente todos los órdenes de la vida mexicana, *de* la lógica económica *a* la concepción del Estado, *de* las necesidades educativas *a* las costumbres del mando y las correas de la competencia política” (40, énfasis mío); en lugar de una definición directa, Aguilar Camín a veces elige dar “un ejemplo para explicarme” (43): por ejemplo, sobre la cuestión candente de los sueldos: “Uno de los problemas de la competitividad

estadounidense es quizá que sus trabajadores están sobrepagados, que reciben un salario por encima de su rendimiento. Pero que el salario de un obrero automotriz mexicano sea hoy el 10 por ciento de lo que gana un obrero automotriz estadounidense, indica probablemente lo contrario: que el trabajador mexicano está subpagado, que exige mucho menos de lo que produce y recibe menos de lo que da” (43). La ilustración deja verse en contraparte concreta la hipótesis teórica (la política económica mexicana actual deprime los sueldos domésticos); al mismo tiempo, se construye el párrafo-balanza de pares calibrados: la paga altísima estadounidense vs. la paga bajísima mexicana; la productividad baja en Estados Unidos. *vs.* la alta productividad en México; el contraste explícito que opone las estructuras de paga de Estados Unidos-México como “contrarias” una a otra y, finalmente, la cláusula que yuxtapone contrastes duales: demanda... recibe y produce... da.

Al describir los elementos del ensayo de Aguilar Camín, he podido además dar un sentido concreto del estilo y tono del autor. El consenso crítico es que el ensayo privilegia su mensaje sobre sus méritos estéticos, aun cuando el estilo de expresión del ensayista llame atención a su personalidad. Tomando en cuenta el estilo narrativo de Héctor Aguilar Camín, consideremos algunas categorías típicas, tales como vocabulario y figuras poéticas. En cuanto a su léxico, “La obligación del mundo” mantiene un curso en medio del camino. No es ni notablemente erudito ni especialmente coloquial; su vocabulario tiende un poco hacia el lado culto de lo que podemos categorizar como el Español General Escrito. Aunque evita la jerga, tampoco teme la ocasional palabra o frase especializada, en particular aquellas que un público general, bien educado, podría entender fácilmente sin recurrir a diccionario: factotum, paradigma, élite, déficit, macroeconómica, etc. En conjunto, éste es un léxico de una formalidad cortés. En un momento, Aguilar Camín hace un esfuerzo poco frecuente para despertar nues-

tras emociones: establece una analogía entre el apoyo militan-
tamente prejuiciado del Estado por su propio partido, el PRI, y
el niño más grande “con la pandilla más numerosa de la cua-
dra, que cuando se va a pelear a puñetazos con un adversario,
recibe de su padre el apoyo adicional de una manopla de hie-
rro, un casco, un protector bucal y además un réferi que los
separe sólo si nota que el gradullón está perdiendo” (45). No
obstante el drama potencial de la imagen, Aguilar Camín tiene
cuidado de usar un vocabulario templado que de ninguna
manera hace eco de un gamberro de la calle. El impacto de la
analogía, entonces, es de una abstracción que apela al inte-
lecto.

No sorprende, por lo tanto, hallar que Aguilar Camín rara
vez diverge del uso transparente del lenguaje. Muy de vez en
cuando ocurre una metáfora o símil cuya función es esclarecer,
explicar y abreviar. Si la velocidad de las reformas económicas
y sociales se acelera demasiado, dice el autor, sus líderes “se-
ruchan el piso sobre el que están parados” (39), tropo que
momentáneamente alegra la imaginación: “vemos” al gobierno
mexicano desaparecer como piedra hacia el inframundo. Sin
embargo, frase seguida, el autor cancela este efecto potencial-
mente dramático. “Si no transforman suficiente y de manera
irreversible, corren el riesgo de una restauración tradiciona-
lista” (39). Desde la visión material de una apertura en el piso nos
conduce prudentemente a la noción abstracta de la tradición.
Mientras el autor llama explícitamente al cambio, su lenguaje
implícitamente refuerza la estasis. Similarmente, el azote de la
pobreza está personificado cuando la opresión social recibe
un rostro (47), pero otra vez, la poetización tentativa de lo real
está frenada; en ningún momento cita el autor una instancia
concreta de la pobreza, introduce a un ciudadano mexicano
viviendo en jacal, ni busca más efecto dramático que “la gran
esclavitud de México” (47). Aun así, estas figuras consolidan
una impresión general de lucidez, coherencia, lógica fuerte y

selección cuidadosa. Aguilar Camín ha querido conscientemente elaborar un modo “hermoso” de expresión al deliberadamente suprimir el impulso de “exceder” los límites del discurso ensayístico.

De acuerdo con las definiciones estándares del género ensayo, parece claro que el autor ha valorado lo que dice más que su manera de expresarlo. El lenguaje, los detalles secundarios, un desarrollo lógico de las ideas, toda la convención organizativa de la escritura expositiva y una voz autorial notablemente sutil apuntan a un esfuerzo consciente de mantener el estilo —y la persona virtual o implícita del escritor— en el fondo de la conciencia del lector. El modo expresivo de “La obligación del mundo” está diseñado para presentar un resumen crítico pero templado de lo que es, de hecho, un debate público decididamente caliente sobre amenazas percibidas contra la identidad y autonomía mexicanas durante una época de invasiones electrónicas y la mezcla transnacional del capital cultural.

Si traemos a la memoria la dimensión de la hibridez aludida en la definición histórica del ensayo, podemos ahora colocar “La obligación del mundo” sobre una de las trayectorias genéricas mencionadas anteriormente. Creo que será fácil eliminar cualquier sugerencia de lo ficcional o, por lo mismo, un parentesco poético. El metatexto de “La obligación del mundo” indica un intento intrínseco de leerse como una meditación sobre el carácter y la sociedad mexicanos, intento que alinea su discurso con la sociología y la filosofía. Al mismo tiempo, sus muchas alusiones a los sucesos y lugares del mundo real y todavía muy vivos en la conciencia pública constituyen un esfuerzo explícito de colocar esos sucesos en un contexto que trasciende el informe noticioso inmediato. Esta función editorialista relaciona el texto con el lado interpretativo del periodismo y también con la historia y otros discursos empíricos. El texto, en fin, es un ensayo de la línea central.

Si este ensayo se leyera como parte de la *literatura* de verdad en México, sería de esperar que en él halláramos algo que justificara una vida indefinida —un lugar en el canon, un valor que se extendiera más allá de su utilidad inmediata en un contexto sociopolítico. Tal es el caso, pero sólo marginalmente. Por lo general, Aguilar Camín arguye con un lenguaje que no fomenta una interpretación múltiple. Ofrece sus mensajes como consejo, recomendación y prescripción. Habiendo dicho eso, sin embargo, hay que notar que, más allá del tema reformista del ensayo, yacen diseños de un pensamiento que emergen de las estructuras más profundas del discurso. La energía visible del texto, por ejemplo, está dirigida hacia el concepto del cambio, una ideología inclinada hacia el futuro que significa más que la constelación de políticas y prácticas económicas que se colocan en la agencia de México; incluyen los elementos intangibles que con más veracidad definen una nación: las cualidades de misericordia, justicia e imparcialidad que, dentro de una sociedad pluralista en su política y su vida económica, pueden institucionalizarse. Son los aspectos de la psique colectiva de México que tienen que conseguirse y guardarse, dice Aguilar Camín, por el orgullo del ser histórico del país.

CARLOS MONSIVÁIS: CRONISTA PARADIGMÁTICO

Intentaré de manera semejante revelar los elementos de la crónica que la distinguen del ensayo. Seguiré los mismos pasos al examinar “Duración de la eternidad”: resumir los temas principales; analizar el estilo; relacionar la forma al fondo y, finalmente, describir una poética de la crónica, colocando énfasis particular sobre la función e impacto de este texto.

En “Duración”, los mensajes más evidentes son notablemente similares a los que Aguilar Camín plantea en su ensayo.

Se percibe el pluralismo democrático como céntrico al proyecto de la modernización nacional; también está conectado al equilibrio vacilante entre los impulsos nacionalistas y las influencias internacionales, sobre todo las que originan en los Estados Unidos (37). La posibilidad de que el sistema sociopolítico de México se vuelva auténticamente democrático depende mucho de beneficios económicos sólo disponibles de alguna forma de la empresa capitalista (42). Como Aguilar Camín, Monsiváis dirige su discurso hacia el cambio dentro de una matriz dinámica que yuxtapone un Afuera a un Adentro, una Periferia a un Centro, un Pasado a un Presente en la historia (40); Monsiváis además trae a colación los temas afines de la inmigración, la educación, los medios y los derechos civiles.

Es más, Monsiváis sitúa su discurso, como lo hace Aguilar Camín, en el contexto de un paradigma de la modernidad (40). Aquí, sin embargo, empiezan a acumularse las diferencias. Cada vez que Monsiváis enuncia una frase, lo hace para sugerir que creer en un “nuevo paradigma de modernidad” es hacerse víctima de estereotipos periodísticos o depender de clichés que obstruyen la capacidad de pensar críticamente acerca de la realidad mexicana. Además, “Duración” introduce temas que Aguilar Camín no elabora; por ejemplo, los papeles del lenguaje y de la retórica, y de la religión, en las relaciones de poder. Estos factores psicosociales son complejos y controvertidos, y el análisis sutil que Monsiváis hace de éstos como variables en la ecuación política y económica le prestará a este discurso una ambigüedad provocativa. Otras diferencias significativas en léxico, estructura y tono anuncian dramáticamente que, por su impacto e intento, “Duración” se escapa de los confines del ensayo.

Ciertos elementos del estilo son fidedignos indicios metatextuales de género. Ya hemos visto que Monsiváis, como Aguilar Camín, presenta sus puntos explícitos sobre la modernización mexicana desde una postura editorialista que borra

marcadores de un narrador de primera persona. La información esencial afirmada en “Duración” está ofrecida como verídica, materia de un referente real. Cuando Monsiváis alude a “las dos reacciones predilectas ante el TLC: la apocalíptica y la utópica” (45), su lector debe aceptar que Monsiváis de ninguna manera piensa inventar sucesos de la realidad de México. La esencia no ficticia de su discurso está envuelta en lenguaje que nos exige considerar otros referentes del mundo real que Monsiváis también manipula: los medios masivos, el régimen del (entonces) presidente Carlos Salinas de Gortari, los partidos de oposición en México, y la influencia cultural angloamericana, que incluye efectos del idioma inglés sobre el concepto de sí que tiene la gente mexicana.

Notamos que Monsiváis anuncia desde el comienzo su divergencia de la voz templada, consistentemente sobria e imparcial del ensayista, la voz que detectamos en el texto de Aguilar Camín. Mientras el título larguísimo de ese ensayo explícitamente delimita el enfoque y alcance del discurso que presenta, el título de Monsiváis es aforístico en su alusión breve y poética. ¿Sobre qué vamos a leer bajo un título proponiendo la duración de la eternidad? Por cierto no hay nada que indique que el tema será la oportunidad que pueda tener México de beneficiarse de un nuevo pacto internacional de comercio. Forzosamente, nos aproximaremos a la descodificación de esta obra ya con un subtexto emotivo encajado en la conciencia, cuyo mensaje implícito está intensificado por el epígrafe de Franz Kafka que nos obliga a posponer nuestra entrada en el texto. La yuxtaposición de un discurso subjetivo y las expectativas de objetividad nos piden desde el principio participar con el autor en la construcción del texto. No vamos a fabricar una ficción, ni quiere Monsiváis que lo hagamos. Pero aun así, nos está guiando por una senda soslayada a la interpretación variable de hechos evidentes. Monsiváis cede espacio a Kafka para que oigamos este aviso: “En la lucha entre ti y el mundo, pon-

te de parte del mundo” (37). No es fácil ignorar el mandato de un narrador cuando no podemos estar seguros quién nos hará responsables por las lecciones morales de esta lectura. Lo que sí entendemos ya, antes de comenzar a leer “Duración”, es que esta voz juguetonamente filosófica e incluso poética nos va a mantener sobre un suelo inestable y singularmente “comprometido” hasta el fin.

En los dos primeros párrafos, el uso irónico de letras mayúsculas introduce, teatralmente, conceptos bajtinianos de enunciados monoglóticos y heteroglóticos. Lo que Monsiváis llama sus “Vocablos Cruciales” y su “Vocabulario Básico” abiertamente viola el uso general. El autor sugiere polisémicamente que (a) México, como el resto de la América Latina, es gobernado tradicionalmente por la autoridad conformista de una retórica oficial, la cual define la cantidad y cualidad de disidencia que se le permite a una sociedad tradicional; (b) la democracia y el pluralismo, entonces, dependen de cómo un ciudadano individual formule sus pensamientos, su modo de entender el lenguaje oficial; y (c) que la relación tradicional del ciudadano mexicano con lenguaje y el poder delata una sociedad atascada en los años primarios del desarrollo nacional:

Dirigir los contenidos del Vocabulario Básico es orientar lo que se vive y predeterminar las conclusiones sobre los sitios en donde se vive. Si la mayoría acepta el significado unívoco de algunas palabras, éstas, por una aplicación rígida, no menos dictatorial por menos consciente, tenderán a convertirse en cárcel, visión determinista, único horizonte interpretativo. (37)

Monsiváis ha combinado en un párrafo breve discursos tanto “serios” como “no-serios”(Searle 320-21), así señalando al lector que debe esperar un texto de múltiples códigos que entregará regalos simultáneamente placenteros, sensuales, intelectuales y morales (Lotman 59). Es decir, Monsiváis le avisa

inmediatamente al lector que tendrá que trabajar duro para producir significados pero que este reto será premiado en muchos niveles. “Duración” es un simposio, no un sermón.

Un indicio abiertamente metaexegético en el segundo párrafo sugiere cómo debemos comenzar a construir estos significados multifacéticos. “Creo indispensable en medio de los extravíos de la razón semántica, ejercicios a la manera de Raymond Williams, acercamientos al devenir histórico de las palabras-clave (*keywords*)” (37). En “estas notas” (37), Monsiváis nos dice que intentará una aproximación mínima a sólo tres de estas palabras-clave. Sin embargo, no las enumera aquí, del modo expositivo del ensayista. Nos obliga a componer nuestra propia lista, identificando cada elemento a medida que se nos va presentando a través de subtítulos seriocómicos y discusiones complejas entretejidas con alusiones a la cultura elitista y popular. Nuestra lucha por domesticar estos discursos “espesos” finalmente nos permitirá construir imágenes semejantes a las que Aguilar Camín nos pinta explícitamente sobre el impacto de influencias extranjeras sobre la sociedad mexicana.

El discurso más indirecto de Monsiváis cuenta con regularidad con la fusión sorpresiva del registro filosófico/editorialista del responsable analista público y el registro paródico, informal de la sátira. En busca de la primera de las tres prometidas palabras-clave, nos hallamos ante un subtítulo que reza: “Cultura: Todo lo que usted quiso saber sin necesidad de apagar la tele” (37). Tomamos “cultura” como el concepto fundamental a entender pero al mismo tiempo nos vemos obligados a (a) recontextualizar un intertexto de una cultura popular no mexicana (el libro estadounidense de la psicología pop, *Everything You Ever Wanted to Know About Sex (But Were Afraid to Ask)*); (b) entender el valor *shock* subrepticio de una alusión que viola el secreto abierto en México llamado el Sexo, así como la implicación imprudente que la cultura hoy está definida por el modo antinacionalista y global de comunicación que es la te-

levisión; y (c) además entender la oculta suposición de que, como cualquier ciudadano típico de la Era Electrónica, estamos probablemente mirando la tele mientras leemos este texto. Monsiváis se burla de sí mismo con nosotros. Quiere que sonriamos. Si fuera ensayista, no le importarían nuestras emociones.

Otro aspecto diferenciador que notamos en la voz de este narrador requiere la elaboración de un contraste que noté arriba: mientras Aguilar Camín les *dice* a sus lectores lo que deben entender, Monsiváis lo *demuestra*. Una calidad marcada de su discurso es su textura icónica, visual. Si Aguilar Camín anuncia que la identidad nacional que los mexicanos se esfuerzan por defender contra la contaminación extranjera es un mito, Monsiváis demuestra concretamente los modos en que México se aferra a la visión ideal que tiene de Sí Mismo. Apropiándose del privilegio de penetrar la conciencia del Otro, Monsiváis personifica la Tradición en forma de la Cultura Oficial y le da algo que decir, como en un drama: “la tradición nos solidifica como pueblo” (38). Emanando de esa retórica, nace apoyo colectivo para

los concursos de nacimientos, de pastorelas, de piñatas, de “calaveras”, de arreglos florales de Día de Muertos, que hacen pensar en la lógica de patrocinar lo “premoderno”, en los (inminentes) concursos de peregrinaciones, de pueblos típicos, de Sufridas Mujeres Mexicanas, de exhibiciones de amor al terruño por las madrugadas, etcétera. (38)

Esta Lista, típica del estilo comprimido de Monsiváis, define por proliferación de metonimias icónicas, la cultura premoderna. Los lectores “miran una película” de la cultura mientras “ocurre”. Vemos materialmente a la mexicanidad siendo formada por la Cultura Oficial. Monsiváis apenas tiene que comentar. Aquí, la imagen vale mil palabras.

Otra enumeración neobarroca dirige una letanía “televisual” de algunos de los efectos menos deseables de la modernidad: “las destrucciones urbanas... las depredaciones ecológicas... los soberbios edificios magníficos echados abajo para construir rascacielos... los bosques y los ríos sacrificados a la voracidad industrial” (39). Más adelante en la misma discusión, Monsiváis insta una meta-imagen irónica de la esencia visual, vivida, material del progreso: observamos mientras los mexicanos observan a los norteamericanos viviendo su cultura en la televisión. Más tarde aún, “observamos” cómo el Vocabulario Básico del México revolucionario consiguió nuevas definiciones en los ochentas y noventas:

Donde se hablaba de *equidad* se menciona *la caridad cristiana*; donde se decía *revolución* se utiliza *evolución selectiva*; donde se oía *proletariada* se musita *mano de obra*; donde aparecía *intereses del pueblo* se alaba al *capitalismo popular*; el verbo *privatizar* sustituye a *nacionalizar* y la *viabilidad del país* ocupa el sitio de *la Revolución mexicana*. (40)

Como lectores-cinematógrafos, vemos un film en doble pantalla de desvencijadas películas de Pancho Villa al lado de la brillante cabeza calva de Salinas de Gortari, el tecnócrata educado en Harvard, vendiendo su marca de revolución libremercado a los proteccionistas intransigentes. Detrás de la visión dual convocada por el lenguaje icónico de Monsiváis se oculta el mensaje: la Revolución de 1910 no condujo la nación a la prosperidad ni al pluralismo y tampoco tendrá el resultado deseado el capitalismo desbocado de la revolución neoliberal.

La economía del mercado libre y una mentalidad auténticamente moderna son tan problemáticas como deseables, sugiere Monsiváis. Lo que implican es la unión de resultados positivos y negativos que sólo el tiempo y una conciencia au-

to-crítica pueden equilibrar. Pone un ejemplo: el crecimiento positivo, por un lado, del número de novelistas, poetas, ensayistas y cronistas y de una sólida infraestructura cultural, y por otro, la simultánea realidad negativa de librerías liquidadas, disminuidas ventas de libros y un número reducido de bibliotecas (45). La proliferación de artefactos instauro la imagen paradójica de una cultura que, a la medida que evolucionan sus realidades políticas y económicas, respira, crece y se encoige, beneficia y sufre simultáneamente.

Macroestructuralmente, “Duración” sigue una exposición lógica desde la introducción que sitúa el discurso en un contexto teórico internacional a través de un desarrollo tripartito que se enfoca en la cultura, la tradición y la modernidad. Situado en la posición última —la modernidad—, Monsiváis aprovecha el contexto para hablar de la economía neoliberal, los extremos de la izquierda y la derecha política y, por fin, el rol de la cultura popular y de los medios. Todo esto empalma con nuestro círculo hermenéutico. Monsiváis nos ha depositado de nuevo ante el mensaje implícito acerca de la cultura, el concepto que cubre como paraguas todos los otros temas que entroncan con este discurso.

En el nivel literal, el mensaje rinde homenaje a la valoración de la diferencia (la *différance* semiótica), y lo que los antropólogos culturales como Clifford Gertz también entienden: México no puede entenderse salvo en relación con lo que no es. Nuestro autor sofisticado sugiere que su México nacionalista ha vivido y sigue viviendo la “Duración de la eternidad”, condición tan espiritual como material. Con su estilo indirecto, piensa sobresaltar o sorprender a su lector, desinflar sus expectativas, y pinchar la mentalidad tradicional; al mismo tiempo quiere aliviar el mal sabor de las verdades desagradables que expone y compensar al lector con jocosidades entretenidas. No quiere dejar a un lector truculento o poseído de temores inconscientes evocados por el discurso explícito. Un

mensaje que sus lectores podrían rechazar, por ejemplo, es que la voluntad de endemoniar el capitalismo y la influencia cultural norteamericana sería un acto auto-destructivo que enajenaría a México de sí mismo en la nueva alianza comercial, o, como Monsiváis lo explica en un subtítulo paródico: “Era tan premoderno que le hablaba de usted a la Patria” (41). El formato serio cómico de este discurso textualmente modela el tipo de pensamiento ambivalente y autocrítico que implícitamente recomienda; ataca distinciones anticipadas entre el discurso intelectualizado del ensayo y la conversación informal, entre afirmaciones de objetividad empírica y la tolerancia humanista de la subjetividad, entre la elitista Persona Enterada (*Insider*) de la cultura quirográfica y el Intruso (*Outsider*) subescolarizado que mejor entiende su entorno desde una cultura oral.

Elementos microestructurales —que finalmente llevan el asunto del texto dentro del territorio trascendente del arte— cultivan esa clase de incongruencia deliberada, *mésalliances* como el dualismo serio-no serio ya mencionado, así como la contradicción inherente en el aforismo. Los lectores de un discurso empírico esperan un lenguaje transparente que la comprensión del aforismo oscurece. Un epigrama de Juan Carlos Onetti que introduce la segunda sección del texto —“Yo nunca ocupó un asiento vacío” (38)— atormenta al lector al instaurar la metáfora visual de un ciudadano descansando encima de los antecedentes culturales de su sociedad: “La tradición: El espejo diario como museo de la persona” (38), reza el subtítulo de la sección, al anunciar la segunda de las palabras clave. Monsiváis nos reta a sonsacar las múltiples “declaraciones” que ha sugerido sobre cultura y tradición, y engatusa a los lectores, rogándoles que aguanten las conclusiones, tantas veces feas, que resultan de su escrutinio de tradiciones específicas del país. Al “prescribir” una dosis de antisolemnidad para curar lo que enferma a México, este texto alterna la afirmación editorialista de tono sobrio y el sarcasmo de la parodia. “Dura-

ción” en sí forma un ícono, la figura de un paradigma de la Sátira Menipea que Bajtín sitúa en el centro de su teoría de la literatura carnavalizada.

Otra incongruencia que Monsiváis cultiva aquí y a través de sus obras es semántica, incluso etimológica. El concepto del negocio del libre mercado está claramente vinculado a la modernidad secular pero Monsiváis quiere que lo veamos como un sistema religioso actualizado, con ritos y supersticiones. Un subtítulo alude a “La religión del libre mercado: La mística de la especulación” (40). La sección que sigue utiliza un lenguaje que alegoriza la incongruencia. Monsiváis critica la moda anticuada de su gobierno al relacionarse con los principios de la economía moderna; discurre en términos de la impunidad espiritual, feligreses del libre mercado y la teoría del mercado neoliberal como un Arca de Noé “no tan metafórico” (40). La tradición suele hacernos pensar en una vasta matriz de permanencias inmutables; Monsiváis descentra esa idea, secuestrando ‘duración de la eternidad’ al pegarle la etiqueta de ‘tradición’ a los procesos mentales modernos que surgieron de la rebelión estudiantil de 1968 y al mismo tiempo refiriéndose a las “tradiciones indígenas” como una expresión mortuoria usada por ecólogos culturales que catalogan a especies que pronto van a desaparecer (38).

Por supuesto, la ironía es una incongruencia ubicua en este texto, y Monsiváis se asegura que nos fijemos en ella: “Amenísima paradoja: tradicionalista es un término despectivo, y tradición es un vocablo cada vez más valuado” (38). El choque de la disonancia semántica sirve, auto-conscientemente, para aleccionar a los lectores a dejar la mentalidad “tradicional” y abrir caminos hacia maneras más contingentes —y más modernas— de evaluar el cambio. Y ahora comenzamos a entender la incongruencia del título del texto, que sugiere que es posible ponerle un hasta aquí, un límite mensurable a la eternidad, eternamente sobrepasado.

La sintaxis del autor, como la de Aguilar Camín, en general se organiza alrededor de contrastes y dualidades. Pero lo que en “La obligación del mundo” es lógico, explícito y discursivamente eficaz, en “Duración de la eternidad” deliberadamente evita (en)cierre. Por ejemplo, el efecto de la cultura contemporánea sobre campos de conocimiento especializados se detecta en una pareja desconcertante: la medicina y la violencia (38). Por otro, la tradición primero se define satíricamente desde el presumido punto de vista del Estado —“aquello sin lo cual México se desintegraría al instante” (38)— y poco más adelante redefinida como aquello protegido por el Estado porque siente que está “en peligro de evaporación” (38). La modernidad, dice Monsiváis, “no es lo adversario de lo inservible, sino... de lo no moderno, algo más delictuoso que lo inservible” (39), y nuestra razón —con razón— se tambalea sobre la circularidad perversa de la definición. Todavía más provocativo es el contraste implícito en la manera como Monsiváis ve el llamado paradigma de la modernidad, que actualmente en México se refiere al capitalismo del libre mercado fomentado por el TLC:

Concedido: si el paradigma de la modernidad no funciona, las otras formas de modernidad, la social y cultural, las individualizadas, carecerán de espacios. Pero por lo mismo, si no se produce esa otra modernización, de índole humanista, la paradigmática sólo acentuará la miseria y la infelicidad de la mayoría, radicalizando la desigualdad, y la subordinación. (42)

La competición capitalista implacable no responde a la prosperidad históricamente pospuesta en México, pero tampoco sirve la política del proteccionismo estadista. México es capaz de aprender del ejemplo estadounidense y de diseñar una forma capitalista más humanista y regulada cuyo potencial para crear trabajos e ingresos tiene que realizarse si los ciuda-

danos individuales van a poder aspirar a la dignidad del bienestar económico. Los contrastes ofrecidos en este discurso no llegan a una fácil conclusión de “esto o lo otro”.

De preferencia, los marcadores externos de transición de un tema al siguiente no son secuenciales sino discursivos, visuales y poéticos. Me refiero a la serie de nueve subtítulos y ocho epígrafes que conducen al lector horizontalmente sobre la superficie y, al mismo tiempo, verticalmente hacia el fondo de este discurso. La modernidad y sus elementos —la economía del libre mercado, la política opositora, el pluralismo democrático, la norteamericanización y el consumo— están mencionados como ejemplo negativo en primera instancia: “Modernidad: ‘Y en medio de nosotros, Nintendo, como un dios’” (39). También lo está la tendencia automática de la Izquierda de condenar el capitalismo como una frivolidad que socava la autonomía mexicana (40). Similarmente, un provincialismo nacionalista falso que piensa, “Nomás eso nos faltaba: Un MacDonal’d’s en lo alto de la pirámide” (42) va a tener miedo de la globalización que avanza sobre todas las culturas. En 1917, el poeta venerado, Ramón López Velarde, previó esta transformación en México. Monsiváis lo cita diciendo que había conocido a un loco que lo despertó para anunciar que Plateros primero había sido una *calle*, luego una *rue* y hoy era una *street* (42). La implicación es que cualquiera que conozca la historia de México —aquí figurada por referencia perifrástica a la conquista y colonia españolas, la Intervención Francesa, y la hegemonía cultural hoy de Estados Unidos— verá esta progresión como natural, o por lo menos no sorprendente.

Hay que enfatizar que ninguna de las afirmaciones arriba se hacen directamente. Emergen alusivamente, poco a poco, de un *collage* de elementos figurados que cumulativamente ayudan a los lectores a construir su entendimiento de cómo Monsiváis va enseñándoles a sus compatriotas la participación de su país en un pacto comercial con la América del Norte. En

cuanto al léxico, este texto es más difícil que el de Aguilar Camín. Aunque el fundamento lingüístico es el mismo español estándar, en su conjunto demuestra una orientación mucho más teórica y latinista —*delictuoso* en vez del más común *criminal* (39), *extenuante* vs. *exhaustivo* (39), *exigible* vs. *necesaria* (40), etc. Pero las palabras en sí ofrecen menos reto que la manera como Monsiváis las manipula. Donde Aguilar Camín dirá directamente que el único carácter nacional de México es en realidad una colección de muchas influencias extranjeras y que los mexicanos deben dejar de engañarse, Monsiváis dice:

Para empezar, en el caso apocalíptico, mucho de lo que se teme ya sucedió y las consecuencias distan de ser hoy el factor determinante. Vigilar, como se nos dice, “el nivel de penetración ideológica” equivale a promover las inadmisibles aduanas ideológicas. (45)

Monsiváis no dice lo que sea “el factor decisivo”, pero en el contexto, debemos entender que la penetración de influencias culturales desde afuera representa lo menos que México debe temer. Al entrecomillar el grado de penetración “ideológica” Monsiváis sí dice, aunque por supuesto de modo elíptico, que los que piensen guardar la identidad de Fortaleza México deben buscar otro empleo, que la aduana no existe para prevenir la entrada y salida de ideas. La metáfora intensifica la sátira: visualizamos a Ideas vestidas como espías —o malnutridos campesinos— tratando de cruzar la frontera, tropo que llama a la mente el verdadero contrabando de cuerpos mexicanos en dirección al Norte, y a la vez, la penetración “ilegal” de Ideas bien nutridas desde el Norte para el Sur. El mensaje que Monsiváis nos deja descodificar es que México y los Estados Unidos desde hace mucho tiempo han cooperado en un libre mercado: tecnología y artefactos culturales por mano de obra barata.

El discurso de Monsiváis se basa en un metalenguaje notablemente metateatral, táctica verbal que sirve para inducir al lector a ver en vez de oír el mensaje. Dicho de otra manera, cuando Monsiváis siembra su análisis de la palabra-clave “tradicción” con términos metalingüísticos como sinónimo, “lenguaje inevitable”, doble sentido, “retórica patriótica”, y más (38), invita al lector a profundizar hasta el interior de los conceptos que maneja. Nos hallamos esforzándonos a “ver” los significados que palabras y sintaxis se esfuerzan por representar, del mismo modo como un televidente subconscientemente organiza los puntitos minúsculos (o *pixeles*) para formar una imagen de la “realidad”. Cuando Monsiváis alude al “entendimiento de otro idioma poético” (39), en el contexto de la palabra-clave “modernidad”, nos recuerda que estamos ocupados, con él, con un proceso hermenéutico de divinación, una búsqueda de significados útiles dentro de un discurso siempre mutable de múltiples posibilidades. Suponiendo que nosotros como él somos capaces de abusar de la hipérbole (40), nos avisa: seamos auto-críticos y tolerantes al considerar los factores históricos y culturales que hoy “definen” las actitudes mexicanas hacia la amenaza percibida de la “intervención extranjera”.

Monsiváis generalmente rechaza la simplicidad directa del símil, prefiriendo la complejidad poética de la metonimia o la metáfora. A los ejemplos ya discutidos, agrego dos: Refiriéndose a los peligros del capitalismo salvaje, Monsiváis dice que los magnates feudales del México actual, “así no lo digan, ...ven en la modernidad a la actualización de las encomiendas” (40). Su lector erudito seguramente capta la alusión a la palabra-clave *encomienda*, la tierra regalada a un conquistador, junto con sus indios y su labor. El empresario colonial debía cuidar a los indios espiritual y materialmente pero en realidad, los abusaba hasta tal punto que iban muriendo en un genocidio. Incluso los que estaban a favor del sistema rogaron a los encomendados que trataran mejor a los indios para que no eliminaran la

mejor fuente de mano de obra barata que la colonia tenía. Esa sola palabra-clave, colocada con precisión sobre la página de “Duración”, debe sugerir que los *encomenderos* de hoy pueden bien ser empresarios de los Estados Unidos y sus socios mexicanos que esclavizan a los obreros malpagados y, quizá, paralizan la economía del libre mercado de México, justo en el momento que entra en vigencia. Finalmente, podemos ver en esta metáfora una dramatización emblemática del término “neocolonialismo”.

El mismo término teórico está personificado bajo una luz más positiva con la metáfora visual de la joven india quien, en una alusión intertextual al retrato de la fotógrafa mexicana Graciela Iturbide, sostiene sobre el hombro un enorme *boom-box* mientras va trepando colina arriba hacia la selva. Los que condenan la cultura norteamericana por peligrar la “pureza” de sus culturas indígenas, dice Monsiváis, no quieren ver la cuestión desde la perspectiva de la india. La clase elitista de México, tal vez sin querer pero seguramente sin justicia, está practicando una forma abusiva del orientalismo (Edward Said) doméstico cuando censura la radio de la joven como fuerza corruptora. Monsiváis aconseja el punto de vista crítico: considera a los jóvenes ciudadanos indígenas y los miembros desahucados de las pandillas urbanas como los precursores más auténticos de la modernidad; han abrazado autónomamente un proceso mental que les proporciona comodidad y la sensación de pertenecer al mundo. Si supieran de su existencia, verían el nuevo pacto comercial como *oportunidad*, como una *alternativa* que ofrece a cada uno de ellos como individuos una salida de la oscuridad intelectual y la miseria material en las que la “tradicción” mexicana los ha encarcelado.

Hablando del texto de Monsiváis, está claro que el autor ha enriquecido el valor de su mensaje a través de una expresión heteroglótica que avanza al primer plano el estilo y el tono y excede los límites formales del contorno histórico del ensayo.

Si en el caso del texto de Aguilar Camín eliminamos cualquier parentesco poético o ficcional, esta obra ocupa un sitio incluso más ambivalente en el continuo de modos genéricos entre la poesía y el ensayo. Para expresarlo más figuradamente, Aguilar Camín opera en un plano horizontal que pasa directamente entre los discursos figurado y directo, mientras que Monsiváis funciona en un plano vertical, operando sincrónicamente como discurso afirmativo y figurado. Mientras “Duración”, al igual que “Obligación”, no parte en ningún momento de un lugar anclado en los dominios no ficticios del periodismo y la historia, su lenguaje poético lo levanta encima de lo local y temporal hacia la universalidad del arte.

El metatexto de “Duración” revela un intento intrínseco de ser leído como una meditación sobre el carácter y la sociedad mexicanos; avanza a la vez más allá de estos enfoques temáticos para inmiscuirse en el terreno de la metafísica. Las “gruesas descripciones” historicistas convierten imaginaria visual en realidades simbólicas que revelan igualmente la *causa* de la realidad pasada y presente de la sociedad mexicana y sus *efectos* mensurables, vistos en artefactos culturales, políticos y económicos. “Duración” es, en fin, no un ensayo sino “algo más”, y sugiero que esta otra cosa se llama crónica, mayormente porque insiste que reconozcamos y evaluemos el contenido semántico de su forma.

En consecuencia, “Duración” reclama, más explícita y defensiblemente, ser una obra de literatura que el ensayo de Aguilar Camín. Como hemos visto, esta crónica insiste en el traslado ambiguo, figurado de su información. Además, acepta explícitamente la forma y la imagen híbrida, multifaria y polisémica, libremente yuxtaponiendo enunciados serios y no serios; mezclando intertextos y subtextos literarios y no literarios; empleando puntos de vista internos y externos; retando al lector con la comprensión del aforismo, la ambivalencia de la metáfora y la indirección de la metonimia.

Muy importante de notar es el hecho de que este texto entretenga. La parodia y otros tipos de humor, el uso juguetón de la transtextualidad y el bilingüismo, la intriga de la incongruencia lingüística y filosófica, el *shock* de la mezcla de culturas alta y baja construyen un discurso notablemente más atrevido, polémico e interactivo que el ensayo de Aguilar Camín. La estructura verbal más compleja de “Duración” encierra un mensaje que resuena en la conciencia del lector como intelectual y espiritualmente estimulante —y además estéticamente. A la vez que detalla un retrato altamente visual y completo del México contemporáneo en relación a un debate sociopolítico, “Duración” indaga en las *causas* mitopoéticas de aquella realidad vivida. Se percibe una simetría agradable entre los hechos referenciales de la superficie del texto y las ideologías del nivel profundo. En la dialéctica entre superficie (lo literal) y profundidad semántica (lo simbólico-abstracto), el texto de Monsiváis ofrece una mayor complejidad psicoanalítica de México que vemos en el ensayo de Aguilar Camín.

Mucho más que el repaso de un debate particular sobre los propósitos de una estrategia geopolítica, la crónica de Monsiváis plantea preguntas provocativas acerca de los medios que llevan a esos fines: la cultura, la tradición y la modernidad. Afirma no sólo que en: la desigualdad y una despreocupación por los derechos humanos constan los retos verdaderos que enfrenta México, sino también la idea fuertemente polémica de que los pobres y los marginados son *ellos mismos* responsables, si no de su dilema, entonces seguramente de su propia emancipación.

En “Duración”, Monsiváis no se preocupa por acusar ni a la oligarquía mexicana ni al tirano económico norteamericano de crímenes contra la pobre humanidad mexicana. Sí le preocupa “acusación”, “tiranía”, “pobreza”, y “opresión” como funciones de la premodernidad y, por lo tanto, siempre le preocupa el pluralismo democrático, el capitalismo, los pactos de

comercio y la liberación social como potencialmente los “productos” más valiosos de un sistema de mercado libre funcionando en una economía globalizada. Dentro de la estructura profunda del ensayo de Aguilar Camín, el “cambio” surge como la meta final del texto, el pacto comercial y la historia social de México. Pero en la crónica de Monsiváis, se presenta el cambio no como una realidad externa —nuevas leyes, un sistema mejor de justicia, la distribución más equitativa del ingreso, etc. Se presenta como un imperativo interno. Para cambiar la cultura, las tradiciones y la realidad premoderna de México, *cada ciudadano mexicano individual* tiene que buscar y asimilar un cambio de mentalidad.

La democracia, tal como Monsiváis la define, no es una forma de dominio cultural extranjero, sino un modelo universal de dignidad humana que tiene que ser visualizado, (re)inventado, producido y “mercadeado” dentro de la conciencia de cada individuo. Si los elementos microestructurales del discurso de la crónica le dieron a la macroestructura su sentido, éstos indican que los cambios macroestructurales en la economía, la política y la sociedad de la nación mexicana sólo pueden tener lugar si, en la “estructura profunda” del país, cambios microestructurales ocurren en el pensamiento de su gente. Para permitir y promover tal transformación, la cual va a crecer lentamente, anónimamente, y autónomamente, la élite intelectual y gobernante de México ha de adoptar actitudes pragmáticas y auto-críticas hacia las influencias no solamente de Estados Unidos sino de otras entidades forasteras, aceptando libremente conceptos y estrategias que promueven la modernización de la mentalidad mexicana y al mismo tiempo adaptando responsablemente al “nacionalizarlos” elementos del modelo extranjero que no convengan a México.

Las diferencias que he ido destacando entre “la obligación del mundo” de Héctor Aguilar Camín y “Duración de la eternidad” de Carlos Monsiváis no son evidencia de meros contrastes de estilo personal o casualidades de esta pareja particular de textos. Son representativas de dos distintas formas en la familia de la literatura de verdad de México. Será posible distinguir entre un ensayo, digamos de Aguilar Camín y otro de Alfonso Reyes o Justo Sierra, pero su parentesco genérico es evidente. Igual de evidente es la matriz de características textuales que mete una crónica de Carlos Monsiváis en la misma categoría con crónicas de Elena Poniatowska o Martín Luis Guzmán. ¿En qué consisten esas características textuales?

Recordemos que la crónica cumple un propósito doble. El primero es temático. Respecto al contenido, la crónica puede ofrecer humor, pero existe para expresar un mensaje serio, que puede ser moral (ej., oficiales corruptos del gobierno deben ser castigados), político (para dejar que se oigan los que no tienen una voz pública [Monsiváis, “Nostalgia” 23]), reformista (las leyes contra la violación deben hacerse cumplir), didáctico (la democracia mexicana no puede funcionar sin la valentía de sus ciudadanos), o analítico (el melodrama de la tele revela un elemento premoderno en la psique nacional). En menor grado, puede ser informativo (los terremotos de 1985 expusieron evidencia de: que la policía tortura a sus prisioneros). En todo caso, el mensaje cronístico es crítico. La crónica informa, analiza y comenta para exigir dramáticamente acción o cambio. No se contenta con apuntar lo negativo; quiere también indicar soluciones: sugerir una cura para el mal, una manera de resolver el problema. Como mínimo, plantea una psicodinámica intangible que explica una causa, cuyo cual conocimiento posiblemente conduzca a una solución hipotética. La crónica encarna un mundo dinámico de movimiento. Vive para sacu-

dir su entorno, cancelar la estasis, cultivar condiciones para la (re)creación del referente real que es su objeto.

Su segunda función es estética y, digamos, psicosocial. La crónica quiere lograr una impresión artística fuerte en su público; quiere aprovecharse del poder del lenguaje poético para crear emoción y “enganchar” al lector, envolver al destinatario en la producción y, por tanto, la propiedad de la postura ideológica fomentada. En términos periodísticos, si el ensayo es como un análisis en la página editorial, la crónica se relaciona más al artículo de fondo lleno de interés humano que aparece con fotos en una sección del diario donde atraerá lectores de una gama amplia y ecléctica. Este tipo genérico logra su efecto más completo en el sector de la psique donde la emoción actúa sobre el intelecto para estimular una asociación compleja de reacciones lógicas, instintivas, intuitivas, sentimentales y culturales. Crear el arte es un fin en sí para la crónica. También lo es el deseo de divertir, captar la imaginación, inspirar, conmover el alma, despertar el deseo. En fin, la crónica astutamente emplea armas de afecto para más efectivamente conquistar la mente del lector —y contribuye a la humanización y democratización de la sociedad contemporánea mientras pide un lugar propio en el canon literario.

También son dos las tácticas lingüísticas y organizativas para lograr la función dual. La primera es representar o recrear un aspecto de la realidad vivida inmediata de sus lectores y asegurarse de que el referente del mundo real permanezca visible, como tal, al que consume el texto. Ésta es una realidad externa de importancia al público colectivo que los lectores van a poder identificar o corroborar por un medio ajeno (un suceso, situación o persona reconocida de haber mirado el noticiero, leído el periódico o asistido a una reunión pública, etc.). Mientras el escritor participa en lo que Monsiváis caracteriza como el “juego literario” (*A ustedes* 13), el cronista no aprovechará la técnica narrativa del ficcionalista hasta tal punto

que la realidad del referente parezca inventada. El arte no puede sobrepasar la vida en la crónica, ya que el valor más permanente de este género es su posesión del carisma y del poder eterno de la verdad. Sus lectores no deben nunca perder de vista el hecho de que están involucrados en un juego con consecuencias en la verdad y la vida real.

Como parte de la táctica de lo real, la crónica dirige su energía verbal hacia efectos concretos visuales y auditorios. Donde el ensayo prescribe por enunciar un mensaje con lenguaje directo, la crónica describe, demostrando a través de un proceso abierto de pensamiento en un discurso indirecto. El contraste entre el modo de decir y el de mostrar es de importancia constitutiva genérica. El énfasis de la crónica sobre la escena simbólica, la representación metateatral de la realidad, el retrato del interés humano, y el detalle metonímico, alía este género con la literatura de emblemas de la temprana era moderna, incluyendo aspectos de la concreción casi cinematográfica de las crónicas escritas por los ex soldados de la conquista de la América española, los misioneros de la colonia y poetas de la estirpe jeroglífica del barroco.

Teniendo en cuenta los hallazgos del análisis textual arriba, revisemos brevemente ciertas facetas de la función y forma del emblema. Una literatura amplia sobre este género híbrido menciona el parentesco del emblema con formas literarias canónicas, sobre todo con el teatro y la poesía; hemos visto cómo el discurso de la crónica libremente adapta el lenguaje poético y las estrategias representacionales del drama para efectuar algo como un intelectualismo icónico. Los siguientes rasgos emblemáticos pueden aplicársele, al menos metafóricamente, a la crónica: las artes visuales y verbales vinculadas, usualmente con un comentario poético; relaciones analógicas entre la percepción sensorial y la idea (Dieckmann 5); un lenguaje que combina aspectos icónicos y discursivos; una metáfora que agrada, conmueve y persuade (Moseley 7); imágenes

polisémicas de significados multivalentes (3); la comprensión dramática —la sugerencia del teatro para colocar ideas en relación espacial con objetos; con frecuencia, estos objetos son íconos de la cultura (popular) (5); el potencial cómico de divertir al mismo tiempo que se mantiene, esencialmente, la intención didáctica, moral y conceptual (28).

En resumidas cuentas, el emblema —como la crónica— esconde más que revela, apuntando hacia debajo de su configuración superficial hacia los conceptos intangibles encajados en el espacio metafórico que existe entre el dibujo visible (la sintaxis) y el significado potencial e invisible. Como la ironía, el mensaje emblemático de la crónica debe construirse por el receptor en el espacio entre lo dicho y lo no dicho. Lo no dicho es, finalmente, el vínculo más concreto de este género literario a la expresión callada del ícono, a lo que Eco ha descrito como uno de los intentos de la humanidad occidental de enunciar su propia redención a través de un *perfect language* en el que forma y contenido —expresión y sustancia— son idénticos (144-77).

Claramente, la crónica lleva parentesco con el ensayo, pero su persona textual distintiva alimenta expectativas que vamos a experimentar algo más que un conferenciante que imparte ideas o recomendaciones sobre un tema de la actualidad. Creemos que vamos a ser entretenidos y al mismo tiempo estimulados de un modo curiosamente personal, que nos va a sorprender el exceso de la crónica. En este respecto, la crónica excede no sólo los límites genéricos del ensayo sino también de la historia, el periodismo, la sociología, la antropología, la metafísica, la religión comparada, la filosofía y otros géneros de verdad. Por su adaptación voluntariosa de muchas artes literarias y algunas plásticas, por su mezcla idiosincrásica de modos concretos y visuales de la representación, la crónica es *sui generis*. Ocupa un lugar canónico que no existe entre dos otras formas sino dentro de sus propias fronteras identificables.

En “Duración de la eternidad”, Carlos Monsiváis entretiene, como Bernal Díaz del Castillo lo hace eternamente en su crónica de la conquista de México, al insertar el detalle humilde de la sandalia perdida en el lodo de un campo de batalla en Tabasco, después de que el Gran Conquistador Hernán Cortés pelea con un pie calzado y el otro descalzo (1:142). Monsiváis reta, igual que Bernal cuando su amor al detalle nos incita a cuestionar la inocencia de Cortés después de la muerte de su primera esposa. Sorprende, como Bernal cuando confiesa, tras la caída de Tenochtitlan, que luchó heroicamente sólo porque temía cada momento que lo fueran a capturar, sacrificar y comer. Nos provoca la risa, así como lo hace Bernal cuando les dice a sus lectores que seguro que ya no aguantan leer de batallas pero no más que él de *estar* en ellas (2:97). Excede, en fin, las instrucciones del ensayista, como Bernal excede las del historiador cuando esboza una metáfora emblemática del sueño que supuestamente Cortés tuvo en la selva de Honduras, en el que el Conquistador se vio sacrificado y empujado a punta-piés gradas abajo de la pirámide por... la América sin conquistar (2:278).

Si se puede decir de Héctor Aguilar Camín, seguidor de Montaigne, que continúa la tradición ensayística de la Europa no hispana, Carlos Monsiváis tiene que verse como el heredero auténtico de Bernal Díaz, pionero del género español y americano de la tradición hispánica de la literatura de lo real inmediato. En su uso “excesivo” del ícono pictórico y el detalle personal de la historia con h-chica (*la pequeña historia* que Miguel de Unamuno llama la infrahistoria), la crónica actual de México es el descendiente del primer, más influyente y duradero género del arte escrito en la América Latina.

OBRAS CITADAS

- Aguilar Camín, Héctor. "La obligación del mundo: los cambios de fin de siglo y la transformación de México". *Inti* 42 (1995): 37-47.
- Alatorre, Antonio. "A ustedes les consta". *Vuelta* 5:53 (1981): 37-41.
- Argüelles, Juan Domingo. "Letras insomnes: el ensayo literario en México". *Memoria de Papel* 3.5 (1993): 4-36.
- Blanco, José Joaquín. *Crónica de la literatura reciente en México (1950-1980)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.
- Castañón, Adolfo. "El ensayo en México a fin de siglo: brevísimas relaciones de los que ensayaron y sobrevivieron". *Cuadernos Hispanoamericanos* 549-50 (1996): 65-81.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Miguel León-Portilla. Crónicas de América 2a-2b. Madrid Historia 16, 1984.
- Dieckmann, Liselotte. *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol*. St. Louis: Washington University Press, 1970.
- Eco, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. Trad. James Fentress. Oxford, Eng., Cambridge, MA: Blackwell, 1995.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- García Monsiváis, Blanca. *El ensayo mexicano en el siglo xx: Reyes, Novo, Paz. Desarrollo, direcciones y formas*. Iztapalapa, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*. 2a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Hernadi, Paul. "Clio's Cousins: Historiography as Translation, Fiction, and Criticism". *New Literary History* 7 (1976): 247-57.
- Hirsch, E.D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven y London: Yale University Press, 1967.
- Huerta, David. "Transfiguraciones del cuento mexicano." *Paquete: Cuento (La ficción en México)*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1990. 5-15.
- Jauss, Hans Robert. "Literary History as a Challenge to Literary Theory." *New Literary History* 14 (1982-1983): 7-37.
- Lara Valdez, Josefina, y Russell M. Cluff. *Diccionario biobibliográfico de escritores de México nacidos entre 1920-1970*. 2a ed. México:

- Centro Nacional de Información y Promoción de la Literatura, Instituto Nacional de Bellas Artes, Brigham Young University, 1994.
- Lotman, Jury. *The Structure of the Artistic Text*. Trad. Ronald Vroon. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.
- Martínez, José Luis, ed. *El ensayo mexicano moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Mignolo, Walter D. "Ficcionalización del discurso historiográfico". *A propósito de Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana ante la historia*. Ed. Saúl Sosnowski. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1986. 199-209.
- . "El metatexto historiográfico y la Historiografía Indiana". *Modern Language Notes* 96 (1981): 358-402.
- Monsiváis, Carlos. *A ustedes les consta: antología de la crónica en México*. México: Era, 1987.
- . "Crónica de una Convención (Que no lo fue tanto) y de un acontecimiento muy significativo". *EZLN. Documentos y comunicados 1ro de enero / 8 de agosto de 1994*. Prólogo Antonio García de León. Textos Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska. México: Era, 1994. 313-23.
- . "Duración de la eternidad". *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . Prólogo. *El fin de la nostalgia: nueva crónica de la ciudad de México*. Eds. Jaime Valverde Arciniego y Juan Domingo Argüelles. México: Nueva Imagen, 1992. 15-25.
- . "Respuesta de Carlos Monsiváis a Marcos". *La Jornada* 27 jul. 1994: 1, 16.
- Moseley, Charles. *A Century of Emblems: An Introductory Anthology*. Hants, Eng., Brookfield, VT: ScholarPress, 1989.
- Ortega, Julio, ed. "Prólogo". *El muro y la intemperie: el nuevo cuento latinoamericano*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1989. III-XIX.
- Oviedo, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza, 1991.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Trad. Laurence Scott. Ed. Svatava Pirkova-Jakobson. Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, 1958.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Sarduy, Severo. "El barroco y el neobarroco". *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI, 1972. 167-84.

- Scholes, Robert, y Carl H. Klaus. *Elements of the Essay*. New York: Oxford University Press, 1969.
- Searle, John R. "The Logical Status of Fictional Discourse". *New Literary History* 6 (1975): 319-38.
- Skirius, John, comp. *El ensayo hispanoamericano del siglo xx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Stabb, Martin S. *The Dissenting Voice: The New Essay of Spanish America 1960-1985*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- . "The Essay". *Mexican Literature Today: A History*. Ed. David William Foster. Austin: University of Texas Press, 1994. 305-39.
- . "The New Essay of Mexico: Text and Context". *Hispania* 70 (1987): 47-61.

4. PARA PONERLE UNA NOTA AL PIE A UN ENSAYO DE CARLOS MONSIVÁIS (LEYENDO *MEXICAN POSTCARDS*)

Mexican Postcards es una antología de crónicas de Carlos Monsiváis traducidas al inglés y de significado vario. Los aficionados angloparlantes de México, su cultura y su literatura disfrutan con este libro el privilegio de poder conocer la visión idiosincrásica de Monsiváis sobre la historia y cultura de México. Es la primera vez en la carrera del cronista que se ofrece un conjunto de varios de sus textos a lectores que dominan sólo el inglés. El traductor británico John Kraniauskas transcultura una docena de las importantes crónicas del autor mexicano y una de sus breves sátiras ficcionales al introducir al mundo de habla inglesa a Carlos Monsiváis. *Mexican Postcards* añade otra capa de hibridación a un discurso que ya había nacido carnavalizado en español. Los lectores fieles de Monsiváis tendrán con *Mexican Postcards* la experiencia estimulante de lo conocido des-familiarizado.

Como anglohablante nativa y mexicanista que ha escrito su tesis doctoral, una monografía y numerosos artículos sobre Carlos Monsiváis y el género mixto que practica (la crónica actual de México), más una antología crítica de los aforismos del cronista, me veo obligada a leer esta antología sobre una pantalla doble, por así decir. Comento los textos como artefactos autónomos de mérito literario y cultural, y también su ex-

cepcionalidad como reencarnaciones en inglés de publicaciones previas.¹ Conviene comentar primero el ensayo con el que Kraniauskas presenta a Monsiváis al público angloparlante.² Como lectora, me inclino a compartir el entusiasmo del traductor al caracterizar a Monsiváis como “*probably Mexico’s most influential and prolific writer*”, quien documenta y comenta los cambios culturales y políticos “*inside the academy and, most importantly, outside*”, y cuya obra “*has become indispensable to any approximation to Mexican culture*” (IX). Como crítica, sin embargo, mitigaría esas declaraciones.

Sobre el primer punto, hasta prácticamente el momento de su muerte a mediados del 2010, Monsiváis publicaba prolíficamente y sigue siendo influyente; ha publicado casi ilimitadamente en México, Latinoamérica, Estados Unidos y Europa sobre diversos aspectos, ya sea de la cultura mexicana “alta o baja”. Pero —pensando en Carlos Fuentes, para nombrar sólo otro escritor prolífico, influyente y constantemente traducido— Monsiváis no era, como lo dice Kraniauskas, *el* escritor más prolífico y prestigioso del país.

Sobre el segundo punto, importa observar que Monsiváis escribía “fuera” de la academia oficial, y que también escribía autónomamente, libre de cualquier puesto asalariado. Su esta-

¹ Con una excepción: “*Bolero: A History*” fue traducido para este libro antes de que se publicara el original en español. Un maravilloso libro salió en 2004 con el título de *Bolero: clave del corazón* y con una introducción de Carlos Monsiváis titulado “La música romántica: el amor amoroso de las parejas pares”. Monsiváis también publicó un homenaje a Pedro Infante que es a la vez una historia del bolero y de la ranchera: de la música popular de México. Este libro fascinante salió —*Pedro Infante: las leyes del querer*— en 2008, atiborrado de letras musicales.

² Digo “presenta” porque *Mexican Postcards* es la primera colección de textos del autor mexicano disponibles en la forma conveniente de un libro. Se le ha traducido a Monsiváis antes, pero sólo texto por texto, y es improbable que nadie salvo un especialista académico descubriera una de esas crónicas en versión inglesa. Véase, por ejemplo, “*Landscape, I’ve Got the Drop on You!*” (*On the Fiftieth Anniversary of Sound Film in Mexico*), “*Por Culture and Literature in Latin America*” y “*He Wagered His Heart and Lost It to Coca Cola (On the Happy Forever-after of Civilization and Barbarism)*”.

tus como *outsider* ajeno al *Establishment* cultural explica en parte el que su obra pudiera ser crítica y fidedigna en un medio que se halla a menudo —y necesariamente— sojuzgado. Pero mientras no trabajaba oficialmente “dentro de” la Universidad o el gobierno, la Academia publicaba a Monsiváis en sus revistas, aun cuando permanecía fiel a su género y redactaba sus colaboraciones sin el aparato profesoral (notas al pie, bibliografía, estilo ensayístico, documentación, etc.). A Monsiváis se le veía ubicuamente en mesas de congresos internacionales. Con todo, su conexión con la Universidad permanecía oblicua y ex officio aunque alguna vez dijera que hubiera querido ocupar un puesto universitario.³ Su queja en 1987 de que la crónica estaba marginalizada por la crítica literaria permanece más o menos válida (Monsiváis, “Santa Doctrina” 753), aunque en la primera década del siglo XXI, algunas obras críticas y teóricas sobre la crónica pudieran aliviar el resentimiento del cronista, además de un número creciente de cursos sobre ensayo y crónica.⁴ Aunque Monsiváis era crítico de la cultura alta, estudiosos con las credenciales más impresionantes lo citan a menudo. Al mismo tiempo, sus opiniones sobre la literatura y otras artes, tanto de la cultura elitista como de la popular, son de un pensador con el don de la crítica y el arte verbal. Su presencia en el mundo literario mexicano fue y sigue siendo enorme. Y con razón.

Lo que este autor produjo no envejece. Su prólogo a la antología poética que compuso en 1966, a la edad de 28 años, es tan brillante hoy como ayer. Lo mismo digo de la historia

³ En un comentario que se quedó fuera del artículo publicado, Monsiváis me dijo durante una entrevista en 1991 en su casa en la Ciudad de México (Egan, “Entrevista”) que su deseo más entrañable era enseñar en una universidad.

⁴ Una lista sugerente de estos textos sobre la crónica incluiría Bencomo, Corona y Jörgensen, Egan (versión inglesa y española) y Moraña y Sánchez Prado. En 2011, empezó a publicarse una revista electrónica, *Textos Híbridos* (Ed. Amber Workman, UC Santa Barbara, UC Mexicanista), dedicada exclusivamente al estudio de la crónica.

literaria de 1976, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”, a la que lo único que le falta son obras y autores después de 1976. Aparte, son contemporáneos el juicio y la visión. A través de una larga serie de prólogos, de los que el autor hizo una subespecialidad genérica, Monsiváis se hizo reconocido desde el principio de su carrera como un crítico informado y sugerente de, entre otras formas y figuras, la crónica misma, el periodismo, el ensayo, la narrativa ficcional de los siglos xix y xx, la poesía, la pintura, la caricatura, la fotografía, el film y la televisión mexicanos, las artesanías (indígenas), las canciones, y virtualmente todas las formas y prácticas de la cultura popular.

CRÍTICA Y TEORÍA

Kraniauskas establece su principal punto teórico en el título de su ensayo introductorio, en el que alude a la “*Critical Closeness [of the] Chronicle-Essays of Carlos Monsiváis*”. En este texto define el género como “‘*in-between*’ science and literature, history and fiction, by virtue of being both and neither essay nor chronicle” (xi). A la postura críticamente “cercana” de Monsiváis la caracteriza como “*a politics, an epistemology and a practice of writing*” (xv) que refleja su proximidad con el proceso cultural. Esta opinión coloca a Monsiváis simultáneamente adentro como *insider* —gracias a su “*constant and steady sympathy and solidarity for the poorest and most marginalized sectors of Mexican society*” y su “*huge appreciation for their strategies of survival*” (xiii)— y afuera como *outsider* debido a la perspectiva distanciada desde la que analiza el pasado histórico para convertirlo en una experiencia contemporánea para los lectores (xv).

La eficacia esencial de la frase “cercanía crítica” está en que junta aspectos de forma y contenido de la misma manera en que lo hace la crónica como parte de su constitución genérica.

El referente de la crónica apunta fuera del texto, a una realidad no mimética, realmente vivida, en una esfera pública, histórica y periodística, cuyas veracidades empíricas pueden comprobarse por medios objetivos fuera del texto que las representa. La representación en sí, la narración de aquella realidad no inventada, dirige la imaginación del lector hacia adentro, donde idealmente ponderará los efectos ideológicos y emotivos de, en el caso de Monsiváis, por ejemplo, un lenguaje aforístico, metafórico y altamente dialógico, además de una estructuración narrativa juguetona.

A mí me conviene pensar en la crónica como la narrativa de realidades simbólicas, ya que la estrategia textual más ubicua, no sólo en Monsiváis sino en Elena Poniatowska, Hermann Bellinghausen y otros cronistas, invita al lector a interpretar la banalidad cotidiana como universal y trascendente. Si es cierto, como lo afirma Kraniauskas atinadamente, que Monsiváis y sus lectores son “íntimos”, es del modo en que lo sugiere la caricatura del autor en la primera portada de su colección de crónicas de 1995, *Los rituales del caos*. Apenas reconocible entre las masas, se observa al *flâneur* Monsiváis con los ojos muy abiertos detrás de sus anteojos gruesos, bolígrafo sobre cuaderno, ya que el antropólogo ambulante de la urbe y el detective cultural acaba de subir al metro para rastrear a su pasajero colectivo que va rumbo a su destino íntimo. Monsiváis se pega al objeto de su estudio a través de una especie de reportaje de inmersión, una técnica que permite que el periodista entre en la conciencia del entrevistado. El Nuevo Periodista Tom Wolfe fue el primero en describir esta técnica; Monsiváis siempre admiraba su escritura. Wolfe dice que ese tipo de reportaje densamente detallado y personalizado hace falta para escribir lo que al leerse parece ser “*a short story, complete with symbolism... and yet true-life, as they say, about something that happened today, and you could pick it up on the newsstand by 11 tonight for a dime*” (27, 35).

Mientras que su estilo novo-cronístico lo sitúa tan cerca de su personaje que a veces habla desde dentro de la conciencia del otro —lo que Monsiváis llama invadir “la interioridad ajena” (*A ustedes* 13)—, establece a la vez una distancia “crítica” de su material. Esto lo hace en última y paradójica instancia a través de los extremos estéticos de su lenguaje y técnica; el arte que funda un parentesco entre el narrador y el blanco de su curiosidad y al mismo tiempo proclama que es un otro radical cuya mirada concentradamente “objetiva” arregla y reorganiza palabras y realidades observadas para construir un mundo tanto estético como simbólico.

Antes de representar este mundo verbalmente, sin embargo, el intelecto del cronista se distancia de él. Como ejemplo extremo de un filósofo periodístico, Monsiváis no describe meramente —ni siempre— lo que observa en la arena pública; los diálogos, rostros y sucesos que recoge durante sus excursiones por la cultura vivida de México se convierten en herramientas que utiliza en su rol de técnico mental que confecciona imágenes colectivas (Marsal, “Ensayistas” 7). Éstas deben influir en sus lectores como “agentes del cambio” (Skirius 4). Descendiente posmoderno del profeta bíblico y del juglar medieval,⁵ Monsiváis es el idealista ajeno/enajenado que grita en el desierto y también es el crítico impío del poder que despliega el humor cuando quiere desviar contraataques directos. En el rol del practicante quintesencial de la crónica en México, el cronista persigue un propósito dual. Mientras interpreta lo Real (desde una distancia “objetiva” de la sociedad y el gobierno y aquello elusivo llamado “la cultura nacional”), elabora un deseado efecto artístico (la cercanía formal de su discurso). La moral y la estética juntas representan su mensaje ideológico.

⁵ Analogía que tomo del ensayo (del todo masculino) de Lewis A. Coser sobre *Hombres de Ideas*, o la clase genérica de pensador-escritor-crítico llamado intelectual. Véase, especialmente, las páginas VIII-IX.

Si nos enfocamos especialmente en la visión de Wolfe del artículo novo-periodístico como “*a short story... yet true-life*”, podemos entender que la crónica de Monsiváis que observamos en *Postcards* es menos un género suspendido entre ensayo y crónica que una forma que combina rasgos de la breve narrativa ficcional y la narrativa verídica del periodismo (o la historia). De hecho, es una forma que incorpora elementos de múltiples géneros. Un reseñador reciente de Monsiváis hizo una lista:

Sus crónicas son cuentos que son ensayos que son reportajes que son retablos que son aforismos que son sátiras que son episodios históricos que son obras teatrales que son poemas... Más que crónicas, Monsiváis escribe *textos*, en el sentido francés [de Barthes o Derrida]. No es entonces un cronista sino varios escritores paralelos sin necesidad de heterónimos.

(Ochoa Sandy 7)

Por entretenida que resulte la lista del reseñador, debemos finalmente concluir que el comentario no va más allá del entretenimiento; de hecho, Ochoa Sandy intenta él mismo hacer literatura cronística, y por lo tanto su enunciado no sirve ni para el análisis crítico ni para el teórico. Su reseña, ostensiblemente de *Los rituales del caos*, deja de nombrar cualquier crónica del libro y no intenta analizar ningún texto. Cito, será evidente, un ejemplo extremo, pero la mayor parte del comentario sobre Monsiváis hasta hace muy recientemente se inclina hacia la hagiografía; reseñas de sus obras devienen alabanza del autor y asombro ante la postura cada vez más exaltada que el cronista ganaba en el círculo intelectual de la Ciudad de México y en el extranjero. Es cierto que, el intelectualismo oceánico, el conocimiento enciclopédico, la técnica neobarroca (poética), el punto de vista juguetón y la heterodoxia carnavalesca de su discurso dificultan la lectura de Monsiváis. No obstante, su polivalencia

no debe inspirar el mero fraseo entre los críticos ni proporcionarle al texto monsvavaisiano una definición genérica que no le pertenece o concluir, simplemente, que es indefinible.

LA CRÓNICA: UN GÉNERO AUTOSUFICIENTE

Este género no está suspendido entre la crónica y algo más; es lo que es: la crónica, una forma autosuficiente, aunque muchas veces confundida con varias otras: el ensayo, el cuento corto y la nota periodística.⁶ Tiene poco en común con la crónica que describe Hayden White en *The Content of the Form*, aunque Kraniauskas parece aceptar una semejanza entre ellas, pero sí es descendiente de esa temprana forma que no es precisamente novela y sin embargo es más que historia. El género que practica Monsiváis es lo que llamo la crónica actual, y lo que Monsiváis ha denominado “la nueva crónica”.⁷

Un proceso más justo y preciso para caracterizar los escritos de Monsiváis podría proceder texto por texto, analíticamente; escribe ensayo de vez en cuando, una que otra vez se le escapa un texto ficcional,⁸ y produce una cantidad enorme

⁶ Para una discusión más sistemática de los parámetros teóricos de la crónica, véase Egan, *Carlos Monsiváis* (en inglés o español) y los estudios de la antología de Corona y Jörgensen. Para comparar y contrastar, véase también Gómez-Martínez y José Luis Martínez. Algunas crónicas más extensas han sido confundidas o combinadas con designaciones posmodernas como el testimonio, la ficción documental y la novela no ficción. Para más sobre estas formas narrativas, véase Beverley, *Against Literature* y “*All Things Modern*”; Cohn; Foley; Foster; Hellman; Hollowell; Siebenschuh; Weber y Zavarzadeh.

⁷ Escribe esta frase en una ponencia inédita que leyó en 1991 durante una reunión de mexicanistas en la Ciudad de México. El tema del congreso fue la crónica; la fotocopia de todas las presentaciones contiene 18 textos. Monsiváis le puso al suyo el título: “El ejercicio de la crónica”.

⁸ En un momento notable, publicó un libro de fábulas ficcionales, pequeñas sátiras sociopolíticas basadas en personajes y situaciones coloniales. Véase su *Nuevo catecismo para indios remisos* (1ra ed. 1982).

de crónica. En la selección traducida para *Mexican Postcards*, los tres géneros están presentes. Sugiero que tres de los textos son ensayos, uno (el último, un mini-texto) es claramente ficción —traducción de una de las fábulas satíricas de *Nuevo catecismo para indios remisos* (1982), especie de ficción posneoclásica—, y los demás ocho son crónicas.

Los ensayos son titulados, “*Yes, Nor Do the Dead Speak, Unfortunately: Juan Rulfo*”, “*Millenarianisms in Mexico: From Cabora to Chiapas*” y “*Bolero: A History*”.⁹ El primero es el análisis crítico de un clásico del canon mexicano, el segundo estudia la historia mexicana hacia finales del siglo xx desde la perspectiva de sus fallidos sueños utópicos, y el tercero detalla la historia de la música romántica popular en México. Todos se dirigen a públicos académicos o universitarios; en tono y estilo se ajustan al concepto que José Luis Martínez le adscribe al ensayo: sobrio, directo y de exposición algo formal, principalmente informativo. El exhibicionismo verbal y la ironía típicos de una crónica monsvaisiana están mayormente ausentes de estos textos.

La lectura de la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo y de los cuentos cortos del mismo autor figura entre los mejores de los ensayos del cronista; es una elección buena para la antología además porque el análisis literario le da al principiante en cuestiones mexicanas un entendimiento básico de la dinámica campo-ciudad que es tan fundamental en la historia de México. Kraniauskas elige bien de nuevo al incorporar el ensayo sobre los movimientos milenarios en México (comunidades utópi-

⁹ Para los dos primeros originales, véase Monsiváis, “Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente” y “Los milenarismos”. A la hora de publicarse *Mexican Postcards*, la versión española de “Bolero” todavía no había salido. En 2004 se publicó un libro, mencionado en nota 1 arriba, *Bolero: clave del corazón*, con textos por Elena Tamargo e introducción de Carlos Monsiváis: “La música romántica: el amor amoroso de las parejas pares” 9-21. No se sabe si es una versión del texto en inglés que Kraniauskas incluye en su colección.

cas, guerras religiosas, sueños comunistas, migraciones masivas, etc.), lo cual es una historia de desencuentros sincréticos, o brechas, entre las convicciones de las masas y el cristianismo oficial (129); estos choques espirituales representan una asincronía psíquica que sigue anunciándose en notas periodísticas como una modernidad que no logra realizarse, y una comunidad de intereses todavía inestables. En su ensayo multifacético sobre el bolero,¹⁰ Monsiváis regala la genealogía de la canción tradicional y su encarnación actual. En un nivel más profundo, su discurso psicoanaliza la sociedad, economía y política del México decimonónico y contemporáneo.

Llenando menos de una página de la colección, el último texto de *Mexican Postcards* es la fábula epónima del único libro de ficción publicado por Monsiváis, *Nuevo catecismo para indios remisos*.¹¹ Esto no quiere decir que sean sus únicas ficciones. Entremezclados con otros textos que son claramente crónicas, hay uno que otro relato que abusa del “juego literario” (Monsiváis, *A ustedes* 13) de la crónica y termina en el territorio de la fantasía.¹² Con todo, *Nuevo catecismo* es el único

¹⁰ Kraniauskas no define bolero para su lector angloparlante. Éste debe sonsacar un entendimiento de este término cultural del contexto del ensayo y los muchos versos de estas canciones románticas que Monsiváis cita con amorosa gana.

¹¹ Cuando salió este volumen delgado en 1982, las reseñas tibias parecieron desanimar una carrera como ficcionalista para el cronista. A los cuarenta mini-relatos de ese libro Monsiváis agregó diez más en la segunda edición (1992). Véase Egan, “El referente real” en este volumen.

¹² Para un ejemplo hilarante, véase “Crónica de sociales: Es muy molesto / tener que llegar a esto / tener que menear el tiesto / para poder mal vivir”, una “crónica” ficcional escrita en 1975, presentándose como el diario de una antropóloga urbana (subtítulo: “Del Diario de trabajo de la investigadora Laura Rincón Fajardo”). En *Escenas de pudor y liviandad* 205-210. El indicio más claro que el texto es ficción es, por supuesto, su narrador mujer. Como el historiador, el narrador de un cronista se identifica con el autor empírico, biológico. Aquí Monsiváis se divierte, narrativamente travesti, en persona de una investigadora clase-mediera seducida por el medio bajo que estudia; cede su vida académica para vivir con y por las normas de la gente de “cultura baja” que debiera observar objetivamente: total, una inversión maravillosamente carnavalesca del consenso que la cultura alta es mejor que y sirve para mejorar

intento de Monsiváis de aliarse con los ficcionalistas de México. Estos relatitos merecen más atención que la que la crítica les ha concedido hasta ahora. Cualquier estudioso serio de la historia, cultura y literatura mexicanas reconoce el referente “realísimo” de estas piezas. En ellas, Monsiváis trabaja con la misma materia que abastece su imaginación periodística y apunta al mismo mensaje crítico. Sólo que con estas fábulas elige analizar su sociedad de un modo deliberadamente más imaginativo. Se distancia de su narrador y toma la voz “oral” de un predicador medieval. Esta postura narrativa asesta una puñalada silenciosa asestada contra la élite política y eclesiástica de México, oligarquía que desde la Colonia en adelante ha encubierto sus maniobras para echar mano al poder con retórica alambicada. El libro, publicado en 1982, escenificado en la Nueva España y cuyos personajes incluyen ángeles, vírgenes, indios, santos, frailes y prelados, es una instancia satírica de la reescritura; pertenece a la primera generación de la nueva novela histórica latinoamericana (1980s-1990s, aproximadamente).

En la fábula traducida para *Mexican Postcards*, Monsiváis plantea dos ideas sutiles en un espacio bien compacto: (1) el catecismo católico no fue empleado por los misioneros coloniales para salvarle el alma al indio sino para esclavizarlo en el nivel más bajo de la sociedad novohispana, y (2) sin saberlo los misioneros (metonimia de los europeos), la cultura autóctona, insidiosa, conducía una reconquista espiritual. El tema de este relato, entonces, encaja perfectamente con un principio fundamental de la teoría de la cultura popular de Carlos Monsiváis: que las influencias que renuevan y norman se difunden poco a poco desde abajo, y que la élite furtivamente querrá asociarse con las prácticas populares.

la cultura popular de la clase baja. Para un análisis más exhaustivo sobre ese tema véase Egan, “Mentiras”. Para un análisis de varios cuentos de Monsiváis, ver Egan, “Referente relegado”.

Las ocho crónicas de *Mexican Postcards* no bastan para dar una idea cabal de la amplitud y profundidad de los intereses literarios de Carlos Monsiváis, ni —desafortunadamente— ninguna de ellas proviene de dos de los libros más poderosos del cronista, *Días de guardar* (1970) y *Entrada libre* (1987).¹³ No obstante, cada crónica representa un ejemplo autónomo de excelencia literaria. A Kraniauskas (y, sin duda, a Monsiváis, al colaborar) parece que le fascinan en particular los textos cuyo enfoque predominante es la religión popular, el melodrama o la lucha utópica. En su introducción, el traductor afirma que el melodrama puede ser el tema mayor de Monsiváis (xvii). Ubicuo y fuerte en su obra, el melodrama sí figura entre los leit-motivos notables que se entrelazan con la cuestión del carácter nacional. Pero modificaría la afirmación de Kraniauskas. El entendimiento que tiene Monsiváis de su (o de cualquier) cultura es tan sofisticado que sólo con dificultad podría uno aislar un tema y decir: esta crónica trata de esto. El objeto de estos textos de Monsiváis —la cultura— está construido de una mezcla inextricable de influencias, sucesos, memorias, deseos, personalidades y posibilidades; sus discursos reflejan esa complejidad sutil. Aún más importante que observar es que Monsiváis generalmente no persigue la cuestión del melodrama, *per se*; su presa es el entendimiento hasta el enésimo grado psicoteórico de los artefactos y sucesos culturales como metonimias de realidades sociales más profundas aunque difusas —sobre todo la modernización y, con ésta, la democratización.

¹³ Kraniauskas hace alusión a una posible antología en el futuro que incluiría algunas de las crónicas más extensas y complejas que se han vuelto “clásicas”: por ejemplo, la serie sobre el Movimiento Estudiantil de 1968 (en *Días de guardar*), que culminó en la masacre de Tlatelolco, y su reportaje-análisis de los terremotos de septiembre de 1985 en la Ciudad de México (en *Entrada libre*).

Por ejemplo, aunque “Dolores del Río: *The Face as Institution*” (71-87)¹⁴ es acerca de lo melodramático en el film mexicano, es también acerca del cine nacional, y las estructuras socioeconómicas —patriarcales, machistas— en las que un objeto femenino, poseedor de la belleza altamente rentable de Dolores del Río es ofrecido al público. Es acerca de cómo una industria infantil descubre por casualidad un arte auténtico; al tratar de representar un mito abstracto del supuesto carácter nacional de México a través de *close-ups* melodramáticos del rostro de la actriz, la industria propagandística logra salvar un elemento estético puesto en peligro.

Los lectores de *Postcards* hallan en esta crónica un ejemplo de lo que Monsiváis típicamente hace con tanto éxito: emplea formas de la cultura popular como herramientas ideológicas y artísticas para teorizar la cultura popular propia y al mismo tiempo estructurar una realidad simbólica que critica la situación sociopolítica real. Entretanto, este suceso “moralizante” entretiene con juegos verbales succulentos y severos, satíricos y sugerentes a la vez. Será por eso que Monsiváis habrá elegido practicar un género como la fábula neo-neoclásica para expresarse ficcionalmente, escogiendo el aforismo como el elemento más rico, astuto y ambiguo del estilo monsvaisiano. A lo largo del tiempo, uno aprende a leerlo para tener la posibilidad de toparse con significantes irónicos como su definición de la picaresca: “*the gift of taking advantage of all circumstances except the really advantageous ones*” (115).¹⁵

Como en el caso del melodrama, el tema de la utopía que Kraniauskas privilegia en su introducción llega hasta el terreno de lo teórico. Por utopía, Monsiváis entiende no sólo una co-

¹⁴ “Instituciones: Dolores del Río: las responsabilidades del rostro” (*Escenas* 213-32).

¹⁵ La picaresca es “el don de aprovecharse de todas las circunstancias menos de las verdaderamente aprovechables” (Monsiváis, “Es el pachuco” 11).

munidad de excéntricos tratando (siempre sin éxito) de volver atrás el reloj o desasociarse de su naturaleza humana, sino también estados imaginados de perfección que la mayoría de nosotros no asociaríamos inmediatamente con lo utópico, como el Movimiento Estudiantil de 1968, la rebelión de 1994 en Chiapas, la emigración a los Estados Unidos, el amor y México mismo. Bajo el paraguas utópico, Monsiváis tal vez proteja discursos sobre la política, la psicología pop y los cultos extremistas (“*Red News: The Crime Pages in México*”),¹⁶ la educación (“*Cantinflas: That’s the Point!*”), la religión y la economía (“*Boy Fidencio and Roads to Ecstasy*”), la inmigración (“*Tin Tan: The Pachuco*”), la modernidad y los medios masivos (“*Identity Hour or, What Photos Would You Take of the Endless City?*”), las tácticas para sobrevivir de la cultura popular (“*Tradition Hour*”).¹⁷

En éstas e innumerables otras crónicas infundidas del deseo utópico, percibimos lo que llamaría yo el mayor tema de Monsiváis: el paradigma del cambio dentro de la continuidad. Por un lado, enfatiza la continuidad para explicar mucho de lo que es “incorrecto” (disfuncional) en el sistema mexicano. Monsiváis expone con lujo de detalle lo que para él significa lo fallido en México: los elementos anti-pluralistas, machistas, patriarcales, clasistas y racistas de una superestructura que a su

¹⁶ Pese a la traducción infeliz, ésta es quizá la crónica más ejemplar de la colección. Se publicó primero en una de las revistas importantes de México y poco después como el prólogo a una antología de crónicas amarillentas y de nota roja titulada *Fuera de la ley: la nota roja en México 1982-1992*. La crónica de Monsiváis, un análisis entretenido pero bien documentado del periodismo de escándalos —es decir, toda la vida externa e interna de México—, lleva el tipo de título juguetón que señala un texto de periodismo literario: “El caso del horrorosísimo hijo que con tal de no matar a su horrorosísima madre leía la horrorosísima nota roja”.

¹⁷ “El caso del horrorosísimo hijo”, *Fuera de la ley: la nota roja en México*; “Instituciones. Cantinflas: ahí estuvo el detalle” (*Escenas*); “Protagonista. El Niño Fidencio” (*Rituales*); “El pachuco es un sujeto muy singular: Tin Tan” (*Intermedios*); “La hora de la identidad acumulativa: ¿Qué fotos tomaría usted en la ciudad interminable?” (*Rituales*); “La hora de la tradición: ¡Oh consuelo del mortal!” (*Rituales*).

vez está arraigada en una base doblemente vertical, doblemente represiva y doblemente teocrática. Este sistema produce una élite autoritaria de la cultura escritural y una mayoría infantilizada y pobre que pertenece a una cultura predominantemente oral. En Monsiváis, el pasado siempre sigue respirando en el presente, como realidad inmediata y como tendencia programada que amenaza el futuro. Por otro lado, Monsiváis nunca abandona la escena de tales “crímenes” culturales sin plantear posibilidades de cambio. Uno quisiera decir que su búsqueda infatigable del espíritu democrático en los ciudadanos de México —individual y colectivamente— manifiesta la presencia más ubicua de lo utópico en su escritura. Pero a Monsiváis no le interesa, en verdad, la utopía —ésta es un sueño irrealizable de la perfección. Le interesa lo real; un México maduro auto-suficiente, auto-crítico y dispuesto a reírse y responsabilizarse de sí mismo.

Donde con más frecuencia ve pruebas documentables no sólo de la posibilidad sino de la realidad de este cambio —este progreso— está en las palabras que sus compatriotas pronuncian para ser y hacerse. “*Utopianism lies not in intentions... but in the articulation of language*”, dice Monsiváis: en la búsqueda de palabras para enunciar “*possibilities that lie beyond reality*” (*Postcards* 139).¹⁸ El lenguaje como creador de la cultura del pasado, presente y futuro es el espejo en el que Monsiváis más a menudo mira para formar una teoría e imagen de un México que se libre de sus sufrimientos históricos. Y porque el cambio siempre es pequeño cuando comienza, como una tendencia minoritaria (subversiva), Monsiváis enfoca su intelecto a la manera de un rayo láser en el lenguaje muchas veces incoherente de los marginados, analfabetos, pobres urbanos y ol-

¹⁸ “lo utópico no radica en las intenciones...sino en la articulación del lenguaje”, en las “posibilidades [que] escapan hoy a la realidad” (Monsiváis, “Milenarismos” 174).

vidados del campo. El lenguaje de éstos constituirá el futuro que él visualiza a través de la escritura.

Monsiváis dedica crónicas brillantes a este lenguaje caótico cuando nos presenta su visión de Cantinflas: pronto todo México celebra cuando se cae en el abismo del sin-sentido, y sube los montes sin meta. Una ciudad todavía no megagigantesca encumbra a un cómico: mira la ropa de este tipo disfraz le cae tan natural, mira su abrigo raído, su bigote mal dibujado y ¡cómo intenta aferrarse desesperadamente a un idioma! (95). En una subsección que analiza la técnica de Cantinflas, Monsiváis plantea su hipótesis:

he makes visible the outcast's vocation for the absurd... which finds its raw material in the rapid fire of words, where the objects are lost long before getting to the verb... His body gestures organize the chaos of his words. Cantinflismo is the double language of that which seeks to be expressed and that which does not feel like being thought... with choreographic flourish, Cantinflas's body rescues nouns and adjectives in mid-shipwreck... The sounds slip from anomatopoeia to nonsense.¹⁹ (96-97)

El cronista concluye que Cantinflas, el *pelado* quintaesencial, se convierte en el símbolo del mexicano pobre que heroicamente usa su bondad inherente para defender a los débiles

¹⁹ “él transparenta la vocación de absurdo del paria... [lo cual] encuentra su materia prima en el disparadero de palabras, donde los complementos se extravían antes de llegar al verbo... Los movimientos [del cuerpo] ordenan el caos de los vocablos... El cantinflismo es el doble idioma de lo que se quiere expresar y de lo que no se tiene ganas de pensar... Con trazos coreográficos, el cuerpo rescata sustantivos y adjetivos en pleno naufragio... A la falta de recursos, Cantinflas le opone la feliz combinación de incoherencia verbal y coherencia corporal” (*Escenas* 87-88). Con esta traducción Kraniauskas ha tomado gran licencia, no solamente saltando por largos trechos del análisis de Monsiváis sino también cambiando en algo el sentido de lo dicho. El efecto para el lector es haber reducido al Monsiváis barroco a un pedante neoclásico o quizá renacentista.

y tímidos. Es posible rechazar la “imagen nacional” que Cantinflas llega a simbolizar a mediados del siglo xx en medio de una industrialización rápida y desigual, pero también es posible, como claramente lo hace Monsiváis, ver más allá del estereotipo negativo hacia una especie de liberación (meta)lingüística. En su lucha por crear “un lenguaje” que pudiera hacer audible a las masas calladas, Cantinflas finalmente encarna los efectos positivos de “*the social defiance, the poetry, the wild romantic passion of the dispossessed*” que Charlie Chaplin representó en el mundo angloparlante (104).²⁰

El lenguaje como herramienta ya sea de la opresión o de la democracia está teorizado también en el retrato de “*Tin Tan: The Pachuco*” (106-118).²¹ Caracterizado como el migrante mexicano norteamericanizado en Texas y California, el pachuco de 1938-1942 “*emerges as the first important aesthetic product of migration, the bearer of a new and extremist concept of elegance*”²² que se entiende por los ciudadanos mayores de los dos lados de la frontera como provocación deliberada (109). De por sí, eso se le recomienda al activista político Monsiváis. Por lo que haga para provocar, presionar, agitar, levantar, mover... cambiar, aun si es, como todos los “*Mexicans who became 'gringified'*” en el siglo pasado,²³ el pachuco es denigrado y ridiculizado. Es desdeñado porque es el anuncio ambulante de la modernidad popular (11): no el cosmopolitismo europeo importado por la oligarquía mexicana durante el régimen de Porfirio Díaz sino la adaptación doméstica de la modernidad estadounidense, construida por oportunistas improvisando

²⁰ “el desafío social, la poesía, la arrebatada pasión romántica de los desposeídos” (*Escena 95*).

²¹ “Es el pachuco un sujeto singular: Tin Tan”.

²² “es el primer gran resultado estético de las migraciones, el dandy de las afueras de la moda, el portador de un concepto de la elegancia nuevo y extremista” (*Monsiváis, “Es el pachuco”* 8).

²³ “el mexicano que se ‘agranga’ es objeto de burla y desdén” (Monsiváis, “Es el pachuco” 9).

(de Certeau 29-30) en los márgenes empobrecidos de la sociedad. El *spanGLISH* acuñado por los mexicanos que cruzan la frontera (lo que Carlos Fuentes ha llamado el *anglañol*) moviliza el idioma petrificado de la Buena Sociedad, reordena sus confines, finalmente redefiniendo el habla permisible (111). El cómico Tin Tan “*leaves no word in peace —he twists words, stretches them discovering their sonorous interrelations*” and, *in violating correct Spanish, “he emancipates urban speech”* (113).²⁴ Para Monsiváis, un idioma liberado se convierte en un espíritu liberado y eso, por fin, puede resultar en una sociedad más libre. La “*linguistic vitality*” de Tin Tan (113) se escapa de la esclavitud verbal que quisiera imponer el Habla Decente del *Establishment*. El cómico “*democratizes relations with the public and opens the door to a modern humour*” (115) cuyo sabor transcultural (117) mata la sensiblería y empuja la personalidad nacional hacia la contemporaneidad.

EL INGLÉS BRITÁNICO

Carlos Monsiváis adquiere cierto sabor transcultural en la antología de Kraniauskas. Esto atañe, por cierto, a cualquier texto traducido; algo siempre se pierde o distorsiona en el viaje entre idiomas. En el caso de *Postcards*, lo que se ha perdido no lo percibirán los lectores que dominen sólo el inglés, pero sí de vez en cuando van a aguzar el oído ante lo que se ha agregado para representar a Monsiváis en el inglés británico. Supongo que la mayoría de los que comprenden y leen este volumen serán de Norteamérica. Van a leer a Monsiváis, entonces, filtrado a través de dos traducciones. No es difícil, realmente, con-

²⁴ Un habla urbana emancipada del Qué Dirán, tan ofensiva como solicita. Tin Tan no deja palabra alguna en paz, las retuerce, las alarga, les descubre sus parentescos sonoros” (Monsiváis, “Es el pachuco” 10).

vertir “queue” en *line* [cola] (145), “mum” en *mom* [mamá] (45) o el *underground* en *subway* [metro] (31), pero algunos lectores pueden ponderar mucho tiempo el posible sentido de “*with-it ‘cool cats’ with quiffs*” (109).²⁵ Lo cual es justo, supongo, ya que los lectores mexicanos de Monsiváis han estado expuestos (sin aviso ni misericordia) desde hace décadas al inglés, francés, italiano, latín y —“*last but not least*”, como diría Monsiváis— a una gran cantidad de inglés subterráneo escondido en su modo interlingüístico de citar.

La pregunta más seria es por qué el traductor de *Mexican Postcards* puso tan pocas notas para ayudar al lector no familiarizado con la cultura mexicana. Es improbable que el lector al que Kraniauskas más quisiera atraer sepa, por ejemplo, que *caudillo* y *cacique* son términos españoles y mexicanos para jefe político regional. Más problemático es que a veces se pierde claridad con una traducción infeliz: el verso musical “con tenue velo tu faz hermosa, / camino al templo te conocí” se da como un apóstrofe no gramatical e inexplicable: “*Veil, keep thy beautiful countenance, / I encountered on the way to the temple*” (167). Otro ejemplo, de *Pedro Páramo* de Rulfo: “versión límite de estos condenados de la tierra” (Monsiváis, “Muertos” 834), se ve traducido como “*a limited version of the wretched of the earth*” (58). La novela de Rulfo y la manera como Monsiváis la lee implican exactamente lo contrario de “limitado” en el sentido de estrechez.

Lo más problemático, para mí, es que la traducción nivele sistemáticamente la voz idiosincrásica de Monsiváis; el inglés

²⁵ Lo que entiendo del diccionario es que “quiff” es un copete a lo Elvis que cuelga sobre la frente. Pero según la descripción que Monsiváis le da a Tin Tan en su crónica original, los pachucos de Los Ángeles andaban “aliviados de colas de pato” (8), anglicismo que yo habría traducido como “duck tails,” que es bien diferente que el peinado de Elvis. Yo misma llevaba duck tail en un momento de mi primer año de secundaria. El *look* es más como de Cookie (Ed Burns) de “77 *Sunset Strip*” o de Tony Manero (John Travolta) en “*Saturday Night Fever*” (o Linda Logan en Palo Verde High).

que nos da Kraniauskas reduce el sabor más cronístico del original al tono poco fuerte del ensayo. A veces no es posible evitarlo; nada más difícil que trasladar de un idioma a otro que no es el propio de uno, cuando la fuerza del sentido y efecto dependen de la manipulación astuta del doble sentido, por ejemplo, o de juegos verbales y el empleo de datos culturales locales. No obstante, los lectores de *Postcards* no conocerán ni apreciarán el uso juguetón del inglés que ocurre *en inglés* en un texto de Monsiváis, porque Kraniauskas simplemente inserta las frases ya inglesas en su discurso como si él las hubiera traducido. Aquí una nota al pie le daría permiso al lector a disfrutar de la capacidad del autor a usar intertextos bilingües como el subtítulo “*Queen for a century*” (75).²⁶ Originalmente, en una crónica de la edición de 1988 de *Escenas de pudor y liviandad* Monsiváis presenta este subtítulo en inglés (218), así presentando una mini-prueba a su público mexicano: ¿conocen Uds. el antiguo *show* norteamericano “*Queen for a Day*” y, si es así, entienden ahora que estoy parodiando el contraste entre los conceptos norteamericano y mexicano del tiempo y del espacio social?²⁷

Aparte de lapsos como éstos, Kraniauskas muchas veces elige ignorar los subtítulos (usualmente intertextuales) que Monsiváis se divierte metiendo para dialógicamente expandir sus títulos; *Postcards* así nos presenta a un escritor que parece ser mucho menos irónico y más solemne de lo que es. Una meta permanente de Monsiváis, para sí mismo y para México,

²⁶ Un programa de televisión norteamericano que se inauguró en Nueva York en 1945 y se dio luego en Los Ángeles hasta 1964. Se llamaba “*Queen for a Day*”.

²⁷ En la diferencia entre día y centuria Monsiváis señala la lentitud del cambio en México y la rapidez futurista del tiempo en Estados Unidos; en el cambio rápido de la gobernación (un día), Monsiváis enfatiza el espacio relativamente breve de la presidencia en Estados Unidos y la posibilidad de que la gente común suba hasta los rangos más altos del poder. Se mofa del cambio más difícil en México y un clasismo social rígido.

es la antiolemonidad. Creo que no le hubiera gustado demasiado el Monsiváis sobrio que habita *Mexican Postcards*. El inglés y los subtítulos caprichosos son encarnaciones verbales de Carlos Monsiváis el hombre, de una personalidad que identificamos a través de sus juegos verbales y la agudeza de su intelecto, de un autor que sabemos se identifica con su narrador, porque escribe un género de verdad. Para entender cabalmente el discurso de este narrador, uno quiere conocer a una versión fiel del autor. Al suprimir muchos de los *tics* personales de Carlos Monsiváis, Kraniauskas ha convertido una expresión única en una prosa bastante genérica. Por inadvertido que parezca, el resultado nos ha llevado desde la confección de triple chocolate con almendras, coco y caramelo hasta una bolita de vainilla.

No obstante, la presencia de esta antología en librerías y bibliotecas representa una importante herramienta para el estudio —y un entendimiento más matizado— de la cultura mexicana. Debería, además, empezar a aparecer en los programas de estudio de la literatura comparada. Al darle a Carlos Monsiváis una oportunidad más amplia de ser oído fuera de México, John Kraniauskas ha hecho un servicio cuyo valor esperamos ver crecer tanto en México como en Estados Unidos, a medida que la frontera que separa sus culturas, idiomas y gentes siga siendo convertida en mito.

OBRAS CITADAS

Bencomo, Anadeli. *Voces y voceros de la megalópolis: la crónica periodístico-literaria en México*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main, 2002.

Beverly, John. *Against Literature*. Minneapolis y London: University of Minnesota Press, 1993.

———. “‘Through All Things Modern’: Second Thoughts on Testimonio”. *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Na-*

- rrative*. Eds. Steven M. Bell, Albert H. LeMay y Leonard Orr. Notre Dame y London: University of Notre Dame Press, 1993. 125-51.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Trad. Steven Rendall. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press, 1984.
- Corona, Ignacio, y Beth Jörgensen, eds. *The Contemporary Mexican Chronicle: Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Coser, Lewis A. *Men of Ideas*. London: Collier-Macmillan; New York: The Free Press, 1965.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. Trad. Isabel Vericat. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . “Crónica y periodismo: el ‘genero Carlos Monsiváis’”. *Tradición y actualidad de la literatura iberoamericana*. Vol. 1 de 2. Ed. Pamela Bacarisse. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh, 1995. 303-10.
- . “El ‘descronicamiento’ de la realidad (El macho mundo mimético de Ignacio Trejo Fuentes)”. *Vivir del cuento (La ficción en México)*. Ed. Alfredo Pavón. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1995. 143-70.
- . “Entrevista con Carlos Monsiváis”. *La Jornada Semanal* 137 (1992): 17-22.
- . “Mentiras y pruebas disputables en una crónica de Carlos Monsiváis”. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea* 6.13 (2000): 32-37.
- . “El referente relegado: fantasía y ficción en Carlos Monsiváis, cuentista”. *Romance Notes* 48.2 (2008): 215-25.
- Foley, Barbara. *Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction*. Ithaca, NY, y London: Cornell University Press, 1986.
- Foster, David William. *Alternate Voices in the Contemporary Latin American Narrative*. Columbia: University of Missouri Press, 1985.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Hellman, John. *Fables of Fact: The New Journalism as New Fiction*. Urbana: University of Illinois Press, 1992.

- Hollowell, John. *Fact and Fiction: The New Journalism and the Non-fiction Novel*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977.
- Marsal, Juan F. *Los ensayistas socio-políticos de Argentina y México (aportes para el estudio de sus roles, su ideología y su acción política)*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tello, Centro de Investigaciones Sociales, 1969.
- Martínez, José Luis, ed. "Introducción". *El ensayo mexicano moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 7-31.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . Prólogo y selección. *A ustedes les consta: antología de la crónica en México*. México: Era, 1980. 13-76.
- . prólogo. "El caso del horrorosísimo hijo que con tal de no matar a su horrorosísima madre leía la horrorosísima nota roja". *Fuera de la ley: la nota roja en México*. México: Cal y Arena, 1992. 1-31.
- . "De la Santa Doctrina al espíritu público (Sobre las funciones de la crónica en México)". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 735-71.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . "El ejercicio de la crónica". Inédita. Ponencia pronunciada en el III Congreso de Mexicanistas. Ciudad de México. 15 abril de 1991.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . "Es el pachuco un sujeto singular: Tin Tan". *Intermedios* 4.1 (1992): 6-13.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. 2a ed. México: Grijalbo, 1988.
- . "Fuegos de nota roja". *Nexos* 176 (1992): 27-35.
- . "*He Wagered His Heart and Lost It to Coca Cola (On the Happy Forever-after of Civilization and Barbarism)*". Trad. Lisa Conyers. *Bordering Difference: Culture and Ideology in 20th Century Mexico*. Ed. Kemy Oyarzún. Riverside, CA: University of California Press, 1991. 21-48.
- . "'*Landscape, I've Got the Drop on You!*' (On the Fiftieth Anniversary of Sound Film in Mexico)". Trad. Julianne Burton y Manuel Rivas. *Studies in Latin American Popular Culture* 4 (1985): 236-49.
- . *Mexican Postcards*. Trad. e intro. John Kraniauskas. London y New York: Verso, 1997.

- . “Los milenarismos”. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Arg.: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- , intro. “La música romántica: el amor amoroso de las parejas pares.” *Bolero: clave del corazón*. Textos Elena Tamargo. México: Alejo Peralta Fundación, 2004. 9-21.
- . “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”. *Historia general de México*. Vol. 4 de 4. México: El Colegio de México, 1976. 303-476.
- . *Nuevo catecismo para indios remisos*. México: Siglo XXI, 1982.
- . *Pedro Infante: las leyes del querer*. México: Aguilar, 2008.
- . “Pop Culture and Literature in Latin America”. Trad. Lydia Hunt. *Review: Latin American Literature and Arts* 34 (1985): 9-13.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . “Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente”. *Juan Rulfo: toda la obra*. Ed. Claude Fell. Madrid: Colección Archivos, 1992. 833-42.
- Moraña, Mabel, e Ignacio Sánchez Prado, eds. *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Era, 2007.
- Ochoa Sandy, Gerardo. “Y cuando ocurrió el *big bang*, Monsiváis ya estaba ahí”. *La Jornada semanal* 22, 6 ago. 1995: 7.
- Siebenschuh, William R. *Fictional Techniques and Factual Works*. Athens: University of Georgia Press, 1983.
- Skirius, John. “Los intelectuales en México desde la Revolución”. *Texto Crítico* 7 (1982): 3-37.
- Weber, Ronald. *The Literature of Fact: Literary Nonfiction in American Writing*. Athens, OH: Ohio University Press, 1980.
- White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Wolfe, Tom. “The New Journalism”. *The New Journalism* Eds. Tom Wolfe y E. W. Johnson. London: Pan Books, 1975. 13-68.
- Zavarzadeh, Mas'ud. *The Mythopoeic Reality: The Postwar American Nonfiction Novel*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

II. EN CLAVE MENOR: LA FICCIÓN

5. EL REFERENTE REAL RELEGADO: FANTASÍA Y FICCIÓN EN CARLOS MONSIVÁIS, CUENTISTA

A lo largo de su carrera, Carlos Monsiváis se había convertido en la conciencia de su país, tanto así que es casi axiomático decir que fue “el” cronista de México. Por el lado documental, se sabe que la crónica de Monsiváis consagra “la articulación coherente de una realidad consignable... y una postura política” (García 42). Al mismo tiempo, es innegable que su novelización cronicada “le ha dado a la vida mexicana cotidiana una imagen más poderosa que la de muchas novelas, y la elaboración narrativa de sus crónicas es una reverberación que agudiza la crítica al modo de un espectáculo” (Ortega IX). Por eso, y sin borrar el referente real que sostiene su armazón genérica (Smart 18), Monsiváis es el maestro reconocido del periodismo literario en lengua española: de la crónica estética, o lo que Alberto Chillón llama el reportaje novelado (192). Sin embargo, de vez en cuando, la fantasía desvía sus datos y la imaginación secuestra su postura cronística. En ese momento se convierte en Carlos Monsiváis, cuentista.

Alguna que otra vez, la crítica ha tomado nota de este lado de Monsiváis, con más frecuencia respecto a su pequeño tomo de fábulas, *Nuevo catecismo para indios remisos* (1982), cuyos minirrelatos, escenificados mayormente en la Nueva España, narran milagros, supersticiones, ficciones metahistorio-

gráficas, metaliterarias, fantásticas y de ciencia ficción, sátiras alegóricas, polémicas dialécticas y parodias metafísicas. En todas las narraciones alternan las modalidades fantástica y realista, entre los personajes, ya alegóricos y maravillosos, ya realistas, de tipo secular y religioso; muchas veces reconocemos un *alter ego* de Monsiváis, experto de la cultura popular, cínico profesional y “el ironista orgánico de la Ciudad” (97). En conjunto, las fábulas son sátiras sociopolíticas del México de la crisis de los ochenta —es decir, del México desde tiempos coloniales.¹

Como demuestro en *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*, no es éste el único lugar donde el cronista mexicano ficcionaliza su realidad. En este estudio, sin embargo, quiero presentar algunas lecturas del Monsiváis ficcionalista, aunque convenga patrullar por la frontera difícil que los críticos se esfuerzan por defender entre la fantasía y la realidad, entre la ficción y el hecho —o la historia, la crónica y otros géneros de la no ficción—, porque ésta es la frontera que Monsiváis cruza cuando se convierte en escritor de cuento. La frase de mi título —“el referente relegado”— alude a la realidad documentada, a los hechos que el reportero-cronista tiene que dejar visibles y constatables mientras narra para que el lector pueda averiguar que el contenido de lo narrado no es inventado sino verídico. La materia prima de la crónica son los hechos, que son “*assertions about the world open to independent validation*” (Schudson 5). Puede presentarse de manera literaria —un texto no-ficcional puede ser objetivo por su referente real y literario por su presentación sintética de la historia (Berkhofer 444)— pero a fin de cuentas, el efecto artístico no puede eclipsar el fundamento referencial.

No obstante, lo que finalmente arbitra entre crónica y cuento es la voz —el punto de vista— del narrador. Como re-

¹ Para un análisis de estas fábulas como palimpsesto prehispánico, ver Arturo Dávila.

portero de la verdad, el narrador-cronista es la misma persona que el autor, individuo de carne y hueso, con fama y autoridad a quien los lectores pueden juzgar. Como *raconteur* de la fantasía, en cambio, el narrador-cuentista existe en un mundo inventado aparte del autor, ya sea que participe o no en los sucesos que viven los personajes. El cronista tiene que cuidar que su voz mantenga una distancia irónica y moral de lo que narra y que su narrador siempre sea percibido como idéntico a él mismo, el autor con código postal y amigos que le llaman por teléfono. Sólo así será posible mantener visible al referente, el cual es clave para distinguir entre la historia (la crónica) y la ficción (la fantasía) (Cohn 9). Sólo así el lector podrá juzgar la suficiencia objetiva [*“factual adequacy”*] del texto (Heyne 140).

TEXTOS QUE CRUZAN LA FRONTERA

En lo referente a esta frontera fantasía-realidad, existen cuatro textos de Monsiváis que llaman nuestra atención inmediata: son “crónicas” que han perdido el equilibrio y caído hacia el lado de la fantasía. El primer cuento se publicó en 1990 en un número especial de la revista *Nexos* sobre “La crónica de cualquier día en la Ciudad de México”; el segundo forma parte de un grupo de crónicas en *Amor perdido* (1977) sobre “La crema de la crema”, un análisis multitextual de la alta sociedad mexicana de los años setenta con un estilo y temática que dialogan con el nuevo periodista Tom Wolfe de *Radical Chic* (1965); el tercero, de *Días de guardar* (1970), comparte elementos estilísticos novoperiodísticos y otras tendencias afines al caracterizar el impacto del jazz norteamericano sobre la sensibilidad mexicana, y el cuarto, de *Los rituales del caos* (1995), asume el tono jadeante de la revista de estrellas de cine al narrar la vida de dos aficionados embelesados.

“Tres nichos sin retablo” alude desde el título, como es típico de Monsiváis, a la sensibilidad religiosa que imbuje el ambiente del espectáculo, así como de otros aspectos de la cultura popular. De las tres viñetas de este texto, la primera nos invita a entrar con el narrador testigo en el restaurante Mandinga, donde después de una ausencia de treinta y dos años, un venerado cantante, acompañado por “el consagrado mariachi Verde y Plata” (72), vuelve a bendecir a sus feligreses. Ellos y el narrador juntos nadan en el placer al recordar los éxitos de su Pedrito, identificados con ésta u otra película, rogando que cante una y otra canción más, arrimándose a él para que los toque, pose para fotos, explique por qué, si no había muerto de veras en el avionazo de hace tantos años, no había vuelto mucho antes que ahora. Es aquí donde la crónica se desliza hacia el lado de la fantasía: Pedrito cuenta que había llevado contrabando en el avión para ayudar en la revolución de Fidel Castro, que apenas había escapado vivo del avionazo, que una mujer le había salvado la vida y luego él había vivido en el rancho de un pariente, pero por fin había vuelto a su público porque su conciencia le había aconsejado que “no te puedes ir sin despedirte, eso no es de mexicanos” (72). El narrador dice: “los asistentes parecen convencidos. Mi positivismo se tambalea” (73). De pronto, como lectores, no percibimos la distancia debida entre el narrador y quienes lo invitaron al concierto, ni las pruebas necesarias de que el avionazo y la historia de Fidel Castro sean verídicos. Como cuento, sin embargo, es genial la sátira del cantante charro.

El chiste de la segunda viñeta de “Tres nichos” resulta de un tipo de parodia que Monsiváis emplea, la del desventurado académico entre los habitantes del barrio popular.² Un yo le

² Ver, por ejemplo, el cuento publicado en su colección de crónicas, *Escenas de pudor y liviandad*, “Es muy molesto tener que llegar a esto, tener que menear el tiesto para poder malvivir” (205-10). Egan, “Mentiras”, analiza esta parodia genial de la cul-

dice a un narratario: “Te cuento lo que pasó” (73) y suelta un monólogo que enmarca la historia de una reunión entre un conjunto de bandas juveniles y una comisión de antropólogos, psicólogos sociales y un solo sociólogo (“esa vocación anda a la baja”) (73). A los chavos no les interesa realmente cambiar nada; sólo les divierte escuchar a los universitarios hablar de “las ‘asimilaciones’ y los ‘desagregamientos’ y las ‘intermediaciones simbólicas’” (73). De pronto llega la policía, se escapan los chavos y los universitarios, que habían llegado travestidos de chavos banda, son golpeados y llevados a la Delegación; en el camino, improvisan un capítulo nuevo a la tesis sobre “La Tira y la Banda. Condiciones metodológicas de la irreductibilidad del orden en la actitud filomarginal’ o ‘Semiótica del uso masculino del arete en las sociedades premodernas en vísperas de la movilidad cultural’” (73).

Como la policía no les permite hacer llamadas telefónicas, los profesores pasan su tiempo en la cárcel indignados pero encantados, leyendo ponencias, produciendo denuncias “que llevarían bibliografía primaria y secundaria, y [que] tendrían inclusive consecuencias extraacadémicas” (74). Finalmente les dan permiso para llamar al narrador, a quien se lo cuentan todo. Pasan el fin de semana organizando simposios. Los chavos de las bandas los visitan y les traen comida. Tan felices se ponen que “no se atrevieron a llamar a sus casas”, por miedo a que fueran a sacarlos (74). Linda fantasía en la que se ve personificada la teoría de la cultura alta hermanándose con la cultura popular. A la famosa pregunta de Rodney King, “*Can’t we all just get along?*” Monsiváis contesta con este cuentecito: ¿Cómo no?

tura académica y un encuentro entre culturas alta y baja que ilustra una faceta importante de la teoría de la cultura de Monsiváis.

Un yo que tenemos que tomar por ficticio prelude la última viñeta de “Tres nichos”, preguntando: “¿Por qué no tomé un curso de esos que adiestran para saber lo que uno piensa?” (74) y lo que sigue, muy a la moda novoperiodística, es una “psiconarración” (Lanser 255, mi traducción) sostenida en tercera persona omnisciente en la que el narrador invisible nunca establece una presencia que permita al lector juzgar ni su autoridad para hablar ni lo verídico de sus hechos, ni siquiera del carácter documental y constatable del papa y sus enunciados en México. La protagonista cuyos pensamientos observamos no tiene nombre ni es una figura pública; nada de lo que piensa y hace tiene importancia para el mundo fuera del cuarto que habita. De ninguna manera podemos leer el texto como crónica; otra vez, estamos ante un personaje ficticio que hace una especie de trabajo de campo, un experimento psicológico sobre sí misma —aunque claro, es una hipótesis muy carlosmonsivaisiana: ella quiere saber si “¿mi reacción ante este acto [la visita del papa] tiene que ver con mis sentimientos religiosos o con mi formación en la sociedad del espectáculo?” (74)

Instalada frente al televisor, ella conduce las pruebas sobre ella misma, “su propio conejillo de Indias, con tal de precisar su verdadera actitud ante la vida, de enterarse con detalle de sus propias creencias” (74). A veces es conmovida cuando oye el grito “¡MÉXICO SIEMPRE FIEL!!!” (75), otras veces duda al escuchar en su mente a su madre materialista, a veces se castiga por no poder concentrarse, pero por fin, se une a las masas a quienes sólo les importa entusiasmarse por las porras y la emoción y el deseo de acercarse a la figura de la santidad, a lanzarse “en pos del milagro de la contigüidad” (75). Muchas veces ha profundizado Carlos Monsiváis en un tema religioso a través de sus crónicas de línea central; esta vez, explora la compenetración de espectáculo y religión al invadir la con-

ciencia de una mujer imaginada que representa al Pueblo o a la Sociedad mexicana, todavía, en el fondo, permeada por lo sagrado.

En “El *Self-Made Man*: sin ayuda de nadie, se hizo a sí mismo” (*Amor perdido* 163-68), el narrador de Monsiváis es tan invisible como el papel aterciopelado que cubre las paredes: es un par de orejas que escucha indiscretamente las conversaciones de los invitados que exploran la mansión pretenciosa que se ha construido para proclamar su estatus el banquero Rogelio de la Bada, “biznieto de *The Rogelio de la Bada*, precursor del industrialismo en Querétaro y, como sus descendientes, famoso hombre de fama” (164). El narrador nos lleva dentro de la conciencia del banquero, presentando sus pensamientos a través del discurso indirecto libre sobre la seducción “irremediablemente erótica” (167) de ser considerado un *Self-Made Man*. Casi le tenemos lástima cuando se da cuenta al final que no tiene derecho a esa ilusión. Casi. Porque mientras de la Bada vive la mitología falsa de su grandeza, se intercala el *leitmotivo* de las clases subalternas en forma del mariachi que entrelaza sus lamentos de pérdida, pobreza y patetismo entre las voces que alaban el esplendor indescriptible del modo de vida del banquero (163, 165, 166, 167, 168).

Una de las conversaciones que el narrador enfatiza establece un contraste irónico entre esta mansión, con su lista exclusiva de huéspedes, y “el problema de enfrentarse a las hordas de Ciudad Nezahualcóyotl” (164), un extendido barrio bajo que sigue creciendo como hongos mientras el campo empobrecido sigue forzando a millones de sus olvidados hacia la esperanza del empleo en la ciudad. Los invitados de Rogelio temen que estos paracaidistas terminen por devorarlo todo: “¡Qué fauces! Se multiplican al mil por uno. Donde había un miserable ahora hay una colonia” (164-65).

En el *Radical Chic* de Tom Wolfe, con el que Monsiváis explícitamente dialoga a través de éste y los otros textos de la serie “La crema de la crema” en *Amor perdido*, se desarrolla el tema de las Dos Américas —negra y blanca— y en este cuento Monsiváis desarrolla el tema de los Dos Méxicos —rico y pobre, o indio y blanco. Lo que es notablemente diferente, sin embargo, es que mientras Wolfe dedica diecisiete páginas de su crónica a un argumento nutrido —un diálogo espontáneo— entre los Panteras Negras y los invitados blancos en casa de los Leonard Bernstein, las clases sociales enajenadas de Monsiváis permanecen separadas y calladas, incluso cuando los hombres se rozan en la casa y se enfrentan a través de un breve espacio geográfico fuera de la mansión: no hay diálogo entre ninguno de los Méxicos. Y mientras Monsiváis no recalca explícitamente esa diferencia a través de su serie de textos sobre la alta sociedad mexicana, es un elemento consistente del mensaje que ha comunicado durante los cincuenta años de su carrera sobre la posibilidad de la democracia en México. Aquel diálogo libre al nivel popular —esa capacidad de autocrítica autónoma— representa uno de los rasgos de carácter nacional que Monsiváis y otros intelectuales mexicanos, como Octavio Paz y Carlos Fuentes, siempre han admirado en la gente estadounidense, y querido cultivar en México.³

³ “La ‘inteligencia’ mexicana, en su conjunto, no ha podido o no ha sabido utilizar las armas propias del intelectual: la crítica, el examen, el juicio... En Europa y los Estados Unidos ... [la] misión principal [del intelectual] es la crítica; en México, la acción política” (Paz 171). Fuentes nota que “Los Estados Unidos ha sobresalido en todo lo que nosotros mexicanos no hemos sino fracasado” (traducción mía) (*New Time* 208). (En una sección de la versión española del libro (*Nuevo tiempo mexicano*), con el mismo subtítulo, no aparece esa frase contrastante ni muchísimo más el contenido específico acerca de Estados Unidos vs. México: el énfasis permanece más sobre México. Se tendría que comparar las páginas 201-205 de *Nuevo tiempo* y las páginas 207-

El título de “Parábola del banquero y el jazz”^{*} lleva asterisco y abajo, como nota a pie, leemos: “* En ocasión de un concierto con Brubeck, Monk, Gillespie y los Newport All-Stars, Puebla, mayo de 1967” (*Días* 61). De haber cualquier otra señal de Carlos Monsiváis, cronista de carne y hueso, en el texto narrado, podríamos leer la parábola como crónica, pero desde la primera frase hasta la última, el narrador mantiene su estatus de voz pública —es decir, voz heterodiegética, de tercera persona omnisciente y separada del mundo real— y en ningún momento tenemos prueba de que el concierto, el señor Daniel Chorchés, la Fundación Mary Jenkins y las figuras de Dave Brubeck, los demás músicos y la situación narrada sean más que ficticios en este texto. Como análisis psicocultural del encuentro del mexicano con el jazz americano, el cuento provoca interés, así como lo hace la elección de narrarlo desde dentro de la conciencia de un “nuevo rico poblano por definición” (61). Cerca de Disneyland había escuchado una vez al Newport All Stars y se había aburrido “porque es como la música de aquella película de gánsters que no se podía oír a menos que se estuviese conversando” (62); sin embargo, ahora que Brubeck toca el piano, “¡Pero qué bueno es Brubeck! Ni se le sienten las manos en el teclado. ¿Y qué pasa ahora?”

Pues que Brubeck es generoso: ha invitado a tocar con él a dos mexicanos... Señor Brubeck *is a very warm person and a marvelous friend of Mexico*. Y las primeras notas de “Cielito Lindo”

211 de *New Time* para apreciar hasta qué punto difieren las ediciones en español e inglés.)

En su primera aproximación al tema del ‘tiempo mexicano,’ Fuentes contrasta la civilización clásica griega que subraya a la cultura de Estados Unidos y la civilización sagrada, la indígena (azteca), que subyace la cultura contemporánea mexicana, y opina que Grecia era una democracia abierta mientras que el México azteca era una teocracia cerrada, y que Grecia, en contra de otras naciones, tenía que desarrollar tolerancia por “la crítica y...la autocrítica”; en cambio, “en México, hubo una completa ausencia de crítica en la sucesión guerrera, imperial, del mundo” (*Tiempo* 27).

alimentan la atmósfera mexicanista de la sala y a Don Daniel Chorchés se le crispa la piel y hasta se le humedecen los ojos: imagínese nuestra música... ¡es ya digna del jazz! Y aplaude y observa feliz cómo todos sus amigos, cómo toda esa Puebla maravillosa también se entusiasma y cae la ovación. (62-63)

Después del intermedio le espera un choque. De repente:

Pero, no bien informa el anunciador del duelo pianístico de Monk y Brubeck, pues ahora el señor Daniel Chorchés cambia de opinión y comienza a alabar a Monk, sólo para poder participar en un momento histórico. La música que Brubeck y Monk producen “nada le dice a Don Daniel” salvo la posibilidad de comentarla a sus amigos al día siguiente como valor de consumo prestigioso. (64)

Las cuatro páginas de monólogo en forma indirecta libre demuestran que, momento por momento del concierto, el mexicano más prominente de Puebla, su “Hombre Fuerte” (62), no entiende nada de la música salvo su popularidad y prestigio y, por tanto, la importancia de su presencia en el concierto. Nosotros entendemos que lo que es cierto para don Daniel es verdad para todos los ricos de Puebla y que, cuando Dizzy Gillespie concluye su *performance*, “la gente se va a su casa, skubidá y el jazz en México ya cuenta con el patrocinio de un fino y respetable público” ignorante (64).

“La hora de codearse con lo más granado” (*Rituales* 178-81) tampoco ofrece al lector de crónica un “yo” del reportero; simplemente no existe para identificarlo. La voz mixta de yo-él, tan común en la crónica, ha sido monopolizada por la tercera persona omnisciente de la ficción. Cuando empezamos a buscar una prueba de su pretensión de verdad dentro del texto, encontramos a un narrador en primera persona que inicialmente despierta nuestras expectativas, pero casi de inmediato el contenido y el tono del discurso socavan la posibilidad

de que pudiera ser un “yo” reportero. Este narrador nos asegura que “un inconveniente de las oficinas de gobierno, y lo digo con gran conocimiento de causa, es la obligación de frecuentar desconocidos” (178). Carlos Monsiváis no sólo ha trabajado por su cuenta y ha estado significativamente distanciado de la autoridad gubernamental a lo largo de su carrera, sino que ponemos en duda también que un colega suyo le haya ‘hecho una íntima confidencia después de enterarse de que fue un entusiasta de “Joan Collins y Demi Moore” (179). Escuchamos ecos del humor mordaz de nuestro cronista de la vida real en esta caracterización que hace el narrador de los protagonistas como compañeros de oficina de toda la vida, quienes, si es que se comunican, lo hacen por medio de áridas conversaciones “donde la inercia del lenguaje hace las veces de la voluntad de las personas” (178). Hay también una cruel condensación del análisis antisentimentalista que Monsiváis hace del cantante de rancheras José Alfredo Jiménez en *Amor perdido*. Pero este tipo de impresiones en “La hora” simplemente apuntan a Carlos Monsiváis como autor; no lo confirman como narrador.

La trama, por ejemplo, no brinda evidencia documental de un puente con el mundo fuera del texto. Es cierto que menciona la revista *¡Hola!* y parodia su desbordado chismorreó al estilo del *National Inquirer* o *People en Español* sobre la *Jet Set*. Pero ninguno de los nombres o incidentes mencionados están vinculados concretamente con noticias recientes. Los nombres que se enumeran de figuras tan públicas como Julio Iglesias, el Emir de Qatar y el “fabuloso Kashoggi” (179) son sólo simbólicos de la deplorable adicción del oficinista a disfrutar vicariamente de la vida de los ricos y famosos, que por otra parte seguirán siendo siempre unos “desconocidos” para los desconocidos que los adoran a través de sus imágenes.

En “La hora”, dos de esos entusiastas, Teresa y José Ignacio, se enamoran y se casan debido a su adoración compartida por los “relumbrones”. Cuando Teresa descubre que la esposa

del jefe también comparte su pasión, negocia una bonificación que los llevará a ella y a José Ignacio a España para su luna de miel. “Según me contaron casi a gritos”, nos confía nuestro narrador, fueron a todos los lugares más famosos en busca de una mirada de sus héroes aristocráticos, pero “ni vieron ni conocieron a nadie” (180). Un amigo del narrador, una especie de *voyeur* que espío a la pareja en su casa, dijo después a nuestro informante en primera persona que tanto Teresa como José Ignacio han decidido que tener hijos les consumiría dinero que ellos prefieren gastar en sus fantasías de convertirse en “una foto de verano en Biarritz”, “la imagen luminosa de un *ball* amplísimo”, un “póster en la Costa del Sol” o un “video-clip turístico” (181).

El par de tristes burguesitos conformistas de este relato podría estar persiguiendo su estéril simulacro de una vida en cualquier parte del mundo, porque nada en “La hora de co-dearse con lo más granado” los sitúa en México. Lo que específicamente impide a Teresa y a José Ignacio entrar en el mundo real del reportaje periodístico es la falta de ironía que, en una crónica, indicaría la distancia que debe ser evidente entre los personajes y el narrador-autor o, en frase de Cohn, entre las expresiones miméticas y no miméticas (“Signposts” 798). El ávido transmisor de chismes en “La hora” se revela a sí mismo tan adicto al drama de segunda mano como aquellos cuyas historias relata.

LA MISMA TEMÁTICA EN SU FICCIÓN

Seis cuentos (si consideramos que “Tres nichos” son tres micro-relatos) son una muestra escasa, pero aun así podemos constatar que aquí también Carlos Monsiváis desarrolla los mismos temas de su vasta obra cronística: la cultura popular y su importancia para la sociedad entera, la influencia persistente de

la religión en México, el clasismo pernicioso, la inseguridad de la clase media y de la “aristocracia pulquera” (Amor 156), la música popular, el espectáculo, el cine, las apariencias, la democracia, la autocrítica, la hipocresía, los mitos, el lenguaje y el humor (negro).

Si entre crónica y cuento se muestra del todo consistente, en cuanto a lo que podría llamarse una inconsistencia genérica, no es así en verdad. Era de esperarse que Carlos Monsiváis recurriera a la ficción periódicamente. Al comienzo de su carrera era poeta de oficio, y hasta hoy es poeta en el fondo y hasta la médula de su discurso, sensibilidad figurativa que lo inclina hacia lo fictivo. Cuando comenzó su trabajo periodístico se había entrenado en el arte del Nuevo Periodismo estadounidense, un estilo de reportaje altamente ornamental que incluye el privilegio de la omnisciencia de la tercera persona, la cual, si es manejada correctamente, no hará desaparecerse el referente real del reportaje. Mal manejada, convertirá el reportaje en ficción —como en el caso de los cuentos que acabamos de ver. Cuando sus entrevistadores le han preguntado a Monsiváis por qué no decidió escribir ficción, como lo hicieron sus contemporáneos —Elena Poniatowska, José Emilio Pacheco, Sergio Pitol, *et al.*, sus respuestas delatan cierta incomodidad, que había anhelado escribir una gran novela, pero que finalmente se había dado cuenta que él había sido destinado a observar y reportar (*Confrontaciones* 40-41).

No obstante, de vez en cuando la tentación de escribir un trozo de novela se desliza de su pluma, y lleva a su reportero a través de la línea que separa la realidad y la fantasía.

OBRAS CITADAS

Berkhofer, Robert F., Jr. “*The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice*”. *Poetics Today* 9 (1988): 435-52.

- Chillón, Albert. *Literatura y periodismo: una tradición de relaciones promiscuas*. Valencia: Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de València, 1999.
- Cohn, Dorrit. *The Distinction of Fiction*. Baltimore y London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- . “Signposts of Fictionality: A Narratological Perspective”. *Poetics Today* 11 (1990): 775-804. Dávila, Arturo. “Nuevo catecismo para indios remisos o las trampas de la Reverenda fe”.
- El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Era: 2007, 204-34.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. Trad. Isabel Vericat. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . “Mentiras y pruebas disputables en una crónica de Carlos Monsiváis”. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea* 6.13 (2000): 32-37.
- Fuentes, Carlos. *A New Time for Mexico*. Trad. Marina Gutman Castañeda y el autor. Berkeley y Los Angeles: University of California: 1997.
- . *Nuevo tiempo mexicano*. México: Nuevo Siglo Aguilar, 1995.
- . *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- Heyne, Eric. “Literary Status for Nonfiction Narratives”. *Papers in Comparative Studies* 5 (1987): 137-45.
- Lanser, Susan Sniader. *The Narrative Act: Point of View in Prose Fiction*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Confrontaciones: el creador frente al público*. Colección Laberinto 6. Azcapotzalco: Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. 8a ed. México: Grijalbo, 1988.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . *Nuevo catecismo para indios remisos*. México: Era, 1992.
- . “Tres nichos sin retablo”. *Nexos* 150 (1990): 72-75.
- Mora, Gabriela. *En torno al cuento: de la teoría general y de su práctica en Hispanoamérica*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1985.

- Ortega, Julio, ed. "Prólogo". *El muro y la intemperie: el nuevo cuento latinoamericano*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1989. III-XIX.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Schudson, Michael. *Discovering the News: A Social History of American Newspapers*. New York: Basic Books, 1978.
- Smart, Robert Augustin. *The Nonfiction Novel*. Lanham, MD: University Press of America, 1985.
- Wolfe, Tom. *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak Catchers*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1965.

6. CARLOS-LAURA ENTRE EL CUBÍCULO Y EL CUBIL

Los que habitamos el mundo académico hemos sido, desde hace mucho tiempo, el blanco favorito de los satiristas, en parte tal vez porque nuestra profesión requiere que tracemos y defendamos fronteras con un fervor meticuloso. Nosotros somos los niños precoces que en kinder siempre pintábamos sin salir de las líneas; en la universidad poníamos los puntos sobre todas las íes, y hasta el día de hoy lo que escribimos sigue atrayendo la atención del bufón de la clase, quien siente tentación de borrar o afear lo que aparece en nuestra página. Hoy, sin embargo, invitamos al bufón a que penetre en nuestro centro privilegiado, pues la tolerancia que implica el postmodernismo nos permite disfrutar de la transgresión.

El texto que aquí examino es por cortesía del bufón del salón de clase. Se trata de una obra en que Carlos Monsiváis hace mofa del sociólogo universitario que realiza sus investigaciones saliendo a recoger datos en diversos sitios: en ella el autor teje una telaraña de múltiples parodias, tan compleja como las autopistas de Los Angeles. Voy a deshacer esta telaraña para demostrar cuántas fronteras logra cruzar ilegalmente Monsiváis en un texto breve.

Él fue conocido en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos como el más celebrado y prolífico cultivador del

género periodístico literario llamado *crónica*. La que he seleccionado de entre el inmenso e interminable acervo literario de Monsiváis se autodenomina precisamente crónica, y está incluida en un libro que reúne una serie de estas obritas. Los textos hicieron su primera aparición en diversos medios masivos entre 1977 y 1987 (Monsiváis, *Escenas* 19). Los barrios de la clase trabajadora de la Ciudad de México y la cultura que éstos generan son el punto de referencia en el mundo real y se dejan apreciar en las crónicas que preceden y siguen. en la colección titulada *Escenas de pudor y liviandad*, al texto que es objeto del presente estudio. Con raras excepciones, y en consonancia con la convención de escribir obras que no sean de ficción, se puede identificar al narrador con el autor mismo, quien habitaba en una casa llena de gatos y libros de la que salía para abandonarse a sus hazañas de periodismo de fondo.

LAURA SUSTITUYE A CARLOS

Pero en este texto en particular, Monsiváis ha llevado más allá del límite su rol de reportero-narrador, hasta llegar a la fantasía: su narradora es Laura, una estudiante de posgrado que trabaja en su tesis doctoral en sociología y cuyo diario de trabajo constituye el discurso de este texto. Esperábamos leer uno de los tantos reportajes de observación minuciosa que hace Monsiváis tocantes al lado más sórdido de la ciudad (en escenarios que van desde la residencia presidencial de Los Pinos hasta el barrio de Tepito). Pero el autor nos transporta hasta el otro lado de la frontera que separa, de forma problemática, la verdad de la ficción, una línea que a las autoridades canónicas les resulta difícil patrullar.

La crónica, por definición, coquetea con la línea convencional que divide entre narrativa y periodismo, haciendo piruetas justo fuera del alcance de los agentes fronterizos académicos, por así decir. Pero Monsiváis atraviesa definitivamente la divi-

soria y esconde el cuento indocumentado entre sus numerosas crónicas. El resultado es un *tour de force* de transvestismo metacultural y metateórico, que arranca una carcajada tan filosa como la institución de un escéptico. Monsiváis publica preferentemente el discurso semierudito de sus crónicas en los medios masivos, pero también invade los dominios sagrados de la Torre de Marfil. Aunque suele llegar a este recinto sin notas al pie de la página, es bien recibido como invitado, en parte porque trae a los habitantes de la Torre intrigantes noticias acerca de los Bárbaros frente al Portal, cuyas conversaciones privadas él ha leído como a un libro mientras graba las realidades vividas por estas personas dentro de su cabeza, como si capturara datos en un disco duro. A diferencia de la mayoría de los “profesorcitos en cubículos”, como los llama socarronamente José Joaquín Blanco a los académicos (105), Monsiváis está dispuesto a emprender expediciones “del cubículo al cubil” (Monsiváis, *Escenas* 100), para observar, hacer preguntas y analizar “la emoción de los olores raros” entre las aglomeraciones humanas de la ciudad más grande del orbe. El autor prospera en su papel de “coyote cultural”, contrabandista que transporta formas de cultura popular hasta el interior del Mundo Académico, y al mismo tiempo introduce el lenguaje y modo de pensar de las élites dentro de la cultura mexicana, que sigue siendo primordialmente oral. Un ejemplo perfecto de su ciudadanía bicultural lo constituyen el título y el primer subtítulo del texto en el cual vamos a presentar a continuación.

El titular burlesco de esta supuesta “crónica de sociales” dice así: “Es muy molesto tener que llegar a esto, tener que menear el tiesto para poder malvivir”.¹ El subtítulo que aparece

¹ Después de anticiparnos que su obra es una “Crónica de sociales”, Monsiváis coloca el siguiente epígrafe: “Es muy molesto / tener que llegar a esto / tener que menear el tiesto / para poder mal vivir”. Las citas de este texto y otros se identificaran dando el número de página entre paréntesis.

en seguida nos hace suponer que la queja es pronunciada por la protagonista, la joven que ha escrito los fragmentos que se nos ofrecen como sacado del “Diario de trabajo de la investigadora Laura Rincón Fajardo” (*Escenas* 205). La yuxtaposición del lamento de la bailarina exótica y las notas cuidadosas de la estudiante de posgrado sobre su investigación abre una brecha en la línea divisoria entre el habla vulgar y el discurso escrito, y nos advierte que al empezar a explorar este texto debemos dejar atrás, en la Torre de Marfil, nuestra xenofobia genética y otras formalidades preconcebidas a las cuales nos han acostumbrado a esperar —y respetar.

PRUEBAS EXTRATEXTUALES

No obstante, sería prudente importar algunas pistas, haciendo que inmigren de otros textos de este libro. El indicio más valioso proviene de la composición titulada “Dancing: El Salón Los Angeles” (*Escenas* 97-102). Esta crónica también desafía los límites cómodos entre géneros literarios, pero sin migrar de lleno al territorio de la ficción. Acompañamos a la narradora en una excursión con otros investigadores que se dignan visitar un centro nocturno obreril. Pero en vez de asomarse como espía, observando el modo en que se divierten los pobres, Monsiváis reúne sutilmente evidencias en contra de sus letrados acompañantes que practican un orientalismo doméstico en la “tribu indígena” del sórdido antro (por supuesto, ellos dirían estar llevando a cabo una investigación de campo estilo norteamericano, que en este caso sería acerca de cómo baila la rumba la clase obrera mexicana). Monsiváis entreteje fragmentos de múltiples diálogos, obligándonos a hacer un gran esfuerzo por entender lo que él ha descubierto: que las élites se ven obligadas inconscientemente a buscar un encuentro con su propio lado inferior, en compañía de la parte grotesca y

material de sí mismos, la cual han camuflado durante tanto tiempo haciendo alarde de sus notas al pie.

Al criticar con aire de superioridad a la gente que ven bailar, detectamos su incontenible deseo de experimentar, aunque sea de manera indirecta, la energía sagrada que surge cuando se produce el contacto entre el sexo y el ritual rigurosamente celebrado. A la manera de Michener, los universitarios se convierten aquí en misioneros metodistas que imponen su voluntad sobre los ignorantes nativos de Hawái. Esta crónica sirve, en última instancia, como una dramática nota al pie, explicativa del discurso estéril de la hegemonía.

Monsiváis quiere que leamos su reportaje sobre los acontecimientos del club Los Ángeles como si fuera la imagen revertida del tratado erudito, un ejercicio de pantalla dividida donde las notas al pie conformarían una vista simultánea del tema central. Aquí, el mensaje principal nos llega por la puerta de atrás, como si dijéramos, desde la estructura subyacente en que la rumba del pobre no es, como piensan los profesores, un baile clásico ejecutado con torpeza por personas que ignoran la forma correcta de interpretarlo, sino que aparece como un espontáneo y redentor acto de creación, un ejemplo vivo de cómo los que carecen de poder social refunden un valor hegemónico y lo incorporan a su propia reserva de capital cultural.²

El breve análisis que he planteado acerca de “Dancing: el salón Los Ángeles” es el palimpsesto que se puede vislumbrar debajo de nuestra lectura de “Es muy molesto / tener que llegar a esto / tener que menear el tiesto / para poder malvivir”. En sus crónicas, Carlos Monsiváis se hace pasar por un detective de delitos culturales, un terapeuta voluntario del México colectivo, un sociólogo sin portafolio que sueña con el mo-

² También en *Escenas de pudor y liviandad*, véase “Dancing: El secreto está en la mano izquierda” (137-40).

mento en que las dos mitades de la historia de México, oriente y poniente, se unan al fin en un abrazo de júbilo.

Imaginémonos, propone Monsiváis, la historia de Laura, un caso en que la realidad imita la teoría, el de una joven cuyas vivencias dramatizan las teorías postmodernistas acerca de la ruptura de fronteras entre culturas, clases sociales, sexos, registros, discursos y mundos. Una estrategia de desfamiliarización explícita nos pone sobre aviso con respecto a las violaciones de las cuales seremos testigos a continuación. ¿Qué pasaría, declara Monsiváis, si ustedes los lectores pudieran imaginarme vestido de mujer como una parodia de mí mismo, un periodista que ha estado actuando como un Sahagún postcolonial a lo largo de toda la serie de crónicas que componen esta colección? Haciéndose pasar por Laura, pide que evaluemos el trabajo periodístico que él realiza, y con el mismo sentido crítico que empleamos al tasar las normas empíricas de la gente universitaria.

Su Laura entra en una utopía caricaturesca como miembro metonímico de la clase culta que se atreve a vivir en carne propia la vida de los mexicanos pobres que pueblan los sectores obreriles de la capital. La joven de clase media alta, quien aspira a obtener su doctorado (su boleto de ingreso a los altos rangos de las élites del mundo académico), escribe lo siguiente:

Lunes 20

Estoy muy emocionada. En verdad, mi plan es muy ambicioso y audaz y me entusiasman sus enormes posibilidades. Sé que en Estados Unidos se han intentado muchas veces técnicas parecidas, pero que sepa yo inauguro el estilo en México. Le referí el proyecto a mi asesor de tesis y se quedó impresionado. “¡Qué audacia metodológica, Laura!” (205)

Por último, Monsiváis acaba por sugerir que el discurso escrito por las élites con referencia al mundo académico no

puede triunfar cuando entra en contacto íntimo con el habla popular. Su protagonista cruzará una línea ética invisible al entrar clandestinamente en un bar de chicas bailarinas llamado Caldo de Terciopelo. En este extraño territorio Laura tendrá que hacerse pasar por una bailarina exótica, bajo la estricta tutela de su supervisor y maestro, Paco, y en compañía de su nueva amiga, una chica cabaretera novata en cuyo nombre se combinan las clases alta y baja: Gladys Rivadeneyra. (Como recordaremos, Gladys es la prostituta de la novela de Carlos Fuentes *La región más transparente* [1958]; Rivadeneyra es un apellido aristocrático afín al del virrey colonial más destacado de México, el conde Revillagigedo. Los nombres y las vestiduras son fronteras artificiales: todos los mexicanos están unidos por debajo de la piel.)

El título de la tesis de Laura es “Consenso social, teoría conductual de la desocupación disfrazada y enajenación urbana: las coristas de México, un caso sintomático” (206). El subtítulo adicional que Monsiváis nos invita a imaginar es: cómo el institucionalismo de las universidades prostituye a la cultura popular. A lo largo de esta sátira, Monsiváis yuxtapone registros académicos y plebeyos para erosionar la “distancia” social entre sus respectivos dialogantes. Como señala Laura:

He estado leyendo un trabajo sobre modelos de comportamiento en la clase media baja lumpenizada del Distrito Federal. Me vestiré conforme a sus revelaciones estadísticas: blusa amarilla (38% de las entrevistas), falda roja (71%), polvera verde con incrustaciones doradas (28%), chicle mascado suavemente (49%), pestaña china (31%), aunque también hay mucha preferencia por la pestaña “lisa” ...Mientras, aprendo vocabulario. V.gr.: “afánala” significa “trabájala” (creo que es así). 205)

La parodia vence a la barrera del idioma para revelar un espacio carnavalesco en el cual los ilustres aprenden a no tomarse muy en serio a la hora de convivir con el humilde Otro.

Laura se da cuenta de que ésta es una lección difícil de aprender. “Paco se convenció de mis aptitudes y no advirtió nada raro, aunque me equivoqué varias veces de lenguaje y hasta creo que le dije en un momento: ‘Son muy desideologizados, don Paco, los parámetros de su charla’... Sólo respondió: ‘Dime Paco, muñecota, para que nos llevemos de a cuartos’. El pintoresquismo de la expresión es típico de la desinformación manipulada” (206). En este contexto, Laura no aprende realmente a disfrazar su verdadera forma de hablar: más bien está dispuesta a revelarla. Mientras descodificamos la prosa en clave de Monsiváis, vamos comprendiendo que la jerga académica es una forma de ficción particularmente nociva, una especie de subliteratura que distorsiona la realidad de la misma manera que la fotonovela, lectura predilecta de los analfabetos funcionales de la clase popular. Monsiváis nos revela esto por medio de una especie de semiótica iconográfica que, más que narrar, nos muestra cómo funciona la ciencia del lenguaje. Al comprimir las tradiciones orales y quirográficas —una técnica de laminado verbal—, convierte en un video textual las teorías de Saussure y Derrida.

LA TRANSCULTURACIÓN DEL BARRIO

Laura descubre la auténtica generosidad de la Gente Verdadera a quien investiga. Le enseñan alegre y pacientemente a prosperar en esa cultura ajena en que ha incursionado. “A mover cadera, negras, al galope mis yegüitas”, grita Paco, y Laura almacena concienzudamente en su memoria la “frase machista” para usarla cuando empieza a escribir su capítulo sobre “expresiones urbanas de afirmación psicológica” (207). A la vez que mueve su trasero, va haciendo notables progresos hacia su meta. Claro, a estas alturas nosotros, y quizá también ella, no estamos muy seguros de cuál sea esa meta. Quiere

escribir su tesis, naturalmente, pero también se esfuerza demasiado en desempeñar su papel de bailarina de burlesque lo mejor que pueda.

No es cosa fácil. El diario de Laura demuestra el creciente conflicto que ella está sufriendo al enfrentar el doble reto de

las citas fuera del trabajo, [además de] la perenne urgencia de no perder la objetividad que [el sociólogo alemán] Max Weber demandaba para el científico en su famoso opúsculo... y la enajenación empeñosa de estos no muy meditados bailables. (207-208)

Conforme pasa el tiempo la vemos dejarse llevar inexorablemente hacia las “grotescas y materialistas” raíces de su ser: “Ayer me inicié como *strip-teaser*”, confiesa. “A ratos me pregunto si efectivamente todo esto redundará en el vigor expositivo y crítico” (209). Y al leer estas palabras objetivas se nos ocurre un significado intercultural de “expositivo” y “crítico”. Vemos a nuestra aspirante al doctorado exponer su cuerpo del delito a las miradas críticas de los machos que reaccionan con afirmaciones psicológicas.

Después, como era de esperar, el proceso de transculturación de Laura da sentido literal a la frase “acostarse con el enemigo”, mientras que al mismo tiempo la inspira a reconsiderar seriamente el significado de la prostitución: “definitivamente carece de utilidad metodológica... consentirles maniobras físicas para indagar en la conducta psicosexual de las clases marginadas, porque esto me aleja del tema de mis tesis” (208). Entre otros descubrimientos que hace nuestra investigadora está el de que “la prescindencia de prendas de vestir congrega impulsos catárticos y exhibe tendencias del inconsciente colectivo” (209). Todo esto hace que su comité de tesis tome la catastrófica decisión de rechazar su disertación por su “excesivo empirismo”. Furibunda, Laura reacciona con rabia

de subalterna: “¡Empirismo! ¡Canallas y reformistas impresionistas reduccionistas! ¡Torpes y manipuladas bestias académicas!” (209).

La hegemonía se defiende a su vez, esforzándose por recuperar una forma cultural a la cual las artes populares han asignado otras funciones. Los padres horrorizados de nuestra docta *strip-teaser* visitan el bar y observan su *show* en vivo. Cuando intercambian miradas la artista y sus padres, la frontera social, estética, lingüística e intelectual que ha sido cruzada (y suprimida) vuelve a imponerse. Cuando la cultura dominante tiene a bien disciplinar a su vástago rebelde —“me prohibieron volver a casa” (210), nos dice Laura—, el texto alcanza su utopía paródica:

Para mi fortuna, Paco es muy comprensivo y no me corrió y por el momento estoy viviendo con él. En cuanto a la investigación, no me doy por vencida. Mi libro será un *shock* científico. El mundo académico me reconocerá unánimemente. Por lo pronto, mañana estreno la danza de los Siete Globos. (210)

En la obra entera de Monsiváis hay una teoría tácita que niega, entre otros principios, el concepto de una élite culta que se digne dejar caer, desde lo alto, algunos de sus atributos civilizados para provecho de las bárbaras masas de abajo. Al contrario, Monsiváis insiste en que la cultura de la clase alta se *alimenta* de la vigorosa producción cultural que emana espontáneamente de una clase popular que trata sencillamente de divertirse. Monsiváis contrasta al bailarín mexicano, cuyo objetivo inmediato es actuar de manera espontánea —“no quedarse hecho un palo” (*Escenas* 102)— con el académico pasivo-agresivo. En el salón de baile obreril, “una nube de historiadores orales [le cayó]: ¡Vengan, venga, aquí hay un obrero, contémplo! ¿Cómo desplaza usted la cadera? ¡Explíquese y descodifique!” (100) Nos reímos, como se supone es

nuestro deber, pero es una risa preocupante, una transgresión a la sabiduría recibida, y un mandato implícito: No hables con desprecio a las “pobres masas ignorantes” porque es obvio que ellos saben algo que a nosotros se nos ha olvidado, si es que alguna vez lo sabíamos.

El tropo del baile desnudista es clásico en Monsiváis. Cuando Laura se quita la ropa en el Caldo de Terciopelo, espacio cuyo nombre incongruente implica de nuevo una fusión de elementos populares y elitistas, la índole seriocómica del texto se patentiza. Nos encontramos ante una alegoría iconográfica, una forma de sátira menipea y una visión fantasmagórica de cómo la Última Frontera de la sociedad mexicana es invadida. Al personificar Laura el modo como la cultura popular redefine a la cultura alta, el personaje desnuda, metafóricamente, el alma del mundo académico y la muestra, tal cual es, al Otro México. Al mismo tiempo, el México de las masas, invisible y callado a lo largo de su historia, es revelado y penetrado (Descubierto y Conquistado) antes de ser conocido y aceptado (Colonizado y Asimilado). Laura, inmigrante ilegal en territorio extranjero, aprende a vivir conforme a las costumbres de su tierra adoptiva. Finalmente, se llega a sentir como en su casa, junto a los Otros que la acogieron. Su lengua nativa retrocede en su conciencia hasta ocupar el lugar donde van a parar todos los mitos. Las nuevas experiencias de todos los días y la inmersión en su lengua adquirida siembran nuevos valores en el primer plano de su conciencia.

Y nosotros, por medio del espacio blanco que se extiende debajo de la última línea de este texto, volvemos a hacer la travesía desde lo carnavalesco hasta la abstracción del discurso oficial. Desde muy abajo de la superficie cómica de la estructura narrativa de esta historia, extraemos una visión seria del Paraíso Perdido y Recuperado. En la crónica estilo norteamericano de Tom Wolfe, titulada *Radical Chic*, con la cual Monsi-

váis ha dialogado abiertamente,³ Wolfe dice que lo que motiva a los ricos del *jet set* de Nueva York a codearse con los antihéroes amenazantes de las Panteras Negras es un caso de *nostalgie de la boue*, que él explica es una frase francesa del siglo XIX que significa literalmente “nostalgia por el lodo” (32). Los adinerados neoyorquinos de la década de los sesenta de nuestro siglo, inventores de “la doble atmósfera mental del chic radical” (52), actúan como los londinenses que, durante el periodo de la Regencia, asumieron los papeles de actores en una especie de drama callejero, al adoptar:

las vistosas capas y la manera alocada de conducir de los cocheros, la moda “bruiser” y estilos de peinado de los boxeadores callejeros, la ropa transparente y escotada de las chicas cantineras, además de aquel baile nuevo e imprudente, el vals. (33)

En su clásica revelación de la hipocresía de los “rebeldes” de Park Avenue, Wolfe asegura que la clase alta sólo jugueteaba con el primitivismo. Pero como hemos visto, el discurso de Monsiváis es más que una sarcástica bofetada a los burgueses, que tratan con desprecio —y a la postre acaban por explotar— al humilde Otro. Laura tal vez logre convencerse de que no ha cruzado definitivamente la frontera de otro dominio cultural, pero nosotros sabemos que se engaña a sí misma. Intuimos que, aunque a Laura le halague pensar que está explotando a la clase baja, en realidad Paco es quien la explota a ella.

Lo único que falta es que Laura esté dispuesta a aceptar que la línea que la separa de Ellos es ficticia. Y por extensión,

³ Véase en especial “El ‘disidente’ (Radical Chic): los burgueses con corazón de masa”, en *Amor perdido* (180-83). En esta crónica de 1973 Monsiváis “traduce” explícitamente al lenguaje social mexicano los conceptos manejados por Wolfe en su psicoanálisis del prurito por parte de los neoyorquinos acomodados en los sesenta de tener trato social con gente de baja estofa.

se espera que los lectores de Monsiváis reconozcan, por fin, que ellos fueron engendrados en el mismo lecho histórico que los marginados de la economía y la cultura.

(Traducción de Ricardo Lujan y Richard Ford.)

OBRAS CITADAS

Blanco, José Joaquín. *Crónica de la literatura reciente en México (1950-1980)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.

Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*, décima edición. México: Era, 1988.

———. *Escenas de pudor y liviandad*. 8ª ed. México: Grijalbo, 1988.

Wolfe, Tom. *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak Catchers*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1970.

7. LA TEOLOGÍA SECULAR DE CARLOS MONSIVÁIS EN *NUEVO CATECISMO* PARA DEMÓCRATAS REMISOS

Con su cuarta edición y más atractiva que nunca, la colección de fábulas satíricas titulada *Nuevo catecismo para indios remisos* llama perennemente a su lectura. Este volumen delgado, único libro de ficciones de Carlos Monsiváis (aunque no es la única ficción que ha escrito),¹ fue publicado primero en 1982 por Siglo XXI con una lámina de Francisco Toledo en la portada y una serie de pictográficos en blanco y negro tomados de *Un catecismo náhuatl en imágenes* y colocados, como en un manuscrito iluminado, al comienzo de cada texto. Una segunda versión apareció en 1992 (Lecturas Mexicanas, CNCA) con otros diez microrrelatos agregados a los cuarenta originales. Ediciones Era produjo una edición revisada de cincuenta fábulas en 1996, libro que Vicente Rojo diseñó y que incluye una colec-

¹ Monsiváis es mejor conocido por sus crónicas sobre cultura, sociedad y política, como periodista cuyo estilo idiosincrásico les concede estatus literario a cinco colecciones canónicas de su periodismo artístico; *Días de guardar*, Era, México, 1970; *Amor perdido*, Era, México, 1977; *Escenas de pudor y liviandad*, Grijalbo, México 1981; *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era, 1987 y *Los rituales del caos*. Era, México, 1995. Sin embargo, en todos menos el cuarto libro, y además en otros medios, se encuentran piezas que, tal como las leo, no pertenecen al género crónica; muchas son cuentos. Véase mi *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*, especialmente pp. 122-31; 168-69; 223; 246, nota 8; 247, nota 1 y 251, nota 1, y mi más detallado “El referente relegado”.

ción de los grabados de Toledo; para el estudio presente, manejo la segunda edición de Era (2001): ilustración levemente coloreada en la portada; tipografía diversa; formato poético que remata cada pieza con una cascada de caracteres que desde los márgenes se derraman hacia el centro de la página, y una muestra impresionante de ocho grabados a colores, atesorados en medio del libro. Pese a sus varias ediciones y el esmero con que autor y editores le han colmado, el libro inspira afición a paso lento. Lo que Monsiváis ha dicho del ensayista Jorge Cuesta también le atañe a él: Cuesta escribe, dice el cronista, “sin garantía alguna de ser leído con la atención que sus complejísimos análisis requieren”.² Implícitos en el humor retorcido de estas ficciones de Monsiváis se encuentran análisis culturales y filosóficos de gran complejidad.

UN LIBRO CASI OLVIDADO

Éstos han sido virtualmente ignorados por lectores fieles de las crónicas y columnas periodísticas de Monsiváis; hasta bien reciente, los críticos apenas se habían movido para publicar breves noticias de las sucesivas reencarnaciones del *Nuevo catecismo*.³ Acaso han sido desconcertados, tal como Monsiváis, algo jocoso, sugiere, por lo que seguramente es un experimento excéntrico en un tipo de ficción que veo como la fabulación metafísica. En palabras del autor protestante, al ofrecer el comentario más sustancial que en un momento conocía sobre estos relatos,⁴ son su “intento de glosar, de llevar a su

² Carlos Monsiváis, al hablar de un admirado crítico cultural que figura entre los Contemporáneos, en *Jorge Cuesta* (22).

³ En 2010 salió una edición crítica dedicada al análisis del *Nuevo catecismo*. Véase a Serur.

⁴ Véase la entrevista de Elena Poniatowska, “Los pecados de Carlos Monsiváis”. Sólo hasta 2010 tenemos los análisis en Serur.

consecuencia extrema la lógica de las supersticiones” en el México históricamente católico (Poniatowska, “Pecados” 9). En su presentación del diálogo entretenido que Monsiváis sostuvo con Elena Poniatowska, entrevista publicada en 1997, *La Jornada Semanal* caracteriza juguetonamente a Monsiváis como “un evangelista de la ficción” y *Nuevo catecismo para indios remisos* como “crónicas del virreinato *light* y fábulas profano-religiosas” (en Poniatowska, “Pecados” 8). Durante su charla con Poniatowska, Monsiváis explica su manera de ver el libro:

No critica a la religión católica. No pasa por la fe, pasa por el lado de la locura extendida en algunas creencias... Los desafueros a nombre de esas creencias me han resultado desde niño muy divertidos, y me propuse atender ese mundo no tan marginal, pero nunca central, de las creencias católicas en México y examinarlo a la luz de la sátira... Es un libro que me interesa pero si alcanza a un público no será por la vía del *bestseller*.

(Poniatowska, “Pecados” 9)

En la entrevista, Monsiváis le dice a su compañera cronista que el libro originalmente fue concebido como texto para acompañar unos grabados que Francisco Toledo hizo tras su descubrimiento en Oaxaca de una obra cuyo título —*Catecismo para indios remisos*— el artista apropió para su elaboración visual de los arcaicos temas religiosos; Monsiváis más tarde adaptó el título para su aproximación narrativa a los temas y grabados. El título alude a “indios renuentes a ‘la verdadera religión’”, como se decía entonces (Monsiváis, en Poniatowska, “Pecados” 8). En el momento cuando Toledo ilustraba preceptos del catecismo colonial, recuerda Monsiváis, aquél le pidió nueve textos para acompañar las imágenes. “Acercándome a lo que creí el espíritu de los grabados, los hice”, Monsiváis le contó a Poniatowska, “pero luego ya absolutamente

contaminado añadí tres textos y en una siguiente edición agregué otros diez. Y luego reescribí”.⁵ Con el tiempo, lo que en el principio había sido una creación por Toledo de un moderno libro de emblemas —una serie de imágenes simbólicas acompañadas de textos verbales y un frontispicio para rematar la obra⁶— devino un libro de emblemáticas imágenes verbales, aproximadamente ilustradas con dibujos simbólicos. Volveré sobre este punto más adelante. Por lo pronto enfatizo, como lo hizo Monsiváis durante su conversación con Elena Poniatowska, que las fábulas alegóricas del *Nuevo catecismo* de hecho no presentan ni analizan ningún tipo de catecismo religioso: “La intención catequista nunca estuvo presente ni en Toledo ni en mí” (Monsiváis, en Poniatowska, “Pecados” 8). Sus personajes y escenarios se vinculan con la religiosidad medieval, renacentista y barroca, pero estos cuentitos primero existen para negar las verdades recibidas que han hecho al México poscolonial una sociedad esencialmente sagrada, regida de un autoritarismo arcaico. En la tradición de los filósofos grecorromanos “*who treated classical myths as allegorical representations of abstract cosmological, philosophical, or moral truths*” (Abrams

⁵ Poniatowska (8). Monsiváis parece aludir a veintidós textos en esta entrevista. En la segunda edición de su *Nuevo catecismo para indios remisos*, Monsiváis publica cuarenta; en la tercera edición, agrega diez más. En la edición que cito en este estudio, todavía hay cincuenta textos, pero uno de los originales ha sido eliminado (“Haz resplandecer tu rostro, Señor de los Ejércitos”) y sustituido por otro nuevo (“Va mi alma en prendas”). Aparte, se les ha retocado o aumentado algunos títulos y textos y se ha alterado el orden de su aparición en el libro.

⁶ Era común en el siglo xvii que un autor diseñara, o causara diseñar, un frontispicio emblemático para su libro, ya fuera éste una obra de ficción, colección de poesía o parte del “*vast field of utilitarian writing of religious, didactic, social and political nature which draws upon the same emblematic modes as, for example, the sermon and the meditation.*” Era especialmente común el frontispicio grabado que debía ilustrar en forma visual el propósito esencial del libro. Véase Daly, *Literature* (188). El grupo de símbolos católicos arreglados en la lámina que decora la portada del *Nuevo catecismo* es uno de muchos elementos visuales que colocan esta colección en la tradición didáctica del libro de emblemas, popularísimo durante el renacimiento y la época barroca.

89-90), estas fábulas de Monsiváis son, finalmente, un comentario secular sobre realidades sociopolíticas en el México contemporáneo.

Son de espíritu festivo las láminas de Toledo que inspiraron los primeros *sketches* satíricos del *Nuevo catecismo*; antes de ser antirreligiosos son más bien independientes de cualquier dogma, afirma Monsiváis. En cuanto a su propia contribución al proyecto,

yo me propuse examinar algunas de las creencias más delirantes de ese delirio doctrinario o parareligioso que fue el catolicismo del Virreinato, y que sigue siendo el catolicismo ultramontano. No aludo a la religión, como Toledo tampoco, sino al humor involuntario forjado a lo largo de los siglos por muchos de sus practicantes.

(en Poniatowska, “Pecados” 8).

LA TÉCNICA REFLEJA LA IDEA

Su orientación humorística en el *Nuevo catecismo* a los rituales de la fe y la autoridad —éstos siendo tradicionalmente solemnes— conforma un marco discursivo típico de Monsiváis. En este estudio examinaré los gestos retóricos que funcionan como la principal estrategia literaria del libro: la incongruencia exagerada construida a través de una serie incesante de reveses, negaciones, compresiones, expansiones, circunloquios y desvíos. Al tomar en cuenta cómo la estética de los textos del *Catecismo* amplía la ideología que abogan, me enfocaré con especial atención en los nexos entre lo visual y lo verbal —es decir, la índole emblemática del libro—, el tinte teatral de su habla dialógica y el didacticismo icónico de los aforismos que comprimen un discurso vasto dentro de estas narraciones compactas.

Mi análisis parte de unas premisas generales, en particular las expectativas genéricas que guían mi lectura. La mayoría de estos textitos son fábulas, breves relatos alegóricos que son descendientes reconocibles de la tradición medieval de un don Juan Manuel. El grueso de estas narraciones didácticas son antirrealistas, apropiándose libremente de lo fantástico, lo maravilloso y lo mágico-real; la moraleja que comunican relaciona su forma y función con el ejemplo o parábola (bíblica) (Lanham 77). Es a la vez natural e irónico que la imaginación ficcional de Monsiváis se alinee con este género, ya que ha confesado guardar un interés permanente en la Biblia, no porque sea un cristiano devoto en el sentido más convencional sino porque se crió en el seno de una familia protestante de profunda religiosidad; además, ha memorizado muchísimos versículos de la Biblia —a lo mejor porque no ha podido menos que hacerlo—, ha estudiado objetivamente tanto la tradición pagana como la cristiana, profesa una doctrina que tiene la moralidad por la base de una mentalidad moderna y democrática,⁷ y reconoce que un entendimiento *secular* de la cultura mexicana exige un entendimiento profundo de sus dogmas y rituales *sagrados* (Monsiváis: *Confrontaciones* 30, *Carlos* 11-15, y en Poniatowska, “Pecados” 8). Tal actitud encarna, por supuesto, el ideal de la religiosidad espiritual pero frecuentemente dista mucho de la fe que practican los pilares de la congregación. De hecho, Monsiváis define la religión y su apego a sus preceptos desde una perspectiva decididamente secular e individualista. “Soy laico”, afirma, al caracterizarse en asuntos de la religión como “ni doctrinario ni programáticamente religioso, pero en mis vínculos con la idea de justicia social, en mi apreciación de la música y de la literatura, y en mis reacciones ante la intolerancia, supongo que hay un fondo religioso” (en Poniatowska, “Pecados” 8-9).

⁷ Véase, por ejemplo, su *Días de guardar* (32, 129, 242, 257), y un ensayo soberbio sobre la utopía y una sociedad civil: “Los milenarismos” (176).

Si tienen en mente esta idea de la religión sociopolítica, ética y estética, los lectores de Monsiváis consideran irónico, acaso, que el único libro de ficción publicado por este enemigo iconoclasta del dogma luzca protagonistas que son ángeles, santos, prelados, feligreses devotos, humildes creyentes indígenas, la Virgen María y el propio Dios, para no hablar de milagros, rezos y halos. Aquellos lectores, sin embargo, que han sido bien catequizados por el cronista van a leer el *Nuevo catecismo para indios remisos* con un ojo escéptico que fácilmente verá la malicia en un narrador que habla precisamente para doblar el autoritarismo tradicional del discurso religioso y dirigirlo contra sí mismo como arma de autodesconstrucción.

EL ARTE IMITA A... MONSIVÁIS

No obstante su visión no-seria de los prejuicios y peligros de la religión del *establishment*, está claro que en este libro Monsiváis disfruta de poder asumir el paródico registro bíblico que su narrador satírico ha empleado con deleite desde *Días de guardar*. Y, de hecho, fácilmente reconocemos diversos *alter egos* del autor al leer el *Nuevo catecismo*. Por ejemplo, escuchamos a Monsiváis en la cabeza al aprender del escribano que espera hallar la gloria convirtiendo los pensamientos profundos de su jefe, el cardenal, en “Aforismos Perennes” (41-42).⁸ Sin embargo, el problema en “El Gran hombre y su Amanuense” resulta ser que el prelado (equivalente eclesiástico del *tlatoani* o presidente) no habla más que banalidades que se resisten a cualquier clase de glorificación. En otra ocasión, reconocemos a un doble de Monsiváis en el Profeta Tempranero de “Deja todo lo que tienes”, figura autoburladora que nos

⁸ Citaré en el texto las páginas del *Nuevo Catecismo* 2001.

recuerda a un precursor secular en la no-ficción de Monsiváis: el Teórico Súbito de *Días de guardar* que se observa a sí mismo mientras analiza un concierto de *rock*.⁹

De forma similar, vemos a Monsiváis en el Fray Ismael que se vuelve loco ensayando para el aburrimiento anticipado de la Eternidad: descubre que los temas supuestamente fascinantes de su realidad pre-muerte no son más que lugares comunes que jamás se resuelven y que por lo tanto ya conforman un Infierno (“El aprovisionamiento de temas”). En otra fábula, creemos ver en Ernesto, quien contempla el deprimente panorama sociopolítico y teme confiar en un “reavivamiento de las creencias” (78), un posible doble de Carlos Fuentes, “muy conocido en nuestro país y... nuestro orgullo literario” (79); al mismo tiempo, queremos ver en el “ironista orgánico de la ciudad” con el que Ernesto habla en la calle un día un *alter ego* del Carlos Monsiváis real, el de los “célebres gruñidos” y el terco deseo de “pulir el aforismo que no le salía” (81). Este personaje habla con una ironía autoconsciente semejante a la que Monsiváis emplea en una celebrada columna publicada en los periódicos durante décadas y que, sobre los años cuan-

⁹ Véase Monsiváis, *Días* 47, donde el cronista analiza los significados trascendentes que se esconden dentro del hecho inmediato: un concierto patrocinado por el gobierno para las masas en un parque público del Distrito Federal. La función, celebrada por la visita de un ídolo popular, tuvo lugar un domingo, y Monsiváis tenía bien en mente las lecciones de Gustave Le Bon sobre la mentalidad religiosa de los espectadores de una muchedumbre. Así es que, apoyado también por sus propias lecturas de la Biblia, le vino naturalmente ocurrir tal como un autor del Viejo Testamento cronicara una profecía o milagro: “... porque ellos verán a dios [*The Out Crowd*] Y la gente decidió llegar a la Alameda Central a partir de las seis de la mañana... Y ese domingo la gente insistió en acudir y se abatían las adolescentes en bandadas, con su intento de ser mod y juliechristie a partir de una colonia proletaria o semiproletaria y de un presupuesto familiar cálido y protector... Y venían los ex-ñeros, los ex-chómpira, hoy hijines y caifanes...Y venían las muchachonas de suéteres rubias platino teñidas...” (45). Bien típico a través de la obra de Monsiváis, en el *Catecismo* este mismo gesto estilístico se percibe insistentemente; por ejemplo, en “De los malos consejos de la santa ira” (título original levemente cambiado).

do su autor escribía los primeros textos para el *Nuevo catecismo*, se hizo justamente famosa por su visión paródica de un México acercándose tambaleante hacia la modernidad.¹⁰ Hacia comienzos de su creación, la columna “Por mi madre, bohemios” llevaba el subtítulo “Para documentar nuestro optimismo”, y, en la fábula, el ironista taciturno le informa a Ernesto que “me encuentras en la primera racha de optimismo de mi vida. El país se levanta. Es el gran renacimiento nacional, el inminente fin del subdesarrollo” (81). El subtexto implícito claramente sugiere que el país, al persistir en su mentalidad religiosa, prolonga el subdesarrollo económico y sociopolítico que obstaculiza su paso hacia la modernidad. En el *Nuevo catecismo* la inclinación ceremonial del pueblo se presenta con optimismo como una voluntad de oponerse a “la religión organizada” mediante cultos clandestinos (“Por qué no ascendí a la cumbre de la montaña”), tema que Monsiváis explora con detalle humorístico en *Los rituales del caos*.¹¹ Pensando en “Variedades del México Freudiano”, un ensayo que Monsiváis publicó en 1978, podemos sospechar que el autor se ve a sí mismo en otro personaje más del *Catecismo*, el protagonista de “El monje que tenía presentimientos freudianos”.

La correspondencia más exacta se ve entre el Carlos Monsiváis —“el mejor conocedor de la sociedad mexicana” (Bení-

¹⁰ Puede consultarse una antología selecta de la columna en Carlos Monsiváis, *Por mi madre, bohemios*.

¹¹ Véase, por ejemplo, sus crónicas en *Rituales* sobre el satanismo, el misticismo del culto *New Age* y los milagros provincianos: “La hora de las convicciones alternativas: ¡Una cita con el diablo!” 72-92, “La hora de la pluralidad: ¡Ya tengo mi credo!” 93-96 y “Protagonista: el Niño Fidencio: Todos los caminos llevan al éxtasis” 97-108. A través de *Rituales*, sus piezas de no-ficción aparecen en grupos marcados por una serie de parábolas que sirven como signos de puntuación para un enunciado de muchas cláusulas. Mediante una voz narrativa radicalmente hibridizada, con un tono que sugiere la histeria apenas bajo control, y siempre en el registro profético, las brevísimas parábolas se parecen mucho a las amonestaciones satíricas del *Nuevo catecismo para indios remisos*.

tez 4), un analista sociopolítico cuya “lealtad a la cultura popular” (Poniatowska, “Monsiváis” 6) es renombrada—, y su personaje San Ubcuo, cuya “obsesión por la cultura popular” (48) y “persistente amor por los fenómenos de masas” (49) lo califican para la canonización y la obligación permanente de examinar “las diferencias estructurales entre justos y pecadores” (49) (“Del refrán que fue piedra de tropiezo de la Fe”). A partir de éste y otros protagonistas de las viñetas ejemplares del *Nuevo catecismo* podemos divisar las características de un narrador compuesto que se ve como pensador moral, profético, autónomo y autocrítico, artesano verbal —erudito y aforístico— de disposición irónica y escéptica quien, siempre desilusionado por la baja calidad del liderazgo en su sociedad, sin embargo permanece optimista, estudiante celebrado de las masas que las observa desde un punto céntrico de la jerarquía, esperando vislumbrar cualquier disminución de la desigualdad cruel entre el pueblo y el poder.

CRONOTOPO ATEMPORAL

Tal como su autor las presenta en su entrevista con Poniatowska, virtualmente todas las situaciones narrativas en el *Nuevo catecismo para indios remisos* involucran milagros y creencias supersticiosas o, cuando menos, una mentalidad más o menos arcaica. Uno de los mensajes más obvios del libro se percibe en el hecho de que la mayoría de sus cincuenta textos no se escenifique —como sugiriera su temática feudal— en la Edad Media o durante los tres siglos de gobierno colonial en México. Ese cronotopo, aunque está presente implícitamente como el palimpsesto que sigue dirigiendo grandes sectores de la vida en México, se nota explícitamente en menos de la mitad de los minitextos. El grueso de los relatos flota en un limbo temporal que igual podría ir de la Edad Media al presente,

percepción que coincide con la visión común de México como un estado todavía premoderno. Por lo menos tres de los textos están situados definitivamente en el siglo veinte,¹² mientras la lógica de otros cinco, sentados a horcajadas entre diversas zonas temporales, los integra con las realidades contemporáneas. Sólo uno transcurre definitivamente en la Europa medieval.¹³

De acuerdo con este sentido indeterminado del tiempo en el *Nuevo catecismo*, ocurren milagros y otros sucesos maravillosos o fantásticos que con toda probabilidad son aceptados como una parte de la vida cotidiana, actitud narrativa hacia lo prodigiosamente anormal que identifico con lo mágico-real. De tal grado están integrados lo religioso y lo secular que sólo en algunos casos puede detectarse una división estricta entre estas modalidades del pensamiento.¹⁴ En numerosas fábulas, los protagonistas son personificaciones alegóricas de conceptos abstractos, tales como la aparición milagrosa, la superstición, el milagro, el pecado o el propio anacronismo. A veces estos personajes mágico-reales son también encarnaciones metalingüísticas de rezos o fábulas; otras veces son represen-

¹² “Por qué no ascendí a la cumbre de la montaña” 78-82, “Va mi alma en prendas” 120-25 y “Somos tu obra, Niño, nunca lo olvides” 130-33. Respectivamente de cinco, seis y cuatro páginas, éstos figuran entre los textos más extensos del libro. La mayoría son de una página a una y media. Cinco se confinan a una sola página: son auténticos micro-microrrelatos.

¹³ “La máquina que extirpaba deseos obscenos” 74-75.

¹⁴ Un caso donde está clara la distinción: “La Vaca Sagrada y la Mentira Piadosa”, no obstante las palabras en su título que se refieren a un punto de vista sagrado, es una alegoría sociopolítica cuyo subtexto es el antes invencible Partido Revolucionario Institucional y su obsesiva insistencia en una estabilidad social que en la práctica se convertía en la inmutabilidad. La premisa inquietante de esta pieza afirma la primacía de la tradición sobre la postura autónoma y crítica del individuo. Todos los personajes son seculares: poetas, políticos y ciudadanos ordinarios. La Vaca Sagrada finalmente se ve como símbolo de la hegemonía cultural que se defiende contra cualquier cambio. Según la doctrina que Carlos Monsiváis ha ido elaborando a lo largo de su carrera, esta actitud terca consta una tragedia para y un crimen en contra de la sociedad civil.

taciones de lo maravilloso: Dios, la Virgen, ángeles. En éstos, los más extravagantes de los relatos del *Nuevo catecismo*, el sentido del humor de Monsiváis nos permite una mirada tierna dentro del alma inocente del creyente sincero. Al mismo tiempo, se implica que los milagros y las fábulas (entendidas éstas como la creencia popular convertida en la leyenda) son estructuras habituales que pueden deshacerse si a la tradición se le gira 180 grados hacia el lado secular: la cultura vista como un estado mental que evoluciona desde la conciencia interna hasta la materialización externa.

Tan movable como el cronotopo del libro es su postura narrativa. Sin intentar meterlos en ninguna tipología exacta, mentalmente agrupo los cincuenta textos según su tema y técnica. Todos menos uno (o dos, según la definición que se tenga de milagroso) tratan abiertamente de lo maravilloso; tres podrían definirse como fantásticos o de ciencia ficción; ocho podrían analizarse como ficción metahistóricográfica; nueve más, aun compartiendo características del grupo anterior, deben leerse más explícitamente como parodia sociopolítica y cultural, y nueve son metaescritos. Como algún aspecto de lo maravilloso o mágico-real se ostenta en virtualmente todas estas mini-ficciones, otra aproximación a su clasificación reflejaría modos de analizar cada milagro o superstición. De acuerdo con esta lógica, veo cuatro categorías flexibles: la sátira alegórica, la dialéctica del inmaterialismo, la parodia metafísica, y, en el caso de “El perseguidor que se convirtió en precursor”, el milagro secular.

Por conveniencia, elijo enfocarme en “El perseguidor” para mostrar la densidad semántica que caracteriza todas estas microficciones. El texto nos presenta a una mulata aprisionada que dibuja un barco en la pared de su celda y un día sube a aquella realidad imaginada: “a toda vela, desaparecía por un rincón de la inmundia celda” (32). El carcelero, pintor muralista, se esfuerza por volver a la fugitiva a su espacio en la cárcel,

pero el arte rígidamente definido de él gana el apoyo de la corte (i.e. la cultura oficial) y termina por encarcelar al carcelero en una red de halagos (34). El enigma ejemplar de este textito se conecta con diversas posibilidades hermenéuticas. Una comenta la manera en que la pura imaginación del arte vanguardista lo ayuda a escapar de los confines de las formas estéticas (literalmente, las paredes) fosilizadas por la institucionalización y corrompidas por el patrocinio gubernamental. En este contexto, pero ahora en la forma concreta de la sátira alegórica, la mujer mulata podría representar a los artistas de los años cincuenta que inicialmente fueron condenados por romper “la cortina de cacto”, de la que Jorge Cuesta hablaba (citado en Ruiz 476). “El más notable” de los innovadores estéticos fue Rufino Tamayo (Monsiváis, “Notas” 418). Él y sus colegas creaban un arte escapista que huía de tres décadas de control ejercido sobre la imaginación por la llamada escuela del muralismo, didáctico programa nacionalista identificado con los gobiernos posrevolucionarios y sus ideologías educativas, filosóficas e históricas (Manrique 291-97; Monsiváis, “Notas” 344-54). (En la fábula, el muralismo es literalmente un “arte de muro” que logra trascender sus propios límites.)

En un nivel más aleccionador, el relato avisa que el milagroso poder del arte está siempre propenso a la “comodificación” y, en otro nivel todavía más universal, la artista aventurera sugiere que los logros creativos pueden resultar, oblicuamente, como derivado tangencial de algún otro propósito. El misterio permanente de “El Perseguidor”, meditación metafórica sobre el proceso inmortal que permite al arte renovarse, es en sí un logro estético tan imaginativo como el cuento eternamente espeluznante de Carlos Fuentes sobre la boca pintada de una mujer que se desprende del lienzo para poseer la conciencia del narrador, llenándola de terror ante los valores ajenos, de visiones surreales de muertos vivientes y de presiones tiráni-

cas (aunque finalmente inútiles) de escaparse de la ansiedad de la influencia.¹⁵

La lucha alegorizada en el “Perseguidor” entre formas de arte es una de las estrategias que más abiertamente amarran lo verbal con lo visual en el *Nuevo catecismo*. Arriba mencioné que el libro tuvo su origen de una relación estrecha entre algunos grabados y textos pedidos para acompañarlos. Esta conjunción emblemática no es simplemente descriptiva en el caso del *Catecismo*, libro que plantea la unión indivisible entre forma y función, entre medio y mensaje, entre cultura e ideología —y entre libro y lector—. Antes de la llegada de los europeos a México, el pensamiento mesoamericano se basaba en formas espaciales y temporales que se inscribían en estatuas didácticas y otras artes icónicas. Los autóctonos grababan sus historias en pictogramas cuyas formas y colores simbólicos adquirían su sentido completo cuando memoriosos especialmente entrenados les agregaban la palabra hablada. La gente se entendía a sí misma a través de una cosmogonía y filosofía mística de la guerra cuya expresión más dramática —la metáfora del “agua quemada”— era el signo altamente visual de un corazón humano alzado hacia el sol desde encima de una pirámide cuadrada que se posaba sobre cuerpos de serpientes y el cadáver desmembrado de la mitad femenina de la divinidad.¹⁶

¹⁵ Véase Fuentes, “Por boca de los dioses” 53-72.

¹⁶ Me valgo de una condensación radical de un gran número de estudios sobre la cultura mexicana prehispánica; entre éstos, y tras la lectura de la indispensable *Historia* de fray Bernardino de Sahagún; los lúcidos análisis de Broda, Carrasco y Matos Moctezuma; el utilísimo análisis de Clendinning; el estudio religioso más que sugerente de Labbé; uno de los muchos buenos estudios de León-Portilla; la sempiterna investigación de Séjourné, y el eficaz retrato histórico de Townsend, *The Aztecs*, Thames and Hudson, London, 1992. La diosa mencionada es Coyolxauhqui (diosa de la luna), hermana del dios de la guerra Huitzilopochtli (deidad del sol), quien en un mito es conquistada y muerta por su hermano, no bien nace éste de la madre Coatlicue. Los pedazos del cuerpo de la diosa vencida están arreglados con temible e instructivo orden en un enorme disco esculpido que yacía al pie del Templo Mayor y ahora está alojado en el Museo del Templo en la Ciudad de México, al lado de la Catedral Metropolitana.

Los europeos llegaron al Nuevo Mundo armados de un alfabeto que apuntaron con detalle mortal contra el sacrificio humano y otras costumbres “bárbaras” de los pueblos preletrados de Mesoamérica. No obstante las consecuencias duraderas de aquel encuentro de culturas quirográfica y hablada, relevante es recordar que la mayoría de los conquistadores y otros colonos eran ellos mismos analfabetos o semiletrados, de una mentalidad arcaica parecida a la de la gente que habían vencido. Aun así, la cultura escrito-visual de Europa les hizo posible a los castellanos el sistemático desmantelamiento, o reorganización, de la cultura oral de los conquistados. Louise Burkhart detalla las dimensiones fascinadoras del reto al que se enfrentaban los misioneros al querer imponerles a los vencidos una nueva infraestructura mitológica. Los curas cristianos se devanaban los sesos para inventar metáforas *visuales* —tales como una culebra lanzada viva dentro de un cubo de agua hirviente— que representarían los símbolos *verbales* de una fe cuyos conceptos del pecado, la moralidad, el cielo y el infierno estaban bien peleados con las nociones que la otra religión tenía del bien y del mal y dónde éstos pudieran localizarse. Si no siempre el cronotopo literal de las cincuenta fábulas del *Nuevo catecismo*, la Nueva España colonial, es avasalladoramente el terreno subtextual sobre el que los dramitas del libro se escenifican.

LIBRO DE EMBLEMAS

Concurrente con la conquista y colonización de las Américas, cundía una pasión en el Nuevo Mundo por los libros de emblemas traídos desde Europa,¹⁷ en gran parte porque los valores

¹⁷ Sobre los libros de emblemas, junto con la variedad y popularidad de símbolos visual-verbales del renacimiento y de la era barroca, muchos de los que fueron organizados como verdaderos catecismos de la moral —por ejemplo, las *Empresas* de Saavedra Fajardo (1640)—, véase Daly, *Literature* (3-53) y los ensayos que éste editó

didácticos y entretenidos del emblema encajaban con los de una cultura predominantemente oral que valoraba tanto el espectáculo público como una religión autoritaria cuyos sacerdotes letrados debían “revelar” el mensaje de las Escrituras a un pueblo crédulo, como si se le explicara un enigma imponderable (Gállego 81-86). En la convergencia de la exégesis bíblica y el emblema como un tipo de expresión alegórica o simbólica, emerge una relación entre la forma (el cuerpo) y la idea (el espíritu/la mente) que es al mismo tiempo concretamente visual e intelectualmente intangible (Daly, *Literature* 3-4, 22). Podemos percibir, por lo tanto, una correspondencia perfecta entre el fondo histórico del *Nuevo catecismo*, su ideología crítica y el estilo predilecto de su autor, modo de expresión que aquí como en otras partes de su obra se confecciona en igual medida de ademanes teatrales y metáforas reacias a la revelación. Consideremos, por ejemplo, cómo su narrador colectivo en “Estado de gracia” retrata a la mujer como una santa “desprendida de un exvoto” (52), alusión al artefacto cultural que es un emblema popularísimo de la creencia católica.

Otro elemento del emblema que encuentro compatible con la imaginación literaria de este autor-cronista es su relación a la realidad inmediata. Los teóricos señalan que el emblema tiene su origen en observaciones de la vivencia real y que su forma se deriva de aquel énfasis sobre la autenticidad casi periodística del objeto encarnado en su grabado (Daly, *Literature* 40), lo cual hace hincapié en la correlación entre lo visual y lo verbal. A su vez, esta correspondencia se ve reflejada en el dramatismo icónico de la crónica cuya forma Monsiváis ha perfeccionado.¹⁸ Debemos tomar en cuenta la dialécti-

sobre *Andrea Alciato*; también de utilidad son Bagley, Griffin y McLean, eds. *The Telling Image*; Covarrubias, *Emblemas morales* III-XXX, y Dieckmann, *Hieroglyphics*, especialmente pp. 30-46.

¹⁸ Elaboro mis comentarios sobre el carácter emblemático de la crónica actual en Egan, *Carlos Monsiváis* 128-31.

ca visual-verbal además porque el género del emblema, con el que este libro se relaciona, existe para ilustrar los principios de una filosofía universal. En otra parte, he descrito los objetos periodísticos del discurso de Monsiváis como realidades simbólicas: es decir, descripciones y representaciones elegidas por su potencial para convertirse —mediante la magia estética del estilo audiovisual de este escritor— en revelaciones que trascienden su cronotopo y se vuelven legibles bien lejos del México de hoy. Lo mismo se podría decir de los dilemas morales parodiados en el *Nuevo catecismo*, como el *inscriptio y subscriptio* del emblema (Daly, *Literature* 46-50), estas fábulas presentan “explicaciones” de ideas generales o abstractas que están ligadas tanto a los grabados de Toledo como a las imágenes que documentan realidades sociopolíticas —el equivalente del elemento del emblema llamado *pictura*.

Con más concreción, las fábulas del *Catecismo* encarnan lo que Peter Daly ha descrito útilmente como “*word emblem*” o “verbalicon” (descripción gráfica) que podremos emparentar con la enargía o écfrasis, una estructura verbal en la que las palabras transmiten imágenes y significados al mismo tiempo (Daly, *Literature* 74, 99-101). Típicamente, se ostenta esta superimposición de lo visual y lo verbal en relación al simbolismo de la exégesis medieval de la Biblia, una de las modalidades principales que subyacen el pensamiento de la cultura occidental. Veamos dos ilustraciones de esta estrategia formal en el *Nuevo catecismo*. En la primera, “El halo que nunca se posaba donde debía”, el halo personificado es la manifestación visible de anticuados valores religiosos que siguen vigentes “bajo tierra” o que se han eliminado en la era moderna. El halo desventurado, que siempre se posa sobre las cabezas que no debe iluminar, es regañado por la Voz del Cielo, alusión que en sí nos recuerda los emblemas renacentistas en que una mano o voz que desciende desde arriba ejemplifica la presencia de Dios. Con un sentido de humor encantador, Monsiváis

sugiere que, si los santos ya no abundan, será en parte porque el halo —signo visible de una mentalidad que antes solía coronar a los héroes celestiales— siempre se despista. Es la imagen, finalmente, de una modernidad parcial que todavía depende de los símbolos visuales para guiar su conciencia.

La segunda ilustración que doy de una descripción emblemática (*word-emblem*) elabora una serie compleja de símbolos nacionales dentro de un espacio apenas más amplio que un verdadero grabado renacentista, con todo y su *subscriptio* epigramático. La índole metalingüística del título de la pieza —“Quien no odie a los símbolos sólo conocerá la fe por aproximación”— la coloca inmediatamente en modalidad emblemática, y el texto, por su parte, representa gráficamente el conflicto al que aludí antes entre el pensamiento abstracto de Europa y la visualización concreta de Amerindia. Un curandero indígena de la Nueva España rechaza la nueva religión porque sus símbolos, mayormente invisibles, le resultan demasiado vagos: no se puede aceptar “una religión cuyos dioses se esperan a morir para triunfar” porque “sólo hay que confiar en lo visible” (28). Los compañeros del curandero, quienes están con él en una cueva clandestina para venerar a sus dioses proscritos, se mofan de su líder: “Eso dices porque eres incapaz de construir símbolos por tu cuenta” (28), reto al que responde el hechicero al transformar una piedra en serpiente, la cual entonces va convirtiéndose en una serie de figuras animales rematadas en el águila. La importancia del signo visible del águila para los lectores contemporáneos de Monsiváis aquí se explica “epigramáticamente” a través de su mitad verbal, la declaración de que “el águila se detuvo, fatigada de la ronda de metamorfosis” (29). El aforismo desempeña el papel de un verso o metáfora que exige un lector serio para desembalar sus significados; en este texto mentalmente revisamos aquéllos derivados de la historia de México, desde el Águila Caída de 1521 hasta el siglo XIX, cuando sucesivos dictadores se robaron

la Silla del Águila, y los comienzos del siglo xx, cuando se institucionalizó la presidencia después de la Revolución Mexicana. Desde entonces y hasta las elecciones de 2000, el Águila en México había sido símbolo de la supresión autoritaria de la diversidad. Cuando los compañeros del hechicero observan que “crear símbolos es muy fácil. Lo que es arduo es hallarles una interpretación convincente y duradera” (29), el águila se convierte en un tigre que consume a los hacedores de símbolos y por fin descansa en la forma de un sarape (icono de la visión clasista del mexicano desempleado (“perezoso”), dormido bajo un cactus).

El revés narrativo de “Quien no odie los símbolos” emblematiza un México del siglo xx cuyo gobierno represivo estaba dispuesto —como lo estaba en el año todavía doloroso de 1968— a desmembrar ferozmente a la disidencia y así transformar la imaginación y energía de su ciudadanía en el cliché pasivo de la irresponsabilidad infantilizada.¹⁹ El deslizamiento derrideano de significantes visuales en este discurso hace viajar al lector desde el cactus y el águila devorando una serpiente —emblema tanto del Tenochtitlan prehispánico como del estado centralista de hoy— hasta la memoria de los guerreros aztecas que se enfrentaban como jaguares y águilas. La *pictura* que así emerge a la vista retrata a un México dividido contra sí, condenado al fracaso. El subtexto de esa imagen habla de una sociedad que vive una cultura oral, “pese a la tecnología y pese a lo que se diga” (Monsiváis, *Confrontaciones* 36), y que por

¹⁹ Para más de una generación de ciudadanos mexicanos, el año 1968 emblematiza una realidad compleja encarnada en 1) la búsqueda —ahora simbólica— del Movimiento Estudiantil por la democratización, 2) el contraataque atroz del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, que mandó tropas a un mitin en la Plaza de las Tres Culturas, donde fueron asesinados centenares de estudiantes y otros ciudadanos desarmados en el crepúsculo del 2 de octubre, y 3) el encubrimiento oficial de la verdad sangrienta: a la mañana siguiente, los cadáveres habían sido desaparecidos y los periódicos daban una versión cuidadosamente censurada de la matanza.

consecuencia no acepta o entiende la autogobernación y su fondo abstracto, hecho de principios universales como la ley. Tal sociedad existe siempre vulnerable al ataque desde arriba.

También podría relacionarse la estructura emblemática del *Nuevo catecismo* y de sus textos-componentes al tipo de *happening* narrativo asociado con el teatro del absurdo (Cudden 302). Cuando el escultor Bernardo decide hacer un experimento para autentificar un cliché lúdico ¿cuántos ángeles caben “en la punta de un alfiler”?—, monta un escenario teatral en el que nosotros, los lectores-como-espectadores, lo miramos esculpir ángel tras ángel y balancearlos en la punta del “alfiler perfecto” (25) que había comprado específicamente para su ejercicio de laboratorio. La hipérbole exagera monstruosamente los contornos de la imagen: Bernardo trabaja día y noche sin dormir para convertir una metáfora histórica en verdad literal. El espectáculo absurdo producido por la prosa icónica satisface una de las metanarrativas que Monsiváis se había propuesto al escribir su catecismo fabulado: exponer el humor involuntario del creyente ultracrédulo.

De manera igualmente ridícula, la metaficción alegórica, “Fábula de la extraña moraleja que solicitaba una fábula devocional”, personifica el sincretismo escrito-oral que comenté arriba. Leída como análisis de la formación y perpetuación de la leyenda o la superstición, esta mini-parábola de una página se aferra a su índole misteriosa del modo en que los enigmas más impenetrables de Jesús nos dejan mudos. En el texto monsvaisiano, el protagonista es la moral de una fábula, amonestación que se presenta en la capital para avisar a todos que vivan sin pecado. A continuación, eclesiásticos y laicos obsesivos intentan escribir una fábula que acompañe a la moraleja suelta que de alguna forma se ha desvinculado de su *raison d'être*. Sin éxito, los feligreses entonces “procuraron silenciar el tema eternamente” (45). Para compensar su fracaso, inventan una serie de moralizaciones vagas que “se adecuaban sin

riesgo a decenas de miles de fábulas” (45). Mientras tanto, “cuando se convenció de que nadie la observaba, la moraleja dejó salir a su fábula, y se tendió junto a ella en un rincón oscuro para disfrutar de su dicha sensual” (45). Invito a mis lectores a unirse con la gente frustrada de la “Fábula de la extraña moraleja” para adivinar su “verdadero” significado. Ofrezco un punto de partida al observar que, como mínimo, podríamos ver en el texto un emblema del proceso de la formación de la cultura (vida y pensamiento unidos en secreto para dar a luz una tradición que se regenera sin cesar en el inconsciente colectivo); o bien como una sátira del acto (retrógrado) de darles sentido a los fenómenos de la sociedad contemporánea, a través de un pensamiento de tipo *a* el cual le inventa un futuro profético a un pasado ya evidente.²⁰ El texto ilustra cómo el tiempo transforma la tradición y la moralidad arcaicas en guías absurdamente inadecuadas para la sociedad que insiste en ver la vida contemporánea desde una óptica obsoleta.

En el contexto de la retórica clásica, la “ilustración” didáctica que acabo de analizar pertenece a la familia del símil, o *similitudo*, cuyos diversos tipos el *Nuevo catecismo para indios remisos* actualiza en prosa epigramática. Cualquiera de las anécdotas de este libro puede pensarse como *exemplum*, ícono, parábola o fábula (Lanham 140), categorías literarias cuya

²⁰ Los críticos sugieren que Cristóbal Colón y Moctezuma, por ejemplo, practicaban el pensamiento “finalista”. Colón tenía la expectativa de llegar a las legendarias tierras orientales asociadas con la India y por eso enunció una meta no materializada al nombrar “Las Indias” al lugar donde en realidad estaba. Por su parte, dicen que Moctezuma creía que un dios exiliado iba a regresar desde el oriente, y por eso teatralizó una expectativa no realizada al concederles a los conquistadores europeos un estatus divino que pudiera justificar su decisión de darles casi todo lo que les faltaba para realizar su meta. Muchos hasta hoy practican un pensamiento anti-occidentalista que se empeña por negar la realidad de que quinientos años han sido incorporados en una historia irreversible; algunos incluso recomiendan que los mexicanos vuelvan a vivir su “puro” pasado indio. Sobre el tema del compromiso que tiene la mentalidad arcaica con “el finalismo medieval” (una verdad previa que determina la realidad actual o la posibilidad futura), véase Todorov (22-26).

dependencia del uso meticuloso del lenguaje naturalmente le interesarían a un escultor de palabras como Monsiváis. Al final de la entrevista con Poniatowska, una observación de Monsiváis sobre la importancia de la fuerza verbal nos avisa que hay que leerle con esmero. Al definirse como “un personaje dominado por la retórica”, el autor enfatiza —con talento apotegmático y epifonémico—²¹ que

en el *Nuevo catecismo* la retórica viene a ser el equivalente de las fuerzas malignas. No hay posesión satánica, hay posesión retórica. Este es el juego, si no sería yo simplemente un cursi y la idea me aterra como si se tratase del infierno textual.

(Monsiváis, en Poniatowska, “Pecados” 9)

LA RETÓRICA CLÁSICA COMO CABALLERO ANDANTE

Fiel a su orientación secular, Monsiváis no teme los fuegos del Infierno sino la vergüenza abrasadora del pecado contra la excelencia literaria. Así es que, cuando lanza a los perros de la retórica clásica contra la retórica dogmática de los Padres de la Iglesia y sus herederos en México, la violencia estilística que resulta exorciza igualmente el miedo del escritor y las pretensiones del dogma autoritario a la legitimidad.

El lenguaje figurado que Monsiváis despliega en el *Nuevo catecismo* comprime al discurso tanto que, como espero haber ilustrado arriba, se convierte en un ícono verbal de significado enigmático; se requiere una estrategia deconstructiva para

²¹ El apotegma es un decir conciso y sucinto parecido al proverbio, la máxima y el aforismo que en el siglo v se asociaba con las sentencias de los Padres del Desierto (el más notable siendo san Agustín, cuya interpretación de las Escrituras, sobre todo del Génesis, quizá más que cualquier otro patriarca de la Iglesia, definió el modo católico de aplicar la sabiduría bíblica a la vida cotidiana). Epifonema es también una agudeza pero específicamente una frase agregada al final como conclusión brillante para resumir o rematar un pasaje, poema o discurso. Lanham (69).

completar el *significatio*, ya que el de Monsiváis es un “gran” estilo (“hinchado” o contundente), precisamente por su densidad semántica. Se deriva ese espesor en parte de la gravedad del tema (aquí, la historia moral de México), su uso prolífico del lenguaje poético, su gran impacto emotivo (aun cuando el efecto humorístico es el objetivo más inmediato) y su composición intrincada y simétrica.²² El suyo es una prosa opaca cuya técnica es tan importante como los significados que connota; es una escritura autoconsciente de carácter alegórico cuyo “*stipulative meaning*”²³ revela un intento teleológico para controlar su recepción. Monsiváis quiere cambiar nuestro modo de pensar como manera sinecdótica de reformar la sociedad. Con sus emblemas verbales, Monsiváis instala un modelo de fuerza impugnadora para enseñar a sus lectores cómo —y por qué es esencial— desdejar la Verdad Oficial. Para abrir paso a la conciencia moral y social de sus lectores, se vale de las modalidades más persuasivas y críticas del lenguaje; en Monsiváis, casi siempre son los “ornamentos difíciles” que no solamente juegan con los elementos superficiales del idioma (el sonido de la aliteración o el ritmo de la anáfora, por ejemplo) sino que involucran un cambio fundamental del sentido, alguna sustitución metafórica (Lanham 54). Sin querer teorizar, organizo las figuras que Monsiváis usa en este libro en las categorías informales —y entrelazadas— del (1) *humor* (sátira, ironía, risa chistosa y, especialmente, tragicomedia o humor negro); (2) el *shock* (*peripeteia*, o el revés sorpresivo (inversión), así como anacronismo, litote, paradoja y otros fracasos “heréticos” de la

²² Véase Lanham (174-77), sobre el estilo retórico.

²³ Scholes y Kellogg (147) hablan de los significados controlados característicos de los géneros didácticos tales como la sátira y la alegoría, y de los significados más indeterminados de la representación mimética. En el discurso de su *Nuevo catecismo*, Monsiváis aprovecha los valores didácticos de la fábula alegórica y los efectos menos cerrados de la ficción. El género que resulta podría verse como una especie de neoclasicismo.

lógica); (3) el *juego brillante* (antítesis, juegos de palabras —el *pun*— y, entre otros juegos verbales, noema (el habla deliberadamente oscura y sutil),²⁴ epigrama y aforismo); (4) el *énfasis* o *coerción* (hipérbole y las repeticiones) y (5) la *elocuencia argumentativa* (intertexto, metáfora, símbolo). Me dedico en la última parte de este estudio a varias demostraciones textuales de las diversas maneras con las que Monsiváis esculpe sus puntos filosóficos para este catecismo fabulístico.

El humor es la táctica más presente en el *Nuevo catecismo*, evidente no sólo en el primer grupo de figuras que acabo de detallar arriba sino también en las otras cuatro categorías, cada una de las que involucra por lo menos un tipo de parodia, ironía u otro uso “insincero” del lenguaje. El final sorpresivo, la exageración y el intertexto potencialmente nos invitan a compartir el punto de vista del satirista, cuyas técnicas risibles ayudan a abrir distancia entre el narrador y su objeto, la cual produce el “nudo de significaciones” inherente en la ambigüedad (Fuentes, *Nueva novela* 30).

Las fábulas de Monsiváis utilizan una antigua tradición paródica comentada por Aristóteles, teorizada por Mijaíl Bajtín y, más recientemente, adueñada por estudiantes de la posmodernidad.²⁵ Específicamente, este fabulario pide ser leído como imitación irónica del juego completamente desenfrenado que la parodia medieval jugaba con la ideología de la Iglesia²⁶ —en este sentido, es una burla posmoderna de una burla medieval. El acto de leer este libro es, entonces, una búsqueda constante de significados entre líneas, ya que el humor y sus diversas

²⁴ Véase, por ejemplo, los finales tercamente opacos de “El santo que tenía mala clientela” (111-12); de “El ensayo del Juicio Final” (115-17).

²⁵ Para una recapitulación de la historia literaria de la parodia, véase Rose.

²⁶ Respecto a la risa popular y la travestía en la Edad Media, alude a una obra bizantina popular en Francia desde el siglo vi en adelante: *joca monacorum*, como un juego divertido, “*a frivolous catechism with a number of comic questios on Biblical tbemes*” (Bakhtin 85).

subcategorías (ironía, parodia, sátira, etc.) sólo existen si uno se percata de cierta ausencia discursiva, un acto deliberado de engaño, un abismo sigiloso entre lo dicho y lo no dicho. Consistentemente, las amonestaciones del *Nuevo catecismo* se representan entre bastidores, digamos; si el libro fuera ensayo, ofrecería su sentido más accesible en las notas a pie de página.

Inútil sería construir una taxonomía del humor en el *Nuevo catecismo*, precisamente porque es ubicuo y además porque cada una de sus ocurrencias podría definirse variamente como ironía, parodia, paradoja o *peripeteia* (inversión o revocación de las fortunas narrativas o las expectativas del lector). También, querer explicar el humor de estos ataques contra la solemnidad, la hipocresía, el prejuicio y otros pecados religiosos resultaría injusto para el cómico y su público. Con todo, una muestra de la visión refractada de este escritor puede tentar y servir, además, para ilustrar cómo el habla no-seria efectivamente articula opiniones seriamente críticas de la sociedad y la cultura.

“El aprovisionamiento de temas”, por ejemplo, cuestiona la dicotomía tradicional entre el cielo y el infierno mediante un boato rico de estrategias *irónicas: juegos de palabras* sobre “imaginarse la imaginación y teorizar sobre la reflexión” (30), así como el juego inherente en las aliterativas “frivolidades y fruslerías” (30); el *absurdo humor negro* de un hombre que se dirige al infierno solamente pensando compulsivamente en la manera de evitar aquel destino; la *parodia* de una gnosis mística y, específicamente, de la obsesión paradójica de Santa Teresa quien, en la España renacentista, lamentaba con toda seriedad: “vivo sin vivir en mí” y “muero porque no muero”; el revés que nos sorprende al final cuando vemos que Fray Ismael, aterrado ante el aburrimiento que anticipa sufrir en la Vida Eterna y, en un intento hiperbólico de prepararse, “canceló su vida anterior”, expulsando a sus amigos y cualquier

festejo hasta que se vuelve fatalmente “solemne y aburrido” (31). De modo similar, el epónimo “Nuevo catecismo para indios remisos” produce una serie de reveses paródicos, comenzando desde el primer párrafo, en el que escuchamos a un indio malhumorado informarle al cura que no hay nada que le guste del catecismo católico. El sacerdote replica que los “indios bárbaros y necios” no tienen derecho a declarar que les gusta o no lo que las autoridades de la Iglesia les enseñan. Pero el indio respondón otra vez invierte el orden oficial, sugiriendo que se rece el catecismo al revés para que, en vez de las preguntas retóricas que hacen parecer “más tontos de lo que somos” a los indígenas, se experimente un verdadero reto intelectual: “¿No será mucho mejor a la inversa? Dice usted: ‘Fue Dios’, y contestamos: ‘¿Quién hizo a los indios, a los cielos, a los peces, a los conejos?’” (10) La alusión anacrónica a un juego televisado como *Jeopardy* intensifica la incongruencia del diálogo; la risa que inspira choca contra la realidad histórica que se cita a continuación:

Por su reto herético a las autoridades, la Inquisición “desaparece” al indio. La próxima sorpresa es más sutil: a pesar de su incorrección política, el punto de vista del indio tiene un efecto duradero sobre la cultura europea, ya que el “cura enrevesado” (11), sin quererlo, empieza a estudiar el catecismo a la inversa, por lo cual él también es castigado: el catolicismo contrarreformista le da a todos la misma oportunidad para ser condenados.

Pronto descubrimos que vueltas inesperadas como éstas conforman la estrategia básica del libro. En “Ya no quiere el Redentor del Mundo que se hagan milagros”, texto hecho casi enteramente de diálogo, la *peripeteia* más evidente se ve en la problematización paródica de la dicotomía escritura-oralidad: la autoridad secular de más influencia en la Nueva España, el virrey Antonio de Mendoza, le confiesa a la autoridad religiosa principal, el arzobispo Juan de Torquemada, que pasa su vida

rezando por más milagros; Torquemada, sorprendentemente, se opone a la idea, quejándose de que los milagros son tantos que amenazan agotar el presupuesto eclesiástico: “Sólo se evitará esta red de obligaciones con maravillas que se sostengan por sí mismas. Imploramos por lo aún no visto: el milagro de un milagro autosuficiente” (84). Esta tautología juguetona pareciera justificar el escepticismo secular ante la magia divina.

También revisionista es “Baños de pureza”, cuya narradora parodia el género de escritura que producían muchas monjas coloniales al pedido de sus confesores. El discurso sólo parece ser un informe transparente en apoyo de la beatificación de María Dolores Santillana,²⁷ con todo y sus testimonios de amigos, familiares y el confesor de María. La evidencia que cada uno ofrece intensifica sucesivamente el impacto irónico del relato. Por fin, el peso de sus pruebas implícitamente negativas causa la autodestrucción del discurso hagiográfico y la exposición de lo que sus elogios bombásticos había ocultado: que María en vida no fue santa sino, al contrario, charlatana y demagoga, voluntariosa, engañosa, manipuladora, egoísta, auto-indulgente, impía y mentirosa. Luego, incluso el revés se invierte, porque tras aquella causa cínica de la risa yace la verdad más profundamente escondida, y la más seria, de esta épica burlesca: María era una mujer astuta y valiente cuya audacia vencía la hipocresía de un patriarcado que pretendía sofocar los poderes de la mujer —y al mismo tiempo era una mujer tan oprimida por las expectativas patriarcales que sufría de la hipocondría y quizá tomó su propia vida por “una confusión de tabletas” (39).

El anacronismo implícito en la historia de María es la fuente explícita del humor en “La máquina que extirpaba deseos obscenos”. La incongruencia aumenta el interés desde el prin-

²⁷ En su versión original, el protagonista de esta anécdota se llama María Tolerancia.

cipio, cuando se nos presenta el sufrido Anselmo de la Edad Media, “un genio, una mentalidad portentosa ¡en época sólo apta para tenderos, clérigos y labriegos!” (74) Mediante la desfamiliarización, la hipérbole y la ironía, somos entretenidos por la capacidad que el adelantado Anselmo tiene para inventar “ballestas de repetición, fortalezas rodantes, pérfidas orugas de hierro, águilas mecánicas que demoliesen las ciudades enemigas” (74) —tecnologías medievales modernizadas. Pero también nos quedamos mistificados por su impulso retrógrado de inventar una máquina que produzca en serie el efecto-célibe tan promovido por los Padres de la Iglesia y los Evangelistas. Experimentando sobre sí mismo, Anselmo elimina su instinto sexual. La primera vuelta irónica viene, sin embargo, cuando la máquina se ofrece a la venta pública: interesa solamente a las mujeres, todas acudiendo a su empleo bajo los ojos vigilantes de sus confesores. Anselmo cree que los hombres también querrán usar la máquina, “porque ... triste cosa es el hervor de un solo lado” (74), pero aquéllos, sin embargo, “desviaron los anchos cauces de la Naturaleza y sustituyeron a las mujeres consigo mismos... En las madrugadas, cada uno resultó el guardia de su hermano” (75). Con aplomo paródico, una mano emblemática desde arriba y otra desde abajo se alargan para estrangular al inventor de una llamada abominación sexual que, irónicamente, aquí vemos ser derivada de una previa aberración sexual. Durante una conferencia de prensa después, mensajeros del cielo y del infierno prometen que ya no habrá manipulación indebida de las inclinaciones naturales que Dios le otorgó a la humanidad. No obstante, las mujeres siguen rechazando el romance a favor de la religión y los hombres continúan buscándose unos a otros, demostrando preferencias sexuales que debemos ahora ver, no como el pecado original sino como manifestaciones de una naturaleza humana diversa. No importa la revelación. En este texto, los efectos exagerados empujan a la raza humana hacia la extinción y finalmente re-

bobinan el discurso: “El Juicio Final se adelantó en varios siglos y esta fábula jamás fue escrita” (75).

En el *Nuevo catecismo*, así como en el resto de su escritura, el sentido del humor de Monsiváis muchas veces se expresa en la parodia intertextual, “espacio del dialoguismo, de la polifonía, de la carnavalización” (Sarduy 175). Hemos visto ejemplos abundantes en este fabulario de una imitación degradada de la Biblia y de los enunciados dogmáticos del catolicismo conformista. Debe notarse también que, en conversar con los maestros del canon literario de la América Latina, la red de conexiones intertextuales —“sucesivas filigranas” (Sarduy 175)— que hallamos entre las anécdotas del *Catecismo* intensifica el impacto universalista de estas sátiras “religiosas” e invita a los lectores a jugar a acertijos con Monsiváis. Podríamos plantearnos estas preguntas, por ejemplo: ¿Quién será el modelo histórico de Fray Desprendimiento en “Deja todo lo que tienes”? ¿De quién será la declaración famosa parodiada en “El milagro olvidado”, donde los milagros ya no son posibles porque la propia realidad parece ser tan milagrosamente irreal? ¿A qué escritor en la historia de la Nueva España habrá leído Monsiváis antes de escenificar “Quien no odie a los símbolos sólo conocerá la fe por aproximación” en una cueva clandestina? El protagonista de “Fábula de la extraña moraleja que solicitaba una fábula devocional” ¿nos recuerda a un famoso escritor argentino al delinear esta parodia del abismo entre los conocimientos público y privado? Los indios a quienes les cortaron las manos, ¿representan, en “De cómo se malogró una gran hazaña”, una lección que nos hace pensar en cierto relato eternamente dramático de la conquista? Aquellas “ballestas de repetición” y “águilas mecánicas que demoliesen las ciudades enemigas” de “La máquina que extirpaba deseos obscenos” ¿no nos traen a la memoria ecos ligeros de un héroe anacrónico que atravesó “una ciudad asombrosa, con luces verdes y rojas que ardían sin llama ni humo, con un enorme insecto de

metal que zumbaba bajo sus piernas”? ¿No es cierto que dos de los gigantes de la ficción en México relatan, *sotto voce*, sendos cuentos suyos mientras nosotros leemos acerca de la hipocresía religiosa en “Estado de gracia”? El narrador “fanático” de “Teoría (frustrada) sobre el magnicida”, además de recordarnos algún asesinato famoso de la era posrevolucionaria, ¿no nos hace pensar en otro narrador no digno de fe que oculta su identidad hasta el final? ¿Nos sentimos tentados, acaso, a calcular cuántos intertextos bailan en las páginas de “El común de los inmortales”, un cuentito que habla de la inmortalidad, el Secreto de la Vida Larga y Feliz, y la relación entre la fe y la supervivencia? En “Si no quieres que se deformen, evita las tradiciones”, leer de un Donato rígidamente conservador, “una tarde, toda llena de murmullos”, ¿no nos obliga a entonar “de perfumes y de música de alas”? ¿No nos suena (trágicamente) el meta-intertexto irónico que da principio a “Qué le queda a un pobre sino volverse profano”?²⁸ (Para no ser demasiado prolífica, dejo hasta aquí el catecismo intertextual).

EL AFORISMO BRILLANTE

La última categoría del lenguaje figurado que voy a tocar en este estudio del *Nuevo catecismo* es una instancia particular-

²⁸ Arriesgo invitar la negación asombrada del autor del *Nuevo catecismo* cuando sugiero las siguientes respuestas: fray Bartolomé de las Casas; Alejo Carpentier, hablando del realismo mágico en América Latina; fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*; Jorge Luis Borges, especialmente en su cuento, “El etnógrafo”; Bernal Díaz del Castillo y su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; la conclusión del cuento de Julio Cortázar, “La noche boca arriba”; el “Anacleto Morones” de Juan Rulfo y la “Vieja moralidad” de Carlos Fuentes; el Vincent Moon de Borges; sí, y veo referencias carnavalizadas a los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, “El aleph” de Borges, la Fuente de la Juventud de Ponce de León y el Libro de Génesis de la Biblia, como mínimo; el poema famosamente famoso de José Asunción Silva, “Nocturno III”; el lamento azteca hallado en la *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla.

mente entretenida de lo que antes describí como “juego brillante”. Me refiero aquí al aforismo, que puede tomar la forma de *sententia*, máxima, axioma y proverbio o, tal como en esta colección de micro-narraciones, epigrama.²⁹ Desde que la comprensión extrema del aforismo y sus parientes verbales exige la ayuda del lector para completar sus significados, pueden meter todas las figuras que he mencionado bajo la categoría-paraguas que es la ironía, registro predilecto de Carlos Monsiváis. Sus sentencias —y sus *witticisms* y *bons mots*— poseen mérito literario de por sí, ya que sorprenden y dan gusto a la vez que aleccionan y porque, como se ha observado, “*the pleasure of [such] a generalization will be greater in proportion to the degree in which it is both true and unobvious, to the inherent human relevance of its substance, and to the concision and force of its expression*”.³⁰

Si bien un estilo aforístico denota la densidad y la impersonalidad profunda de la erudición,³¹ el aforismo mismo deviene, en manos de un estilista metafísico como Carlos Monsiváis, un sitio favorecido para la teorización, una *pointe* epigramática

²⁹ El aforismo puede ser “*a terse statement of a truth or dogma; a pithy generalization, which may... be witty*”, (Cuddon 50). Si funciona bien, el aforismo expone en forma altamente condensada, una verdad o parte de una, como una percepción aguda. El epigrama, definido como “*a short, witty statement in verse or prose which may be complimentary, satiric or aphoristic,*” empezó su vida como inscripción en un monumento o estatua y, con tiempo, devino un género literario, muchas veces sirviendo de *inscriptio* para un emblema (235). Algunos distinguen entre el epigrama en prosa, con su agudeza deliberada, y el tono supuestamente más grave del aforismo (Abrams 54), pero hallo nebulosa esta distinción, ya que al epigrama se le permite ser aforístico y al aforismo ser chistosamente epigramático. Para un análisis comprehensivo del aforismo y del de Monsiváis, véase mi *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano*.

³⁰ Rader (20-21). En “El gran hombre y su amanuense”, del *Nuevo catecismo para indios remisos*, uno de los alter egos de Monsiváis aspira ser “el Boswell de este Johnson” (41)— eso es, escribir la biografía de su cardenal con el talento y la agudeza de un aforista.

³¹ Hablando de Walter Benjamin (uno de los modelos textuales para Monsiváis), Angela McRobbie (89).

que remata una imagen dialéctica, o realidad simbólica. El aforismo le permite condensar dentro de un “*verbal flash*” (McRobbie 107) una definición que sirve a la vez de descripción y crítica. Como lo sugiere Angela McRobbie, la dependencia del aforismo en la imaginería y la erudición lo relaciona a las técnicas de montaje en las artes plásticas y la fotografía o, como lo sugiero yo, a la tradición emblemática. Es, pues, una categoría que ilustra el juego verbal con el que Monsiváis modela el potencial de un individuo para apoderarse de la Palabra y, por lo tanto, del sentido de su propia vida. A ratos pareciéndose a las parábolas cabalísticas en las que Jesús solía encerrar los secretos que quiso impartir misteriosa y únicamente a los “iniciados” o “enterados”, los aforismos de Monsiváis nos obligan a esforzarnos para desencerrar sus significados, aun mientras nos asombran y entretienen, invitándonos a colaborar en la escritura.

Algunos ejemplos:

“El pecado que no conseguía ocultar a su penitencia” quiso ascender del estatus venial al de mortal, “a estrujar tierra y Paraíso con hazañas demoledoras y consecuencias espantables”, y, para conseguir su meta, “infiltró lascivias minuciosas en besos infantiles”, entre otras barbaridades, pero “por hábil que fuese el Pecado, no conseguía alejar de sí a su correspondiente Penitencia”, la cual lo acompañaba dialécticamente como el alma a su cuerpo. A cada impulso malo que el Pecado piensa inspirar, la Penitencia responde con su contrario. Finalmente, el Pecado se da por vencido y el narrador suelta la agudeza mordaz: “A nadie se le antoja transgredir la norma si le presentan de inmediato la cuenta” (73). Si en “Deja todo lo que tienes” Fray Desprendimiento “padeció al eremita que confundía sus hedores con el olor de santidad”, también se fija, epigramáticamente, en que “más de una beata pereció asfixiada fingiendo rostro de éxtasis” (17). En “La herejía que se hacía

pasar por santa doctrina”, el secretario en el palacio pontifical escucha mientras su patrón define las herejías más peligrosas: “Son las que se confunden con la ortodoxia” (23), máxima que podemos fácilmente descodificar si atendemos lo que dice Monsiváis en otra parte: “los consagrados profesionalmente a decir cada semana esto es el bien y esto es el mal terminan por ser radicales de la opresión” (en Poniatowska 8), afirmación que es también máxima; a su vez, ésta halla su iluminación en una de las declaraciones que Monsiváis enunció en su entrevista con Poniatowska: “Todos los actos de intolerancia religiosa contra grupos protestantes... me resultan ejemplos de una fe muy primitiva... Los catequistas... son con frecuencia expresiones del deseo de eliminar la heterodoxia, son los que tocan las campanas para que se expulse a los disidentes, son los que están de acuerdo en los linchamientos...” (en Poniatowska 9).

Vista desde una óptica más chistosa, la ortodoxia religiosa de “En la punta de un alfiler” se ve transformada en experimento científico que se convierte en fenómeno propagandístico hasta tal grado que “el fenómeno que rodeaba al fenómeno resultó noticia de nuevo. Miles de periodistas y de fotógrafos se abalanzaron al edificio e hicieron guardia en el deprimido vestíbulo frente a la habitación de Bernardo... Y llegaron los estudiosos de comunicación a ver a los periodistas que entrevistaban y fotografiaban a los demógrafos que analizaban el proceso que comprimía tal diluvio de ángeles en la punta de un alfiler” (26). Inmediatamente después de esta expansión hiperbólica del microscópico espacio del proverbial alfiler, la implosión aforística vuelve a condensar la inmensidad de la metáfora:

Bernardo entendió, como entre relámpagos, lo que los santos, los declamadores y los vendedores de imágenes religiosas conocen por razón de su oficio: cada metáfora es un hecho infinito, el espacio final de la realidad. (26)

Con más frecuencia, el amor que Monsiváis tiene por la gimnasia verbal se evidencia en el *bon mot*, una frase o definición muy compacta. Vemos varios ejemplos en un solo texto del *Nuevo catecismo*, un cuento de marco acerca del exorcista Evelio Alcántara que posiblemente se basa en las investigaciones que Monsiváis hizo para una crónica importante sobre los milagros provinciales en *Los rituales del caos* de 1995. De “Va mi alma en prendas” podemos extraer cantidad de frases elegantes: su definición del exorcista como “teólogo afiebrado” (120), y de los demonios que poseen el alma humana como “esos inquilinos devastadores que nunca pagan renta” (121); los demonios también son “los depósitos del odio” (122).

Tan es esencial la frase feliz en Monsiváis que sus narradores a menudo persiguen este objetivo estilístico con autorreferencialidad meta-aforística. El biógrafo del Cardenal quiere ser “el Boswell de este Johnson, el Eckermann de este Goethe, el recolector fidedigno del Verbo —¡La Vida Misma!— de un hombre ante cuya memoria las generaciones venideras se inclinarían como la hierba” (41), sueño que lo mantiene siempre en busca de “los Aforismos Perennes” (41-42); el ironista de la aldea asegura al héroe literario que la gente vuelve a sentir “las emociones litúrgicas” y después, mientras el escritor se despide de él, se concentra en “pulir el aforismo que no le salía” (81).

Todo esto hace que nos afanemos al lado de Monsiváis, artesano retórico del *Nuevo catecismo*. Y mientras trabajamos con dificultades, no podemos por menos que interiorizar el dogma particular con el que Monsiváis quiere adoctrinarnos a todos. A través de la dialéctica de la ironía, el autor racionaliza lo irracional y viceversa, de tal forma que la figura maestra de este libro se concretiza como una patafísica quiásmica: una filosofía del absurdo por el que —solemnemente caprichoso— inventa una teología paródica, épica vacilante de acción ascendente y descendente, de reveses paradójicos y calabozos aforísticos que recluían a su público como apóstoles en bús-

queda metafísica de la verdad. Tal vez la primera pregunta en su catecismo para mexicanos contemporáneos —demócratas renuentes a la verdadera tolerancia pluralista— podría redactarse de esta manera: “¿Qué quiere decir tener fe en el pensamiento moderno y secular?” Terminada nuestra lectura de este “nuevo catecismo”, detectamos una respuesta: “La modernidad secular quiere decir el uso del pensamiento autónomo, autocrítico y pluralista, plenamente servido de la precisión tecnológica de la escritura para recordar, repasar y revisar”. En el *Nuevo catecismo*, como en toda la obra de Monsiváis, el metaforismo existe como un signo claro de la importancia del empleo exacto del arma más poderosa que la humanidad posee para obrar bien o mal: la palabra escrita y hablada. En el principio, la palabra era... y en la imaginación aforística de Monsiváis, la palabra revestida enuncia el poder para crear.

LA SÁTIRA MAESTRA

Por su tono y su temática, el *Nuevo catecismo* sitúa a Monsiváis entre otros parodistas de la era posmoderna —escritores tales como Abel Posse, Homero Aridjis, Tito Monterroso y el Carlos Fuentes de *Cristóbal Nonato*—. Estos satiristas contemporáneos también elaboran sus visiones cómicas de la humanidad dentro de una tradición medieval europea que festivamente imita (para ridiculizar) el autoritarismo de la Biblia.³² En este sentido, *Nuevo catecismo para indios remisos* y sus primos posmodernos son parodias autoconscientes de una mezcla híbrida de formas literarias que incluirían los cuentos detectivescos y metafísicos de Borges o *Il nome della rosa* de Umberto

³² Véase Auerbach 158-62, y Bakhtin 13-15 sobre el discurso mixto (serio-cómico) de la sátira medieval de la Iglesia, humor que resulta de la yuxtaposición de la blasfemia vulgar y lo sublime de la verdad revelada.

Eco; de hecho, Monsiváis implícita pero claramente cita a esos autores en “El misterio (teológico) del cuarto cerrado”, cuento policíaco que permanece en misterio sin resolver por virtud de un desenlace secreto, especie de revelación no revelada que finalmente transforma este cuento en una parodia retórica de la anagnórisis clásica.³³ El humor crítico de la sátira es, por supuesto, el lenguaje de un catequista secular y, en el caso de Carlos Monsiváis, de un proponente terco de instituciones laicas que defiendan a todos los miembros de la sociedad contra la intolerancia, contra la vulnerabilidad que se deriva de la ignorancia y la pobreza, contra la miseria de la opresión, represión y discriminación. Desde su entrada en la profesión periodística hace más de cuatro décadas, virtualmente todas sus crónicas y el grueso de sus otros escritos, incluyendo su *Nuevo catecismo*, enuncian variedades de un solo tema, cuya “función didáctica” (Monsiváis, en Poniatowska, “Pecados” 8) se realiza de manera parecida a la de los dogmas religiosos y políticos a los que dispara sus burlas “heréticas”. Si el catecismo de la Iglesia debe fomentar “la interiorización del dogma a través de la repetición exhaustiva” y si, como consecuencia posiblemente irónica, consigue “lo opuesto al acercamiento a lo religioso” (Monsiváis, en Poniatowska, “Pecados” 8), la doctrina perenne de Monsiváis —una teología secular que caracterizo como tipo de *catecismo para demócratas remisos*— debe fomentar la interiorización de una tolerancia pluralista a través de la incansable repetición de los preceptos de la democratización. El primero de éstos es el rechazo del pensamiento dogmático o, para expresarlo más afirmativamente, el abrazo de los valores autónomos y críticos. Para finales del siglo veinte, Monsiváis es

³³ Anagnórisis (“reconocimiento,” en griego) es empleado por Aristóteles para describir el momento de la revelación (de la verdad) cuando la ignorancia es vencida por el conocimiento. Idealmente, el momento de la anagnórisis coincide con la peripeteia, o inversión de la fortuna. Cuddon 38.

capaz de afirmar que en México “somos una sociedad laica” (en Poniatowska, “Pecados” 9). Agrega inmediatamente que no se debe regresar jamás a una definición religiosa de la cultura.

Lo que Peter Daly ha dicho del arte del emblema puede aplicársele a la doctrina de la democracia de Carlos Monsiváis: como forma estética que encarna un modo de pensamiento, el emblema enigmático es un “*instrument of knowledge, a way of interpreting reality, the basis of which is the Christian medieval belief in the significance of the qualities of things*” (*Literature* 52), no solamente a guisa de la alegoría teológica, sino también en la tradición secular y sus aspectos conceptistas. Al unir su filosofía secular y su arte epigramático a las alusivas imágenes de la moralidad cristiana conservadas en los grabados de Francisco Toledo, el *Nuevo catecismo* de Monsiváis inscribe un contradiscurso de la salvación que le va bien a la sociedad posmilenaria. El autor del libro, con su intensa maestría del estilo escrito y su dominio igualmente legendario del terreno oral de la poesía, el canto y el proverbio, es por sí solo un emblema andante y cantante de México.

La productividad compacta de la expresión emblemática pone el discurso del *Nuevo catecismo* al servicio de una visión apocalíptica que se sostiene en dos tensiones. Una disposición profética, con frecuencia inclinada hacia la penumbra, es la más evidente de las dos y es sólo parcialmente enmascarada por el humor. La otra es un anhelo histórico de un futuro radicalmente mejor que el pasado y el presente, en el que el autor registra realidades actuales y agotadas con la esperanza de toparse con signos del cambio. Un ánimo finalmente optimista persiste en toda su obra, pero en el *Nuevo catecismo*, su participación explícita en la tradición de la literatura sermonesca, el diálogo socrático, la exégesis bíblica, la parábola y la sátira litúrgica del Medioevo ubican estas fábulas dentro de un tiempo ético que se apresura hacia revelaciones de un mundo justo por venir.

- Abrams, M.H. *A Glossary of Literary Terms*. 5ª ed. Fort Worth, TX: Rinehart and Winston; Holt, 1988.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trad. Willard R. Trask. 4ª reimp. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
- Bagley, Ayers L., Edward M. Griffin y Austin J. McLean, eds. *The Telling Image: Explorations in the Emblem*. New York: AMS Press, 1996.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Trad. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Benítez, Fernando. “¿Quién es Monsiváis?” en “Carlos Monsiváis, retrato para armar”, de Ricardo Cayuela Gally. *La Jornada Semanal*, 6 ago. 1995: 4.
- Brody, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkely, Los Angeles y London: University of California Press, 1987.
- Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth: Christian-Nabua Moral Dialogue in Sixteenth-Century México*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- Clendinnen, Inga. *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge, Eng., y New York: Cambridge University Press, 1991.
- Covarrubias, Sebastián de. *Emblemas morales*. Ed. Carmen Bravo-Villasante. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.
- Cudden, J.A. *A Dictionary of Literary Terms*. Ed. rev. London y New York: Penguin y Doubleday, 1980.
- Daly, Peter M., ed. *Andrea Alciato and the Emblem Tradition*. New York: AMS Press, 1989.
- . *Literature in the Light of the Emblem*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Dieckmann, Liselotte. *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol*. St. Louis, MO: Washington University Press, 1989.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano*. Munich: Martin Miedenbauer, 2010.
- . “El referente relegado: fantasía y ficción en Carlos Monsiváis, cuentista”. *Romance Notes* 48.2 (2008): 215-25.

- Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969.
- . “Por boca de los dioses”. *Los días enmascarados*. 5ª reimpr. México: Era, 1993. 53-72.
- Gállego, Julián. *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Labbé, Armand J. *Religion, Art, and Iconography: Man and Cosmos in Prehispanic Mesoamerica*. Santa Ana, CA: Bowers Museum Foundation, 1982.
- Lanham, R. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2ª ed. Berkeley, Los Angeles y Oxford: University of California Press, 1991.
- León-Portilla, Miguel. *Toltecatl: aspectos de la cultura náhuatl*. 2ª reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Manrique, Jorge Alberto. “El proceso de las artes, 1910-1970”. *Historia general de México*. Ed. Daniel Cosío Villegas. México: El Colegio de México, 1976. 291-97.
- McRobbie, Angela. *Postmodernism and Popular Culture*. London y New York: Routledge, 1994.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Carlos Monsiváis: nuevos escritores mexicanos del siglo xx presentados por sí mismos*. México: Empresas Editoriales, 1966.
- . *Confrontaciones: el creador frente al público*. Colección Laberinto 6. Azcapotzalco: Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1981.
- . *Jorge Cuesta*. México: Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud, Terra Nova, 1985.
- . “Los milenarismos”. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Arg.: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- . “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”. *Historia general de México*. Ed. Daniel Cosío Villegas. México: El Colegio de México, 1976. 303-476. 4 de 4 tomos.
- . *Nuevo catecismo para indios remisos*. México: Era, 2001.
- . *Por mi madre, bobemios, I*. Comentarios y alabanzas de Carlos Monsiváis. Selección Alejandro Brito. Ilustraciones Rafael Barajas (El Fisgón). México: La Jornada Ediciones, 1993.

- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . “Variedades del México Freudiano”. *Nexos* 1.12 (1978): 10-15.
- Poniatowska, Elena. “Monsiváis: cronista de un país a la deriva”. *La Jornada Semanal*, 7 ene. 2000: 6.
- . “Los pecados de Carlos Monsiváis”. *La Jornada Semanal* 23, feb. 1997: 8-9.
- Rader, Ralph W. “*Literary Form in Factual Narrative: The Example of Boswell’s Johnson*”. *Essays in Eighteenth-Century Biography*. Ed. Philip B. Dahlian. Bloomington y London: Indiana University Press, 1968. 3-42.
- Rose, Margaret A. *Parody: ancient, modern, and post-modern*. Cambridge, Eng., y New York: Cambridge University Press, 1993.
- Ruiz, Ramón Eduardo. *Triumphs and Tragedy: A History of the Mexican People*. New York y London: W.W. Norton & Company, 1992.
- Saavedra Fajardo, Diego. *Empresas políticas: idea de un príncipe político-cristiano de 1640*. Ed. Quintín Aldea Vaquero. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Eds. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza, 1988.
- Sarduy, Severo. “El barroco y el neobarroco”. *América Latina en su literatura*. Ed. César Fernández Moreno. México: Siglo XXI. 167-84.
- Scholes, Robert, y Robert Kellogg. *The Nature of Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Serur, Raquel, ed. *La excentricidad del texto: el carácter poético del “Nuevo catecismo para indios remisos”*. Difusión Cultural de la UNAM, 2010.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: la cuestión del otro*. Trad. Flora Botton Burla. México: Siglo XXI, 1987.
- Townsend, Richard. *The Aztecs*. London: Thames and Hudson, 1992.

III. LA VERDAD EN ARTE MAYOR

8. CADA RENGLÓN UN VERSO, TODO EL ARTE UN POEMA: MONSIVÁIS, EL JUGLAR DE LA CRÓNICA MEXICANA

Si lees con atención a Carlos Monsiváis durante mucho tiempo, encontrarás en las raíces de la cultura popular una explicación de su título, *ad hoc*, de *Cronista de México*. Este género, comúnmente definido como periodismo literario, en gran parte es “literario” por la naturaleza poética de su lenguaje; es un discurso indirecto que prefiere sugerir con símbolos en vez de revelar, imprecisar con metáforas en lugar de denunciar.¹ En este trabajo quiero explicar con más detalles una aseveración que hice en otro lugar sobre el compromiso de toda la vida de Monsiváis con la poesía:

El preludeo a su decisión de desempeñarse como periodista fue un largo aprendizaje de la poesía. Ese sustrato figurativo reafirma la precisión referencial de su discurso, musicalizándolo y flexibilizándolo. Su fusión de hechos y poesía produce un re-

¹ Sobre la especificidad genérica de la crónica mexicana contemporánea, véase Egan, *Carlos Monsiváis*, en especial los capítulos 4 y 5, sobre una poética metatextual (“autóctona”) de la *crónica* (la versión en español de este libro fue publicada por el Fondo de Cultura Económica en 2004). La teoría proviene de lecturas cuidadosas no sólo de la obra de Carlos Monsiváis, sino también de textos de Elena Poniatowska, José Joaquín Blanco, Cristina Pacheco e Ignacio Trejo Fuentes, entre otros. Monsiváis se refiere a la crónica como “literatura de alta calidad” (“*On the Chronicle*” 26), versión de su ensayo “De la Santa Doctrina”.

gistro retórico de seductiva, y algunas veces, agresiva complejidad. (Egan, *Carlos Monsiváis* 231)

Si Monsiváis es un comentarista de lo cotidiano, también es siempre, “hable de lo que hable, el poeta, el novelista y el erudito” (Aylwin y Monsiváis 78).² A esto hay que agregar su inmersión en la prosa lírica y metafórica de la Biblia desde su infancia y durante toda su vida. En una escuela primaria dirigida por religiosos, en la que él solo representaba la minoría protestante, aprendió de memoria muchísimas partes de la Biblia y podía incluso, afirmaba, “en dos segundos encontrar cualquier cita bíblica” (citado por Pitol, “Carlos” 64). Por tanto Pitol señala:

Eso explica de alguna manera la excepcional textura de la escritura del autor, sus múltiples veladuras, sus reticencias y revelaciones, los sabiamente empleados claroscuros, la variedad de ritmos, su secreto fervor. (64)

No sólo debido a la prodigiosa memoria de Monsiváis, sino también a su hipersensibilidad al lenguaje, el lector que lo sigue cuando habla en el momento sobre un concierto o una pelea de box, con mucha frecuencia se mecerá en la cadencia bíblica de la parataxis y el polisíndeton.³

² Ministra de educación chilena en 2001 cuando Monsiváis recibió el más alto honor de ese gobierno. Cuando lo presentó, Mariana Aylwin hizo hincapié en la poesía como un rasgo notable de su escritura. Al llamarlo novelista, también, debe haber estado refiriéndose al único libro de ficción del autor, un volumen delgado de fábulas satíricas político-religiosas. Con motivo de la entrega del premio Gabriela Mistral, se presentó una nueva edición de *Nuevo catecismo para indios remisos*.

³ “Parataxis” es sintaxis que coloca los elementos de una oración uno al lado de otro en disposición lineal e ignora causa y efecto. En esencia es sintaxis oral, en oposición a la hipotaxis culta que subordina causa a efecto y busca el equilibrio (Lanham 108). Es la estructura oracional por excelencia de la Biblia. Polisíndeton es el uso de una conjunción entre cada uno de los elementos de una serie sintáctica (Lanham 117). En la Biblia la conjunción “y” es el conector más frecuente; Monsiváis recurre al uso

Puede que haya dejado de escribir poemas a principios de su carrera, pero lo que considero “su propia poesía” es evidente en todo lo que escribe. Incluso en un ensayo sobre el deprimente, inalterable y deficiente gobierno mexicano, aparecerán las alusiones intertextuales a poemas canónicos, o quizá un verso de una *ranchera*. Durante cincuenta y cinco años, el *cronista*, fallecido en 2010, inyectaba el verso de arte elitista y popular en su discurso, así que el lenguaje poético no es un experimento pasajero; está inscrito en su conciencia literaria y analítica. Vinculado con la tradición liberal del siglo XIX, a la que el cronista rinde homenaje en toda su *oeuvre*, pero en ninguna parte de manera más explícita que en *Las herencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo XIX* (2000b), la poesía es uno de los lazos más fuertes de lo que ha llamado “mi árbol genealógico (ojalá)” (Monsiváis 13).⁴ Conversaciones explícitas sobre poesía, referencias laterales a la poesía, evocaciones transtextuales, traducciones e incorporación de ésta en todas las estructuras de sus crónicas son la impronta literaria de Monsiváis.

repetitivo de éste para crear el efecto rítmico y cantarín que resulta de las largas series de elementos de una oración cuando explícita o implícitamente relata una forma obsesiva de cultura popular con mentalidad religiosa. Por ejemplo, venerar a un ídolo cantante es una forma de religión para él: véase “Con címbalos de júbilo”, un título que viene directo del Salmo 50 de la Biblia y que alude al hecho de hacer música alegre en un gran parque público (Monsiváis, *Días* 20-27). Para otro ejemplo, véase su crónica sobre el poder del pensamiento positivo; ahí Monsiváis analiza la religión del Éxito practicada por una codiciosa clase media adicta al método de inspiración estadounidense de salir adelante por esfuerzo propio y “hacerla” (Monsiváis, *Rituales* 218-231).

⁴ Escribió esto en la dedicatoria de una copia de *Las herencias ocultas* que me regaló en 2004. *Herencias* es un análisis de la prosa y la poesía del siglo XIX, relacionado siempre con la comunidad sociopolítica que lo inspira, pero al final, un libro dedicado a mostrar la importancia de la literatura en una sociedad liberal y esperanzadamente civil. Aunque nunca se menciona la esencia literaria del libro, los ensayos de Ignacio Sánchez Prado, Linda Egan, “Salvador Novo” y Sebastiaan Faaber argumentan que lo político es una característica definitoria de la crónica del pensamiento liberal, sobre todo en *Las herencias ocultas*.

La naturaleza lírica de gran parte de su creación y el modo en que la poesía fluye con sencillez desde su mente crítica hacen de Monsiváis un personaje emblemático y divertido del “alma poética” de Latinoamérica, y en particular de México. Como dice: “Lo poético es la medida de las artes y las humanidades y es el calificativo último para juzgar la excelsitud” (*Aires* 116). Esto es indiscutible para él, hasta tal grado que señala que la poesía es el principal factor unificador y libro de texto de una sociedad pobre:

La poesía [...] es el espacio de compensación espiritual laica en un país mayoritariamente iletrado a fines del siglo XIX, y con un magro porcentaje del presupuesto federal destinado a educación. (*Herencias* 31)

Octavio Paz, poeta de mediados de siglo, ganador del premio Nobel, contribuye a la línea de pensamiento que funde poesía con desarrollo sociopolítico. Él creía que “no puede haber sociedad sin poesía, pero la sociedad nunca puede comprenderse como poesía; nunca es poética. Algunas veces los dos términos buscan separarse; no pueden” (Paz 249). Sin duda Monsiváis coincide y de modo inequívoco declara: “La poesía, fundación de la ciudad y de la patria” (*Tradiciones* 78). Las declaraciones suenan hiperbólicas, incluso falsas. Pero el pilar de todas las sociedades es la poesía, compuesta para cantarse o rezarse. En el fondo México aún es un país gobernado por mandatos religiosos, una comunidad oral todavía no del todo inscrita en el mundo de la escritura. Esto es al mismo tiempo una razón del “accidentado tránsito a la modernidad” de México (Monsiváis *Aires* 78), y una causa para celebrar la belleza sonora del espíritu nacional que se expresa espontánea y líricamente, ya sea a través del verso o la fotografía, la pintura o la escultura, la arquitectura o el arte popular.

Veamos cómo esta visión poligenérica de la poesía se revela en la obra de Monsiváis. Una noticia escrita sobre varios suicidios después de la muerte de Pedro Infante, ídolo de películas y cantante, en 1957 “es pura poesía sobre la marcha”, considera Monsiváis (*Pedro Infante* 22). Como la crónica poética, el baile también “debe decir lo que la música, la pintura, la poesía no pudieron decir porque, a su vez, es una concreción de todas ellas [...]” (Monsiváis, “Carlos Mérida”). En los cartoons satíricos de Abel Quezada, dice un Monsiváis lírico, “la ausencia del dinamismo urbano, la tristeza que sigue a las impresiones otoñales, se vierten en colores tenues, o brillantes, en acercamientos difuminados, en la bruma de una tarde que transcurre sin intensidad y sin angustia, de modo exacto, definitivo, melancólico” (“Ingenuidad” 12). El fotógrafo posrevolucionario Manuel Álvarez Bravo creó lo que el célebre muralista Diego Rivera llamó “fotopoesía”; Monsiváis coincide: las imágenes de paisajes provincianos de Álvarez Bravo proyectan un “instinto poético” (“Ojos dioses” 57). Actualmente, Yolanda Andrade reúne en un portafolio fotografías que revelan sus “nuevas versiones de lo poético” (Monsiváis “Yolanda” 7).

En una revisión histórica de lo que llama la tradición de la caricatura en México, Monsiváis habla de la popularidad de los artistas que entre 1940 y 1968 dibujaron caricaturas de ricos, famosos e influyentes. A esa sección la titula “Détente, sombra del perfil esquivo” (*Imágenes* 639), clara alusión a uno de los sonetos más célebres de la Nueva España del siglo XVII, el cual Sor Juana inicia: “Deténte, sombra de mi bien esquivo” (*Obras* 287-88), súplica memorable de una mujer rechazada. Como siempre en los juegos de palabras de Monsiváis, la regla para el lector es primero divertirse y después descubrir el subtexto crítico. Aquí nos pide que consideremos la sabiduría de los caricaturistas que exhiben el bienestar y prestigio de figuras públicas cuyos rostros estarán en las noticias quizá sólo por quince minutos.

En un texto sobre el arquitecto Luis Barragán, Monsiváis comenta que recuerdos de haciendas combinados con un sentido de refinamiento generaron en Barragán una “inteligencia sensorial” que dejó en las casas y apartamentos por él diseñados un olor a emoción, serenidad y soledad (2002d: 60-61). El título es un verso de dos de los sonetos del trío sobre el otoño de Carlos Pellicer, ese momento incierto entre la plenitud del verano y el ocaso del invierno, un tiempo apacible de sabiduría, silencio y reflexión: “Pausa de otoño, poderosa y lenta” (“Pausa” 58).⁵ Lo social y lo poético se conjuntan, afirman Paz y Monsiváis. Sebastiaan Faber agrega:

estilo e ideología están íntimamente conectados y,... a fin de cuentas, el estilo implica una toma de postura del autor [Monsiváis] ante sí mismo, ante el lector y ante el mundo. [...] La temida y admirada complejidad estilística de Monsiváis es, en verdad, la clave de su actitud democrática ejemplar. (83)

Monsiváis vincula el lenguaje lírico con la crítica satírica o con el enojoso artículo de denuncia, o con la visión melancólica y con todo lo referente a cualquier forma de producción estética. Como señala Ignacio Corona: “el tipo de crítica cultural de Monsiváis es un acto de *bricoleur* que combina las descripciones poéticas, los rituales... y toda clase de representaciones verbales articuladas por un impulso crítico” (128). En resumidas cuentas, no importa de qué género artístico se trate, si su creador es lo suficientemente talentoso todo es poesía para Monsiváis.

⁵ Véase Pellicer, *Recinto: otras imágenes*, para los tres sonetos de otoño (63-65).

Carlos Monsiváis Aceves inició su carrera escribiendo poesía. Debido a esa vocación, así como a su reputación en la Universidad Nacional de México, al ser lo que hoy en día llamaríamos *nerd*, se ganó el sobrenombre de El Poeta (Pacheco, "Carlos Monsiváis" 38). Su idea de diversión era encontrarse con un amigo en un café y ejercitar su habilidad para recordar poemas completos de las figuras canónicas del mundo hispano, desde Luis de Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz hasta Rubén Darío, Salvador Novo y Jaime Sabines. Su amigo, el novelista Sergio Pitol, recuerda que el lenguaje de Monsiváis "era muy popular pero muy estilizado; y la construcción eminentemente elusiva" ("Carlos Monsiváis, catequista" 62); en esa forma idiosincrática el joven Monsiváis podía dar pelos y señales "de cualquier gran poeta de nuestra lengua... Es *Mr. Memory*" (Pitol, "Con Monsiváis" 51).

Monsiváis estudiaba economía, pero a grandes zancadas se encaminaba con determinación hacia el trabajo que ha realizado con tal seguridad y estilo que una lista de sus premios nacionales e internacionales ocuparía mucho espacio aquí. Eligió periodismo literario, un género-verdad que ha hecho a su medida con el fin de dedicar su conocimiento y conciencia crítica para sacar la mentalidad colectiva de México del siglo XIX (y en algunos ámbitos, de la Edad Media). Se ha centrado sin vacilación en diseñar para los marginados y pobres de México, para su desatendida clase media y sus políticos evidentemente corruptos e incompetentes, cómo vivir con valores laicos, aceptar un paradigma pluralista, pensar como individuos autocríticos y ampliar la noción de ciudadanía a un ámbito mundial, más allá de obsesiones nacionalistas. En pocas palabras, ser modernos, pertenecer al mundo occidental aunque se renuncie a "su ineficiente e imposible cultura europea" (Blanco 128). Y aunque estos objetivos son muy impor-

tantes y están lejos de lograrse, Carlos Monsiváis el periodista, el conocedor de artes plásticas y amante de la poesía, se divierte en grande imbuyendo prácticamente todos los textos que crea con elementos del espíritu poético mexicano.

El cronista organiza sus crónicas utilizando copiosos subtítulos; con mucha frecuencia recurre a versos o canciones. Considera, como los teóricos de la recepción, que un lector de poesía participa en su creación (“leer es reescribir los poemas”) (Aylwin y Monsiváis 79), Monsiváis da a una multitud de poetas mexicanos, latinoamericanos y estadounidenses nuevos significados cuando extrae versos de su memoria y los dispone con ironía intencional o sentimentalismo en medio de uno de sus reportajes. Por ejemplo, en un volumen dedicado a la poesía mexicana, y en medio de una disertación sobre uno de sus escritores favoritos de principios del siglo xx, Ramón López Velarde, Monsiváis inserta un verso de una de las obras más citadas del poeta: “Suave Patria: permite que te envuelva” (Monsiváis, *Tradiciones* 39). En el poema, el patriota que habla a México quiere envolverlo “en la más honda música de selva / con que me modelaste por entero” (citado por Anderson Imbert y Florit 556). En el análisis de Monsiváis sobre el texto de López Velarde, el subtítulo sugiere que el poema debería almacenarse o exhibirse en un museo de artefactos obsoletos, ya que López Velarde habla de realidades provincianas que ya no son. El texto se ha convertido en un “museo involuntario cuya magnificencia crece al ir desapareciendo lo allí nombrado” (Monsiváis 40).

Ahora bien, en un libro sobre poesía, cuando utiliza versos de los poetas reseñados para organizar el texto no es particularmente radical, aunque sí agasaja al lector con el ritmo cadencioso del verso citado en medio de un discurso analítico y le proporciona una imagen que es significativa de la fusión de alta y baja cultura, pilar fundamental de la teoría cultural monsvaisiana y del género de la crónica. Sus lectores reconocen una

señal estilística que es al mismo tiempo una declaración teórica, ya que el juego de palabras paródico, o el (los) renglón(es) citado(s) de un poema se convertirán en subtítulos de todo tipo de crónica, no sólo en las dedicadas a la literatura o a la música. Monsiváis no puede resistir el impulso de ser aforístico o hacer juegos de palabras, o de combinar la poesía en su memoria con el tema sociopolítico sobre el que está reflexionando.⁶

De este modo, vemos el uso consistente de la poesía en sus numerosas recopilaciones de crónicas antes publicadas en los medios impresos (*La Cultura en México, Proceso, Siempre!, Letras Libres, Nexos, La Jornada*, etc.). Los textos también pueden haber aparecido como prólogos a trabajos literarios o en innumerables “libros de arte”. Cuando percibimos una frase que resuena en nuestra memoria, o es lo suficientemente inteligente para que provoque una sonrisa, en parte Monsiváis está cumpliendo la obligación de entretener, rasgo distintivo del género de la crónica. Al mismo tiempo, el (los) verso(s) citados nos convierten en lectores activos que dan vueltas al verso y su contexto para encontrar un significado más profundo de una noticia que de otra manera sería perecedera. En el contexto de sus pronunciamientos más serios sobre tópicos como los asesinatos de protestantes por católicos, el poderoso impacto del narcotráfico en el gobierno y la sociedad, las golpizas que los ciudadanos dan a los homosexuales, la complicidad del gobierno con los esfuerzos de la Iglesia para dismantelar el Estado laico o, quizá lo más desconcertante, la clase media dándole la espalda a la inmensa mayoría de necesitados en su sociedad Monsiváis bien puede elegir con regocijo modificar una línea poética para subrayar intertextualmente una postura crítica.

⁶ Al hablar de la teoría de la poesía de Darío, Óscar Rivera-Rodas puede estar refiriéndose también a los puntos de vista de Monsiváis cuando dice que “la función del poeta [...] era revelar la esencia de la realidad aparente, el enigma de los aspectos, la idea de la forma”, porque el poeta modernista “tenía clara conciencia de la naturaleza del signo lingüístico: cifra del verbo y de la idea” (181).

José Martí (Cuba), pionero del modernismo, por ejemplo, declara en sus *Versos sencillos* (1891) que “con los pobres de la tierra / Quiero yo mi suerte echar” (276). Con estos versos en mente Monsiváis expone en *El Estado laico y sus malquerientes* (2008), como lo ha hecho en numerosos textos a lo largo de su carrera, los errores del cruel régimen del dictador Porfirio Díaz (1876-1911); señala que uno de los malos hábitos del tirano era asesinar o matar de hambre a los campesinos. Esto trajo a la mente de Monsiváis a Martí, cuando al seleccionar el subtítulo para presentar la sección sobre Porfirio Díaz, donde describe de manera muy sobria el daño que ha causado a México un Estado que sigue siendo teocrático en el siglo XXI. “Con los pobres de la tierra no quisiera conversar” (Monsiváis, *Estado laico* 97) aparece en la página, dándole un giro de ciento ochenta grados al sentir de Martí, y pone esta declaración autoritaria en boca del mismo Díaz. Otro ejemplo, la mayoría de los estudiantes de literatura latinoamericana de inmediato puede ubicar la frase, “el dolor de ser vivo, ... / Y el temor de haber sido y un futuro terror” de “Lo fatal” de Rubén Darío (Darío 209). En la despiadada crítica de Monsiváis de la obsesión de la oligarquía mexicana de verse retratada en las páginas de sociales, fácilmente equiparamos el subtítulo “el dolor de no haber sido, el placer de seguir siendo” (Monsiváis, *Días* 139) con la vanidosa clase alta, cuya angustia más existencial es si se veían fabulosos en el baile que reseñaron los diarios de la ciudad. Ellos dejan que los pobres se preocupen del “dolor de estar vivos... y del terror del futuro” (Darío 209).

Cuando vuelve su atención a los habitantes nacidos-para-perder de la Candelaria, uno de los barrios más pobres de la Ciudad de México, para anunciar en un subtítulo que “Tanto peca el que mata la vaca como la vaca” (Monsiváis, *Días* 279), es para lanzar lúdicamente un puñetazo a un gobierno que no hace nada para que la inmensa clase marginal llegue al siglo XX (ahora siglo XXI), también debería servir para recordar a los

lectores cómo en el siglo xvii Sor Juana acusó de hipócritas a los hombres de ser igual de responsables por el pecado de la prostitución que la prostituta misma: “¿Cuál es más de culpar,” se pregunta: “la que peca por la paga, o el que paga por pecar?” (*Obras I*: 227) ¿Son los pobres responsables de su miseria, o es el gobierno que la fomenta como anestesia política?⁷

De manera similar, si la sociedad mexicana se define por su afirmación *cursi* al refinamiento falso, no se puede culpar a la gente por su gusto vulgar: eso sería ignorar los siglos que tiene con el estatus de tercer mundo que apenas ha empezado a captar el sentido cosmopolita que conlleva la verdadera modernidad, no así lograr el poder adquisitivo que la ilumine estéticamente. Quejarse del gusto artístico de la clase baja mexicana es “pedir peras al alma” (Monsiváis, *Escenas* 179), juego de palabras humorístico basado en el proverbio popular, “pedir peras al olmo”. En otro de sus tratamientos a la dictadura de Porfirio Díaz, toma un verso de una obra de teatro religiosa sobre un amante deshonesto del dramaturgo de la Edad de Oro, Tirso de Molina: “Los convidados de piedra” (Monsiváis, *Días* 141), y nos lleva a atar cabos: en este contexto las multitudes pobres de México son los “convidados de piedra” a la mesa de una élite minúscula; nunca protestan, no hacen campaña a favor de un cambio, no hablan ni comen, simplemente son testigos mudos que aguantan “la inauguración solemne de las ruinas” que es la sociedad mexicana antes, durante y después de Porfirio Díaz (Monsiváis, *Poesía mexicana* 17).

Para finalizar esta revisión de subtítulos poéticos paródicos, porque podríamos seguir indefinidamente, observo que uno de los discursos más sobrios de Monsiváis la serie de siete sustanciales crónicas de *Entrada libre* (1987)— asombrosa-

⁷ El gobierno también incita a una enorme cantidad de mexicanos pobres a abandonar el país, liberándose así de cualquier responsabilidad hacia ellos (Caballero 16-17).

mente no tiene nada de poesía, excepto la que podríamos detectar en las descripciones líricas que hace algunas veces del heroísmo inesperado. Con testimonios, hechos y análisis, en esta antología Monsiváis detalla la reacción altruista de los ciudadanos comunes y corrientes después de los terremotos de 1985, así como otras situaciones ejemplares en las que él ve, tanto en los activistas individuales como en las actitudes generales, que el cambio democrático está tomando forma “desde abajo”. Estas crónicas en particular son largas y mayormente libres del uso de subtítulos. En seis de las siete piezas, hace su reportaje directo, absteniéndose de incluir estrategias lingüísticas demasiado audaces. Sólo cuando analiza la falsa democracia y el sentido de pertenencia que los mexicanos experimentaron durante la locura del campeonato mundial de fútbol, el cronista sí se permite el lujo de unos cuantos intertextos poéticos. Cuando cuestiona “¿Y qué es nación? ¡Y tú me lo preguntas!” (Monsiváis, *Entrada* 218), escuchamos un eco del muy citado poema breve del romántico español Gustavo Adolfo Bécquer: “¿Qué es poesía? ... / ¿Y tú me lo preguntas?” (Del Río y Del Río 2: 249). La respuesta, sin duda, es que una nación no se construye con la histeria de las masas o si México gana o pierde contra otro país. En el siguiente subtítulo del mismo texto juega con las palabras: “Patria, te doy de tu dicha la clave: 2-0” (Monsiváis, *Entrada* 219), donde de nuevo alude al poema de Ramón López Velarde sobre el carácter nacional mexicano: “Patria, te doy de tu dicha la clave: / sé siempre igual, fiel a tu espejo diario”. La explicación de López Velarde sobre la clave de la felicidad es significativa. Monsiváis espera que sus lectores reconozcan el contraste entre la definición del poeta de un sólido sentido de pertenencia nacional e interiorizado, y la noción de ser mexicano totalmente externa y efímera de los fanáticos contemporáneos del fútbol. La derrota final de México en los torneos invoca dos intertextos peninsulares con los que Monsiváis representa la reacción de los fanáticos: “¡Que

no quiero verla!” (*Entrada* 231). El verso es del desgarrador poema de Federico García Lorca “Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejía”, y se refiere a la abundante sangre derramada cuando un matador querido es corneado de muerte por un toro.⁸ Metafóricamente puede estarse refiriendo a la angustia que liberan los fanáticos del fútbol cuando su “buey es corneado” por jugadores alemanes. En cualquier caso, Monsiváis, que manifiesta no entender de fútbol, alegre bromea “¡Cuán presto se va el placer!” (231) Aquí tiene en mente al poeta medieval español Jorge Manrique, quien se lamenta en las “Coplas por la muerte de su padre” que la muerte pone en igualdad de circunstancias a todos y nos enseña por cuán poco tiempo tenemos permitido disfrutar de los placeres.⁹

CANTA DE NUEVO ESE MELODIOSO ESTRIBILLO

Si la memoria de este cronista está saturada de temas poéticos para recordar en el momento, muchos de éstos toman la forma de letras de canciones. Más que ningún otro intelectual embelesado por el imaginario popular mexicano, Monsiváis se distinguía no sólo por estar al tanto de los tejemanejes de los políticos y de los hombres del dinero más poderosos de su país, sino también por su relación con las masas, con aquellos que le pedían que hablara sobre los derechos de los animales, con quienes contaban con él para cantar a gritos un corrido acompañado de un mariachi, o con quienes manejan un taxi y se sentían lo suficientemente amigables con el célebre hombre

⁸ El verso es de la sección titulada “La sangre derramada”: “¡Que no quiero verla!” (Del Río y Del Río 2: 279).

⁹ Jorge Manrique (1440?-1479), contemporáneo del venerado poeta de Texcoco, Netzahualcóyotl, aconseja: “¡Cuán blanco, cuán falaguero / el mundo con sus placeres le daba [al heredero del rey]... Mas verás... / ¡cuán poco duró con él lo que le dio!” (Del Río y Del Río 1: 133).

para desearle feliz cumpleaños. Monsiváis también tiene mucho talento para el canto. Según su amiga y colega cronista, Elena Poniatowska, Monsiváis podía componer canciones “en el aire” (Poniatowska, “Monsiváis, cronista” 6).¹⁰ Por tanto, no es sorprendente que títulos musicales y letras de canciones sean frecuentes en la organización y elaboración de las creaciones periodísticas de este juglar mexicano.

Para Monsiváis, hay poca distinción entre la poesía escrita por los cultos y las canciones que pueden haber sido, y probablemente fueron, oralmente compuestas por la comunidad de artistas. Un poema es rítmico y (por lo general) rimado; asimismo una canción. Su cabeza estaba llena en la misma proporción de versos de poesía elitista, de versos de la Biblia y de letras de canciones populares. Para la música y, su compañero, el baile, siempre es tiempo de fiesta en la obra de este hombre; su cabeza debía tararear mientras escribía letras de canciones en sus textos. Algunos de éstos están prácticamente saturados de sonidos musicales. Su colección clásica de 1977, *Amor perdido*, fue hilvanada en su totalidad con fragmentos de canciones. Este título es el de una canción popular que corea el tema general de esta antología de estudios de personajes. Cada personalidad metonímica, desde los cantautores Agustín Lara y José Alfredo Jiménez hasta las escandalosas cantantes *strippers* Irma Serrano e Isela Vega, representa una parte de la historia mexicana y de sus vacilantes pasos hacia una modernidad que podría llevar a la madurez autónoma de la sociedad frente a un gobierno paternalista y represivo.¹¹ Debido a que parte de la teoría de la cultura de Monsiváis sostiene que los poemas y canciones de amor, así como una irreverencia radical hacia el idioma “correcto”, son expresiones modernas, de las veintitrés

¹⁰ De joven Monsiváis escribía canciones para un grupo de rock mexicano (Agustín 267).

¹¹ Para un análisis detallado de este libro, véase Egan, *Carlos Monsiváis* 161-77.

crónicas de este libro, ocho tienen que ver directamente con música, poesía y lenguaje escandaloso.

Otro de sus libros, “compuesto de versos musicales” y bellamente ilustrado, está dedicado a una de las formas artísticas mexicanas más maravillosamente cursi, el bolero, canción romántica popular sensiblera que viene a ser el emblema perfecto de la teoría cultural de Monsiváis: las bellas artes sirven a las artes populares y viceversa. Las canciones de las que habla Monsiváis en el prólogo de *Bolero, clave del corazón* están basadas en la poesía ultra elitista de los modernistas de fines del siglo XIX y principios del XX.¹² Esto evidencia otro vínculo más entre poesía y realidad: “La poesía es... para el modernismo instrumento de reflexión y conocimiento; su función es epistemológica” (Rivera-Rodas 183), y es incuestionable, en particular cuando el elegante verso modernista languidece en libros sin leer, que se musicaliza y se canta en bares y burdeles.

Mencionaré otro ejemplo más, un importante volumen que crónica¹³ la vida y obra de un ídolo del cine mexicano que murió en un accidente aéreo en 1954. Su título, *Pedro Infante: las leyes del querer*, se basa en una canción del compositor José Alfredo Jiménez, cuyas canciones cantaba la estrella de cine. Desde el título y la primera página hasta el final, *Pedro Infante...* es un himno al apogeo de la música mexicana más melodramática, y por tanto la más enraizada en la conciencia colectiva. Escrita de manera elegante y divertida y profusamente ilustrada con fotografías, la biografía analítica deleita a los lectores con citas generosas de letras de canciones, en es-

¹² Para las letras de los boleros mexicanos más populares, véase Monsiváis, 56 *boleros*. Una breve nota introductoria explica la naturaleza e importancia de las canciones, el resto es poesía pura.

¹³ Monsiváis utiliza este neologismo para referirse a su oficio de cronista, por ejemplo, en el prólogo de *A ustedes les consta. Antología de la crónica en México*. Varios críticos también lo retoman cuando teorizan sobre el género, Linda Egan, autora de este artículo, lo emplea en diversos textos, uno de ellos publicado en 2007 precisamente lleva por título “Para cronicar el cuento colonial”. (N. de la T.)

pecial de José Alfredo, “el poeta de la desolación marginal” (Monsiváis, “José Alfredo” 13). José Alfredo tenía el gran don de componer “la poesía sencilla o simple que la canción popular distribuye” (Monsiváis, *Pedro Infante* 30). Además, el libro está organizado en secciones tituladas, por ejemplo, “Primera Serenata, a cargo de un trío de epígrafes” (13). Cada una de las doce “serenatas” está compuesta por letras de canciones o versos de poemas; Monsiváis no hace mucha distinción entre ambos, o, de hecho, entre una canción y un fragmento de una novela famosa de Juan Rulfo (89). Occidental hasta la médula, Monsiváis se complace en citar a un gran número de poetas estadounidenses e ingleses. Todo es suficiente para que alguno de sus admiradores se ponga a cantar.

Aquí, por tanto, está algo de entretenimiento musical de Monsiváis. En una crónica que revisa los momentos históricos cuando los ciudadanos se movilizaron para ocupar el Zócalo centro literal y simbólico de la capital—, incluye a los muchos estudiantes que en el verano de 1968 tomaron dicho espacio para exigir el diálogo democrático con el gobierno. Monsiváis encabeza esa parte de la sección con el título de una canción de José Alfredo Jiménez, “Amanecí otra vez en tus brazos” (Monsiváis, *Imágenes* 369).¹⁴ Esta explícita canción de amor podría referirse a los plantones de toda la noche que ahí se han llevado a cabo, o de qué tanto los mexicanos pueden contar con la Plaza de la Constitución para que les dé un sentido simbólico de ejercicio del poder. Sin embargo, creo que el título le llegó a Monsiváis como una manera de vincular el espíritu popular de la pasión y la paciencia con los usos políticos del Zócalo. Hay discordancia entre la letra de la canción y la discusión solemne de ciudadanos enfrentados a fuerzas

¹⁴ El título es de una canción de amor apasionado en la que José Alfredo le habla a su amante, le dice cómo le cubrió la cara de besos, la amó a la luz de la luna y de nuevo por la mañana, y así “pasaron muchas, muchas horas”.

gubernamentales en el sitio más simbólico de la conciencia cívica. Y así, básicamente, la voluntad incontenible de Monsiváis de fusionar la cultura popular con la oficial nos insta a percibir el subtítulo no como si fuera discordante sino irónico. Los mexicanos nunca despiertan en los brazos cariñosos de su gobierno; en el Zócalo político están encerrados en una discordia social que José Alfredo señala como de “muchas, muchas horas”.

Por el mismo estilo, cuando el Zócalo y el resto de la Ciudad de México fueron sacudidos por los terremotos de 1985, muchos católicos fueron a misa, un hecho que Monsiváis comenta satíricamente con un subtítulo que toma prestado de una canción de *gospel* estadounidense: “Cuando allá se pase lista” [*When the roll is called up yonder*] (Monsiváis, *Entrada* 30). También aprovecha otra canción norteamericana para titular una sección de su premiado ensayo sobre cultura y sociedad en América Latina, la canción favorita de Patsy Cline, “*South of the Border, down Mexico Way*” [“Al sur de la frontera, por el camino a México”] aparece casi igual que en inglés, excepto por la notable inclusión de un posesivo: “*Down Mexico’s Way*” [“Por el camino de México”] (Monsiváis, *Aires* 51).¹⁵ La letra de la canción adopta el punto de vista estadounidense, significativo en el contexto de un análisis que explora la influencia históricamente fuerte de Hollywood en la industria filmica latinoamericana. El subtítulo basado en el tango “Volver” “Que veinte años no es nada, / que febril la mirada” (Monsiváis, *Aires* 64)—, irónicamente compara el tiempo que Hollywood ha servido de modelo al cine latinoamericano con el mal estado en que se encuentra, a pesar del deseo “*down Mexico’s way*” de producir películas de buena calidad: “Las

¹⁵ Desde el principio de su carrera Monsiváis ha salpicado su prosa con palabras, frases y títulos en inglés. La mayoría de las veces acierta con el idioma, pero otras él o sus editores presentan variaciones interesantes.

condiciones de producción y la improvisación extrema obligan en América Latina a un ‘cine de pobres’” (64).

En la pequeña pantalla, las telenovelas con su sentimentalismo lacrimoso reflejan lo que las jóvenes mexicanas deberían esperar y querer de la vida. “Quédate conmigo un minuto y si no puedes, quédate conmigo toda la vida” (Monsiváis, *Escenas* 144) es una parodia de la canción “Quédate conmigo esta noche”. El subtítulo anuncia un análisis desalentador de “Las Jovencitas”, cuyas vidas sin perspectiva están dominadas por una creencia en “la pasión quemante” y “el momento sublime”. Estas muchachas depauperadas casi con seguridad seguirán siendo pobres y decepcionadas del amor, así como de cualquier otro aspecto de la vida (144-47). Y lo mismo es válido para la víctima más notoria de racismo en México, el *naco*, cuyo nombre, dice Monsiváis, es un “aféresis de totonacos,... la sangre y la raíz indígenas sin posibilidades de ocultamiento” (Monsiváis, *Escenas* 237-38).¹⁶ Su conmovedora presencia en la versión mexicana del concierto de Woodstock en 1969 (llamado Avándaro) y la total imitación del evento inspiraron a Monsiváis a invocar la canción de Janis Joplin “*Try, try, try just a little bit harder*”. [“Inténtalo, inténtalo, inténtalo sólo un poquito más”]. El *cronista* repite la frase en inglés en seis subtítulos de las páginas que dedica a analizar el concierto *jipiteca*. La canción, que habla de un sueño amoroso del que Joplin no quiere despertar, en los ensayos de Monsiváis implica que a pesar de que los jóvenes mexicanos de los setenta intentaron con ganas que Woodstock sucediera en su tierra natal, fue una pálida imitación de la cosa real: nada, de hecho, sólo un sueño (Monsiváis, *Amor* 248-52).

El concierto también fue el inicio del final de la influencia literaria y lingüística de la generación *hippie* en México: “Aván-

¹⁶ Aféresis es el término que se emplea cuando se omite una sílaba del principio de una palabra (Lanham 17).

dar: clímax apocalíptico y ruina paradisíaca de la Onda” (Monsiváis, *Amor* 251). La Onda pudo haber logrado su retorno, pero mientras tanto Monsiváis hace elegías de su debacle bajo el subtítulo: “Epílogo: *I Left My Heart in Huejotzingo*” (“Dejé mi corazón en Huejotzingo”) (255). Si bien la canción de Tony Bennett describe una imagen idílica de San Francisco, “*high on a hill... where little cable cars climb halfway to the stars*” (“en lo alto de una colina... donde los pequeños tranvías ascienden a mitad del camino hacia las estrellas”), los de la Onda dejaron su corazón en un pueblo dominado por la iglesia del ultra católico estado de Puebla, donde el principal atractivo turista es un convento franciscano. San Francisco: metrópolis laica y cosmopolita de renombre mundial, irónicamente yuxtapuesta a Huejotzingo, pueblo oscuro de nombre indígena saturado de historia y cultura religiosas. Monsiváis señala que no hay por qué sorprenderse de que el intento de México de ser absolutamente moderno no se haya logrado.

EL RIESGO DE TENER RAZÓN

Carlos Monsiváis obtuvo reconocimiento inmediato con su antología de poesía mexicana del siglo xx, en gran parte debido a su brillante estudio preliminar. Apuntando hacia lo que sería el género preferido de toda su vida, el prólogo de esta antología es muy erudito aunque escrito en forma de crónica (sin la carga académica que conlleva la mayoría de estudios similares). También se presenta ante sus lectores con parodias de sí mismo al afirmar que “el antólogo tiene un punto de vista propio sobre la poesía mexicana; la tarea de la selección de poemas es demostrarle al lector el grado de objetividad y falsedad de ese punto de vista” (Monsiváis, *Poesía mexicana* 7). Añade, irónicamente, pero también con mucho descaro, que “el antólogo... está consciente (no sin prevención) de que corre el riesgo

de acertar” (7). Una tesis importante que desarrolla en todo el prólogo es la necesidad de los mexicanos de apropiarse de su idioma adoptivo, el español castellano, para tenerlo como él metaforiza “vencido, acorralado, desollado, incorporado para siempre en la sensibilidad profunda de todos los mexicanos” (10). Además teoriza que: “[e]n la literatura mexicana, la tarea de sojuzgamiento y apropiación del idioma ha correspondido casi siempre, y hasta hace muy poco, en forma exclusiva, a la poesía” (11).

Con su lenguaje idiosincrásico analiza la poesía mexicana moderna al tiempo que la ubica categóricamente en un contexto histórico, político y plenamente cultural; Carlos Monsiváis siempre identificará la importancia (o trivialidad) sociopolítica de todo lo que analiza, incluyendo la poesía. No separa “alta” de “baja” cultura. Y al analizar la evolución de la poesía modernista y vanguardista, desde sus raíces en el romanticismo del siglo XIX, incluye referencias de periódicos, cartones, canciones y películas. Se toma su tiempo con el excelente poeta de las costumbres nacionales, Ramón López Velarde, cuya batalla para “extraer secretos y enigmas de las palabras, para recobrar el sentido de lo inusual” (30) lo convierten en el primer poeta mexicano realmente moderno que “nacionaliza (es decir, vuelve colectivo y personal) el idioma español” (Monsiváis, “Notas sobre la cultura” 360). López Velarde ocupa un lugar importantísimo en la lista de poetas favoritos de Monsiváis, justo porque está entre esos poetas de fines del siglo XIX y principios del XX que se asignaron “el destino de tratar intelectual y artísticamente la vida moderna” (Blanco 124). López Velarde y sus colegas prepararon el terreno para la siguiente generación de poetas modernizadores, los destacados escritores llamados los Contemporáneos (década de 1920, principios de 1930): Salvador Novo, Xavier Villaurrutia, José Gorostiza, Gilberto Owen, entre otros, quienes obtuvieron una atención extraordinaria en la antología precoz de Monsiváis y a lo largo

de su carrera.¹⁷ Como los describe Monsiváis, son escritores geniales; su desafío al nacionalismo revolucionario macho de México representa una modernidad ejemplar, y como muchos de ellos son homosexuales, forman una minoría discriminada; Salvador Novo, un caso especial, alcanza ser una figura heroica que célebre y escandalosamente reveló su homosexualidad en un medio social que se encargó de castigarlo con severidad por haberlo hecho. En efecto, Novo y Villaurrutia fueron los primeros en México en escribir (más o menos) de forma abierta poesía homosexual.¹⁸ Todos los Contemporáneos fueron notables conocedores cosmopolitas de la literatura estadounidense y europea, pero en su México el “Europeísmo” era “un término que se tiñe de criminalidad” (Houvenaghel 47). A este grupo de poetas se les proponía con frecuencia traicionar su credo artístico con el fin de negar el vínculo espiritual y cultural con Europa.

También relacionado con los Contemporáneos pero, de hecho, un poeta único en opinión de Monsiváis, Carlos Pellicer está considerado entre los grandes poetas de México debido a su “sostenida energía poética” (Monsiváis, en Ponce 61) y a la variedad de temas que aborda; patriota cristiano con “entusiasmos cosmogónicos” (63) y su amor por la tradición y el respeto por el idioma lo convierten en un “feligrés de los sentidos” (Monsiváis, “Tradiciones de Carlos Pellicer” 13); Pe-

¹⁷ Para los comentarios de Monsiváis sobre los Contemporáneos, véase, además de su antología *La poesía mexicana del siglo xx* (31-48): “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx” (363-70); *Salvador Novo: lo marginal en el centro* (47-61); *Las tradiciones de la imagen: notas sobre poesía mexicana* (59-76), entre otros.

¹⁸ Otro precursor de la poesía homosexual es el colombiano Raúl Gómez Jattin (1945-1997); Monsiváis lo elogia por escribir abiertamente poemas eróticos de amor entre personas del mismo sexo, y siente simpatía hacia él por haber sido un niño prodigio rechazado por la gente de su pequeño pueblo (“Raúl Gómez Jattin). Para un análisis del estudio de Monsiváis sobre los Contemporáneos como artistas modernos pioneros de México, con un enfoque en Salvador Novo, véase Egan, “Salvador Novo”.

llicer también fue audaz; no ocultaba sus inclinaciones homosexuales, sino que vivía su orientación sexual con su serenidad habitual y se negaba a mantener en secreto “*este amor que es de otro modo*” (Monsiváis en Ponce 63).

El sucesor inmediato de Pellicer, Novo y el resto de los poetas *avant garde* de los años veinte es Octavio Paz, prácticamente el único representante del grupo del *Taller* en los análisis del cronista-crítico. Monsiváis en su antología dedica más de una página muy respetable a Paz. Poco antes de la muerte del poeta Nobel en 1998, Monsiváis rinde homenaje a los setenta años de carrera del escritor de poesía y ensayo cuando habla de las “palabras que iluminan” del laureado (Monsiváis, “Octavio Paz” 50-52). En *Tribute to Octavio Paz*, escrito en inglés y publicado en Nueva York en 2001, Monsiváis señala que una de las muchas lecciones que Paz imparte es la noción de que las imágenes poéticas conjuntan “ideas complejas e injurias” (Monsiváis, “*The Mexican*” 165). Otros críticos en el *Tribute* se concentran en la “defensa de la poesía” de Paz a lo largo de su carrera (Santí 26); en la magnificencia de la poesía de Paz que es, no obstante, menos “audaz y original” que sus ensayos (Vargas Llosa 38); o en la obsesión de Paz con el idioma como un medio para lograr contacto espiritual con “el otro lado” (Hirsch 59). En cambio, Monsiváis regresa a *El laberinto de la soledad* (1950), ensayo poéticamente elaborado, en un intento de rescatarlo de la desaprobación que sufría en los últimos tiempos. Según Monsiváis, “*El laberinto* (todavía) es la mejor versión disponible de la forma en que la sociedad se visualiza o verbaliza su existencia en la encrucijada entre el nacionalismo y la modernidad” (Monsiváis, “*The Mexican*” 168).¹⁹

¹⁹ Véase Deborah Cohn, que en esencia opina lo mismo que Monsiváis. Según Cohn, *El laberinto...* de Paz, aunque analiza el aspecto autóctono de la nacionalidad mexicana, fue escrito explícitamente para distanciar a México de sus raíces indígenas y vincularlo de manera más íntima con la cultura occidental (91).

En su antología de la poesía Monsiváis habla poco sobre el grupo llamado “Nueva Tierra”, sin duda porque estos poetas cantan la línea oficial de su partido nacionalista en su momento histórico (década de 1940). Por otro lado, gasta bastante tinta en la Generación de los 50, cuyos poetas seguían haciendo versos cuando el espíritu de la Revolución Mexicana ya se había desacreditado por completo (Monsiváis, *Poesía mexicana* 61). El poeta principal del grupo es Jaime Sabines, aunque no fue reconocido como tal en 1966. Monsiváis mucho después escribiría con detalles precisos y sentimientos conmovedores sobre Sabines, “maestro de la reelaboración estética de lo cotidiano” (“¡Sabines!” 9), que es otra forma de reiterar la función social de la poesía. La obra de Rosario Castellanos ejemplifica plenamente esta función. Es una de las muy pocas poetas sobre las que Monsiváis comenta y miembro del mismo grupo de mediados de siglo, “la precursora intelectual de la liberación de las mujeres mexicanas” (Poniatowska, “Prólogo” 22). Castellanos determinó “la intensidad de su obra poética” en *Lamentación de Dido* (1955), una elegía definitiva (Monsiváis, *Poesía mexicana* 63) la cual, según el muy elogiado poeta mexicano José Emilio Pacheco, figura entre los más grandes poemas de México de todos los tiempos (Pacheco, “La palabra” 10). Como lo percibe Monsiváis, era imposible que su poesía no fuera influida por un machismo tan vergonzoso que llevó a muchas mujeres a escribir como hombres, o a esforzarse en hacerlo en un tono estudiadamente neutral (Monsiváis, “Enseñanza” 321). Sin embargo, en la poesía de Castellanos:

“La femineidad” es lirismo que se desborda y se ajusta, es humor cotidiano, es cuidado celoso y exhibición (al mismo tiempo) de la intimidad, es sarcasmo moroso que no pretende herir sino lograr la frase justa, es pérdida y desgarramiento. (321)

José Emilio Pacheco, editor de un libro de ensayos de Castellanos (crónicas), es el último poeta a quien Monsiváis dedica un notable análisis en sus varios acercamientos críticos a la poesía mexicana. Fueron amigos y poetas en ciernes en la universidad y han seguido siéndolo; Monsiváis siguió entreteniéndose con la narrativa, la actuación y la escritura de canciones, pero se concentró en el periodismo literario; mientras tanto Pacheco hizo de la poesía el eje de su creación. Para Monsiváis, Pacheco es el Alfonso Reyes de hoy (“José Emilio” 56), ya que Reyes fue el políglota venerado que profesionalizó la literatura mexicana en el cambio de siglo, durante y después de la Revolución. “En el horizonte alucinado de la poesía de Pacheco no se admiten las ilusiones y no se acepta forma alguna de triunfalismo” (Monsiváis, “José Emilio Pacheco” 61), porque “el clima prevaleciente en la poesía de José Emilio... es el pesimismo” (Monsiváis, “José Emilio Pacheco: ‘aprendimos’”: 52). Es un escritor moral y ético más que político, dice Monsiváis (53).²⁰ Sobre todo, la voz de José Emilio Pacheco es la de “la desesperanza” (55). Ganador de muchos premios en México y en el extranjero, incluyendo el Premio Internacional de Poesía que lleva el nombre del gran poeta y dramaturgo español Federico García Lorca, Pacheco es el profesional por excelencia que no habla de lo que hace, simplemente trabaja sin descanso (Monsiváis, “José Emilio” 56).

²⁰ Es verdad que la poesía de Pacheco deja la impresión de moralidad, melancolía y meditación en temas como el amor y la muerte. Sin embargo, en muchos de sus poemas indudablemente hace crítica social y política: por ejemplo, del desastre ecológico que es la Ciudad de México (“Malpaís”, “Ecuación de primer grado con una incógnita” o “Brusco olor del azufre”, entre otros), de los asesinatos del gobierno a los manifestantes del movimiento estudiantil de 1968 (“Tlatelolco”), del fracaso de México para encontrar una mejor forma de vida que la de sacrificio de los aztecas de hace 500 años (“¿Cuántos buitres carcomen nuestra vida?”, “México subterráneo... El poderoso” y, aún más convincente, el largo poema El reposo del fuego).

José Emilio cumplió 70 años en 2009 y continúa admirablemente publicando poesía. Sobre otros poetas mexicanos, Monsiváis se limita a comentarios sumarios. Después de que ganó quizá el premio más importante de México en 2006,²¹ la Universidad de Guadalajara publicó un modesto volumen, *Acercamientos a Carlos Monsiváis*, que incluye un artículo de su autoría sobre poesía y narrativa, así como homenajes de compañeros escritores y una selección de su trabajo creativo. En su ensayo “De clásicos y bárbaros”, siguiendo su conocido y detallado análisis crítico-histórico de los poetas mexicanos desde el romanticismo hasta Jaime Sabines y Pacheco, Monsiváis termina dicha sección con algunas observaciones sobre los poetas que atraen lectores hoy en día. Relaciona un cambio de estilo de éstos con las letras de rock, o quizá con los nuevos lectores de la escena cultural (Monsiváis, “De clásicos” 256). Casi cualquier cosa cabe en la poesía contemporánea, desde “lo exquisito” hasta “barbarismos”, con muchos puntos intermedios. Después de situar concienzudamente a la generación más joven de escritores en los pasos de los modernistas, vanguardistas y otros poetas que los suceden, Monsiváis proporciona una lista de poetas que ya no están afiliados a ningún credo en particular, pero que respetan las exigencias de la tradición por el trabajo de calidad (256). Entre los más jóvenes mencionados están David Huerta, Ricardo Yáñez, Ricardo Castillo, Luis Miguel Aguilar y dos mujeres: Tomasa Rivera y Verónica Volkow. Curiosamente, entre otros, no menciona a Coral Bracho, poeta que ha sido incluida en muchas antologías, tiene una docena de libros y ha ganado los premios más importantes de su país y una beca

²¹ En la Feria del Libro de 2006, exposición anual de libros y encuentro de autores que se lleva a cabo en Guadalajara, a Monsiváis se le entregó el premio antes llamado Juan Rulfo, ahora Premio Feria Internacional del Libro.

Guggenheim en 2000. Pero en este artículo los intereses poéticos de Monsiváis son selectivos, ya que en la antología de 1966 estableció su visión de la tradición poética mexicana.

Al saltar a primera vista la poesía en el discurso de Monsiváis, infunde en los objetos universalidad, aquí sugiriendo una perspectiva asombrosa de arquitectura, allá una percepción sensual de la pintura de Rufino Tamayo, y en algún otro lugar una cualidad espiritual de los movimientos de una actriz, o la densidad metafórica de una caricatura política. Su sensibilidad poética también acentúa las conclusiones, con frecuencia desalentadoras, a las que llega sobre el carácter de México y sus ciudadanos. La realidad rural de su país normalmente está relacionada con sus indígenas, grupo marginado al que Monsiváis prefiere considerar como ciudadanos ignorados y maltratados que anhelan pertenecer a un mundo más amplio. A diferencia de los indígenas a quienes la mayoría de los antropólogos y, en particular, algunos académicos quieren “proteger” del progreso o de las costumbres de la modernidad urbana, Monsiváis dice que es inútil, injusto e impreciso percibir la cultura autóctona de México como algo lo suficientemente puro para preservarse; permitan que ellos la asimilen, dice, de manera que también puedan disfrutar los beneficios de la vida del siglo XXI y elegir ellos mismos conservar los elementos de sus tradiciones que se adapten a sus necesidades (Monsiváis, *Imágenes* 374). Para referirse en una frase a esta importante interpretación de la cultura popular y su evolución, Monsiváis subtitula la crónica sobre la tradición provinciana con un intertexto, de nuevo proveniente de “Suave patria” de López Velarde: “De la falda bajada hasta el huesito a los jeans”.²²

Con la tradición poética de su país y un mundo más amplio como recursos, Monsiváis expone sus interpretaciones didác-

²² En 1921, López Velarde acuñó esta frase para el conservadurismo rural: “la falda bajada hasta el huesito”.

ticas de la cultura al estilo neoclásico. Entretiene a sus “alumnos” con divertidos regalos de lenguaje sonoro y la recompensa de solucionar acertijos verbales desafiantes. Para aprovechar mejor estas lecciones hay que tener un precepto básico en mente: para Monsiváis la poesía es un arte socialmente significativo que ayuda a desacralizar la mentalidad tradicionalista mexicana o, como ordenó el poeta ateo del siglo XIX Ignacio Ramírez: “Desespañolicémonos” (citado por Monsiváis, *Herencias* 348). “La poesía en México ha sido en nuestra literatura el mejor vehículo expresivo del mundo moderno” (Monsiváis, *Poesía mexicana* 10), que inicia en el segundo tercio del siglo XIX con el impulso de la secularización del romanticismo, y continúa con la aún más categórica reestructuración modernista de las actitudes públicas (Monsiváis, *Aires* 120-22; *Herencias* 31-32). Esto último en particular trasciende las fronteras elitistas y surge en la memoria declamatoria de un enorme sector de mexicanos analfabetas como baladas románticas sobre prostitutas (Monsiváis, *Aires* 122-24). La poesía modernista asume su identidad de la mezcla de cultura alta y baja en medio de la Revolución Mexicana, que a pesar de estar lejos de haber logrado su objetivo, no fue un completo fracaso, en la opinión de Monsiváis; más bien, es una forma de disidencia colectiva que desafía la moralidad de una religión única, la mayoría de las tradiciones, el machismo del patriarcado, la mojigatería y la castidad como los más altos rasgos femeninos, la inmovilidad social y el rígido clasismo, así como a la ley misma (Monsiváis, *Aires* 199-202). Por consiguiente, parte del efecto modernizador de la poesía en la inmutable sociedad mexicana es su lenguaje inconformista. Entre quienes la leen o la escuchan, la poesía es una fuerza en el ámbito cultural que fomenta la diversidad y ayuda a liberar a los sectores marginados de México (mujeres, indígenas, homosexuales y disidentes religiosos) de su estatus de ciudadanos de segunda o tercera clase.

Sin embargo, la poesía que él percibe como democrática y liberadora debe ser evaluada en el contexto contemporáneo del mundo antintelectual de los no lectores. Las minorías ilustradas de América Latina hoy en día siguen marginadas, impedidas, amordazadas, atadas, ignoradas, incomprendidas y por tanto forzadas a ser más imitadoras que creativas (Monsiváis, *Aires* 247). “Salvo el muy notable ejemplo de los poetas modernistas, que vivifican el idioma, introducen elementos laicos en la noción de lo espiritual y convierten la poesía en espectáculo para multitudes” (247), en la actualidad, la producción artística y cultural continúa siendo obstinadamente autoconsumible: es decir, la pequeña población de artistas educados y creativos de México se leen, admiran sus pinturas y obras arquitectónicas entre sí y, en pocas palabras, existen en un vacío incestuoso (247). La forma individual de un poeta de pensar o democratizar el lenguaje poco beneficiará a las masas si la Secretaría de Educación concibe programas escolares tan faltos de contenido que disminuyen el nivel intelectual de la sociedad en vez de elevarlo para enfrentar la compleja vida globalizada. Monsiváis dice que la educación en México garantiza que la sociedad nunca, “ni en peligro extremo, transgredirá los límites de su condición párvula” (“Infantilización” 20).

Los escasos lectores que resultan crean un antintelectualismo profundo y generalizado en todos los puntos del espectro político (Monsiváis, “*On the Chronicle*” 12). En un artículo con el inteligente, aunque desolador, título “De la ignorancia como una de las bellas artes”, nuestro lírico reportero afirma que la ignorancia que subsiste en la sociedad mexicana actual (y yo debería agregar, en Estados Unidos también) inicia con 1) una falta de comprensión de la riqueza y de las posibilidades expresivas del idioma y, 2) el tipo de conocimiento que se pierde si no tiene suficientes ilustraciones (“De la ignorancia” 22). Desde luego, un Monsiváis afligido.

Pero cree en la utopía no como un lugar, sino como estado mental y voluntad para actuar con visión a futuro. Y como un antídoto para una sociedad cuyo obstinado “analfabetismo” margina las creaciones de poetas, novelistas y artistas plásticos de México, hace un llamado a renovar el espíritu utópico que inspiró la belleza radical del arte modernista, que hizo que poetas como Salvador Novo estuviera dispuesto a convertirse en blanco del desprecio de su sociedad homofóbica, que estudiantes como los de 1968 se arriesgaran a disgustar a sus padres o a caer en prisión, o a la muerte misma, al exigir un gobierno democrático, que hizo que miles de ciudadanos anónimos salieran de sus casas para ayudar a sacar un alma viviente de las ruinas del terremoto de 1985. “Viene a menos *el espíritu utópico*, en el sentido de la carga del porvenir deseable que va más allá del presente” (Monsiváis, *Aires* 248). Esto significa para Monsiváis que las escuelas tienen que enseñar a leer y a amar la literatura; la sociedad tiene que cuidar tanto sus “bellas” artes como el arte “popular” de la televisión, y los mexicanos en general necesitan apoyar a sus pintores y poetas, como si lo que producen fuera tan importante como un programa para mejorar la calidad del aire. Si todavía había espacio en la cabeza de Carlos Monsiváis para versos nuevos e improvisados que respalden subtítulos críticos, dejaríamos que reinara la utopía.

(Traducción Jezreel Salazar)

OBRAS CITADAS

- Agustín, José. *Tragicomedia mexicana. La vida en México de 1940 a 1970*. 3ª reimp. México: Planeta, 1991. Vol. 1 de 3.
- Anderson Imbert, Enrique y Eugenio Florit, eds. *Literatura hispanoamericana. Antología e introducción histórica*. Nueva York: Holt, Rinehart y Winston, 1960.

- Aylwin, Mariana y Carlos Monsiváis. "‘Mi deuda con Chile elige un nombre: Salvador Allende’." Premio Gabriela Mistral a Monsiváis” *Proceso* 1306 (2001): 78-79.
- Blanco, José Joaquín. "López Velarde: las intensidades corrosivas" *Crónica literaria: un siglo de escritores mexicanos*. México: Cal y Arena, 1996. 121-38.
- Caballero, Alejandro. "Miseria, la terrible miseria". *Proceso* 1583 (2007): 15-18.
- Cohn, Deborah. "La construcción de la identidad cultural en México: nacionalismo, cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968" *Foro Hispánico* 22, edición especial: *El laberinto de la solidaridad: cultura y política en México (1910-2000)*. Eds. Kristine Vanden Berghe y Maarten van Delden. Amsterdam y New York: Rodopi, 2002. 89-103.
- Corona, Ignacio. "At the Intersection: Chronicle and Ethnography". *The Contemporary Mexican Chronicle: Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Eds. Ignacio Corona y Beth E. Jörgensen. Albany: State University of New York, 2002. 123-55.
- Darío, Rubén. *Poesías: edición facsimilar y con variantes*. Ed. Iride M. Rossi de Fiori y Rosanna Caramella de Gamarra. Salta, Arg.: Biblioteca de Textos Universitarios, 2003.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. *Obras completas*. Ed. Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Vol. 1 de 4.
- Del Río, Ángel, y Amelia A. de del Río, eds. *Antología general de la literatura española* (2 vols.). Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: The Arizona University Press, 2001.
- . *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. Trad. Isabel Vericat. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . "Salvador Novo, pionero gay ‘triumfalmente moderno’, marginado colocado en el centro por Carlos Monsiváis". *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Ediciones Era, 2007. 155-75.
- Faber, Sebastian. "El estilo como ideología: de la Rebelión de Ortega a Los rituales de Monisiváis". *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez

- Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Ediciones Era, 2007. 76-103.
- Hirsch, Edward. "Octavio Paz: *In Search of a Moment*". *Tribute to Octavio Paz*. New York: Mexican Cultural Institute of New York, Mexican Cultural Institute of Washington y Fundación Octavio Paz, 2001. 57-67.
- Houvenaghel, Eugenia. "Alfonso Reyes y la polémica nacionalista de 1932". *Foro Hispánico* 22, edición especial: *El laberinto de la solidaridad: cultura y política en México (1910-2000)*. Eds. Kristine Vanden Berghe y Maarten van Delden. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 2002. 45-56.
- Lanham, Richard A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Segunda ed. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991.
- Martí, José. *Selected Writings*. Ed. y trad. Esther Allen. Intro. Roberto González Echevarría. New York: Penguin Books, 2002.
- Monsiváis, Carlos. *La poesía mexicana del siglo xx (Antología)*. Ed. y pról. de Carlos Monsiváis. México: Empresas Editoriales, 1966.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx" *Historia General de México*. México: El Colegio de México, 1976. 303-476. Vol. 4 de 4.
- . *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . "Carlos Mérida: la entrega al hecho lírico, la perdurabilidad de los orígenes". *Homenaje a Carlos Mérida (obra gráfica)*. Toluca: Museo de Bellas Artes y Gobierno del Estado de México, 1983, 1983. s.p.
- . "La ingenuidad no existe, Yolanda, o al menos, está tan contaminada de malicia que uno no confía tanto en ella". Pról. *La comedia del arte*, de Abel Quezada. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 11-13.
- . "De la Santa Doctrina al espíritu público. Sobre las funciones de la crónica en México". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 753-71.
- . *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Escenas de pudor y liviandad* [1981]. México: Grijalbo, 1988.
- . "Yolanda Andrade: los velos transparentes, las transparencias veladas". *Yolanda Andrade: los velos*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1988. 5-19.

- . “La enseñanza del llanto” *Debate Feminista* 3.6, (1992). 319-24.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . “Octavio Paz: las palabras que iluminan”. *Proceso* 1103 (1997): 50-52.
- . “¡Sabines al poder! (en torno a un recital de 1996)”. *Recojiendo Poemas*, de Jaime Sabines. México: Telmex y Ed. Zarebska, 1997. 8-11.
- . “José Alfredo Jiménez: ‘Les diré que llegué de un mundo raro’”. *Y sigue siendo el rey. Homenaje a José Alfredo Jiménez*. México: Fundación Cultural Artención, 1998. 13-38.
- . *56 boleros*. Madrid: Grijalbo Mondadori, 1999.
- . “José Emilio Pacheco: de lo permanente en una era fugitiva”, en *Proceso*, núm. 1183, México, 1999. 56-57.
- . *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- . *Las herencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo XIX*. México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 2000.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- . *Las tradiciones de la imagen: notas sobre poesía mexicana*. Monterrey, México: Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey y Ariel, 2001.
- . “*The Mexican and Other Extremes*”. *Tribute to Octavio Paz*. Trad. Tanya Huntington y Álvaro Enrigue. New York: Mexican Cultural Institute of New York, Mexican Cultural Institute of Washington y Fundación Octavio Paz, 2001. 165-72.
- . “El impulso (muy postergable) a la lectura”. *Proceso* 1364 (2002): 12-13.
- . “Los ojos dioses del paisaje: Manuel Álvarez Bravo, un siglo” *Proceso* 1318, (2002): 56-64.
- . “*On the Chronicle in Mexico*”. *The Contemporary Mexican Chronicle: Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Eds. Ignacio Corona y Beth E. Jörgensen. Albany: State University of New York, 2002. 25-35.
- . “Pausa de otoño, poderosa y lenta’ (Crónica en torno de Luis Barragán)”. *Proceso* 1358 (2002): 58-61.
- . “José Emilio Pacheco: el personaje de su poesía y el autor”. *Proceso* 1396, (2003): 61-62.
- . “La infantilización de México”. *Proceso* (2003): 20-23.

- . “Las tradiciones de Carlos Pellicer”. Presentación en *Carlos Pellicer. Iconografía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. 9-19.
- . *Bolero, clave del corazón*. México: Fundación Ingeniero Alejo Peralta y Díaz Ceballos, 2004.
- . “De la ignorancia como una de las bellas artes”. *Proceso* 1423 (2004): 22-24.
- . “Raúl Gómez Jattin: ‘Tranquilos / que sólo a mí / suelo hacer daño’”. Pról. En *Amanecer en el Valle del Sinú. Antología poética*, de Raúl Gómez Jattin. México: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- . “De clásicos y bárbaros”. *Acercamientos a Carlos Monsiváis. Premio FIL 2006*. Eds. José Brú, Dante Medina y Raúl Bañuelos. Guadalajara: Universidad de Guadalajara (Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades), 2006. 255-74.
- . *Imágenes de la tradición viva*. Iconografía y ed. Déborah Holtz y Juan Carlos Mena. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México y Landucci, 2006.
- . *El Estado laico y sus malquerientes (crónica / antología)*. México: Debate y Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- . *Pedro Infante: las leyes del querer*. México: Aguilar, 2008.
- . “José Emilio Pacheco: ‘aprendimos que no se escribe en el vacío’”. *Nexos* 33.378 (2009): 50-57.
- Pacheco, José Emilio. “La palabra”. Pról. en *El uso de la palabra*. Ed. José Emilio Pacheco. México: Ediciones de Excelsior (Crónicas), 1974. 7-13.
- . “Carlos Monsiváis, 35 años después”. *Siglo 21*, 24 de mar. 1992: 38-39 (Suplemento).
- Paz, Octavio. *The Bow and the Lyre*. Trad. Ruth L. C. Simms. Austin: University of Texas Press, 1973.
- Pellicer, Carlos. *Recinto: otras imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Pitol, Sergio. “Con Monsiváis, el joven”. *El arte de la fuga*. México: Era, 1996. 30-51.
- . “Carlos Monsiváis, catequista”. *Acercamientos a Carlos Monsiváis: Premio FIL 2006*. Eds. José Brú, Dante Medina y Raúl Bañuelos. Guadalajara: Universidad de Guadalajara (Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades), 2007. 61-70.
- Ponce, Roberto. Entrevista con Carlos Monsiváis. “Carlos Pellicer, en

- 133 imágenes: Monsiváis y el ‘Poeta de América’”. *Proceso* 1374 (2003): 60-63.
- Poniatowska, Elena. “Prólogo”. *Meditación en el umbral. Antología poética*, de Rosario Castellanos. Ed. Julián Palley. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 7-27.
- . “Monsiváis: cronista de un país a la deriva”. *La Jornada Semanal*, 305, 7 de ene. 2000: 2-6.
- Rivera-Rodas, Óscar. “Darío y los modernistas mexicanos”. *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*. Eds. Marlín H. Forster y Julio Ortega. México: Oasis, 1986. 181-90.
- Sánchez Prado, Ignacio M. “Carlos Monsiváis: crónica, nación y liberalismo”. *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Ediciones Era, 2007. 300-36.
- Santí, Enrico Mario. “Rights of Poetry”. *Tribute to Octavio Paz*. New York: Mexican Cultural Institute of New York, Mexican Cultural Institute of Washington y Fundación Octavio Paz, 2001. 25-36.
- Vargas Llosa, Mario. “The Language of Passion”. *Tribute to Octavio Paz*. Trad. Tanya Huntington y Álvaro Enrigue. New York: Mexican Cultural Institute of New York, Mexican Cultural Institute of Washington y Fundación Octavio Paz, 2001. 37-41.

9. EL MÉXICO SUBALTERNO Y LA MODERNIZACIÓN
EN MINIATURA: AFORISMOS Y SENTENCIAS
DE CARLOS MONSIVÁIS

Él, sobre todo, se extasió en la glosa del refranero: “nada somos, decía, sin esta voluntad de síntesis de las generaciones, sin la acumulación de siglos resuelta en una frase. Oigan esto: tendiendo el muerto y soltando el llanto. ¿No se comprendía aquí toda nuestra civilización? ¿No se vislumbra en una sola línea el espíritu trágico de la época?”

Carlos Monsiváis, citando a San Ubicuo en *Nuevo catecismo para indios remisos*.

El meta-aforismo del epígrafe presenta a un alter-ego ficcionalizado de Carlos Monsiváis. Su personaje Ubicuo, “presa como estaba de la cultura popular, que le hacía descubrir esencias y rasgos perdurables donde sólo existen tristezas del músico ambulante o garabatos de aficionado... consiguió por su entrega a lo popular el reconocimiento unánime de principados y potestades. Para no decirle ‘sabio’ o ‘erudito’ (elogios menores en aquel entonces), se le llamó ‘varón de paz y caridad’, se le consideró arrellenado en la gracia eterna y, al cesar su democrática vigilia, se tramitó su canonización” (Monsiváis, *Catecismo* 43). En un gesto doble, cuya ambigüedad y autoparodia son típicas de este escritor, Monsiváis encumbra el oficio del cronista a la vez que lo enjuicia. Y demuestra triplemente su devoción —tal vez, incluso, su obsesión— por sintetizar vastas historias, vivencias y discursos en frases lapidarias que, en el transcurso de una carrera, han ido componiendo un refranero

idiosincrásico. Vivir para interpretar la sabiduría canonizada por el pueblo, ejercer desde lo personal una “voluntad de síntesis” y, como demócrata ejemplar, empeñarse por deshilvanar los muchos y trascendentes significados que “una sola línea” contiene —esto, para el Monsiváis más memorioso y memorable, es motivo para extasiarse.

Ahora bien, si este cronista ubicuo de México se regocija en el reto de convertir la realidad concreta en “aforismos perennes” (*Catecismo* 36), no le complace tanto contemplar la propia realidad, aquella sociedad colonizada que él analizó por unos 55 años. Consideremos una taxonomía —radicalmente incompleta— de la condición poscolonial en México a través de algunos aforismos suyos.

Van adelante algunas palabras mías para contextualizar las frases del cronista, que reproduzco en bastardillas, a continuación y a través de este capítulo:

- En la era posindependencia, cuando la nación neonata todavía se siente fuertemente colonizada, la prensa mexicana del siglo XIX representa al pueblo como “*contingentes sujetos eternamente a tutoría, votos cautivos, miseria que atrasa o enturbia el florecimiento de nuestra riqueza, instintos sin guía civilizadora, incapacidad de asombro ante el progreso, lejanía y pasividad*” (*A ustedes* 21).

- Vivir en México a mediados del siglo XIX era sentirse ninguneado ante Europa y Estados Unidos: “*Los cronistas son nacionalistas acérrimos porque... anhelan el sello de identidad que... elimine sus ansiedades y su terror más profundo: ser testigos privilegiados de lo que no tiene ninguna importancia, narrar el proceso formativo de esta sociedad que nadie contempla*” (*A ustedes* 27). Sojuzgada por el caciquismo heredado de múltiples tradiciones autoritarias, la prensa corrupta carece de utilidad democratizante: “*La información es aquello que empieza al terminar la lectura del periódico*” (*A ustedes* 54).

- Más de un siglo después y pese a un feroz esfuerzo capitalista por modernizarse, México permanece aprisionado en aquel mundo de lejanía y pasividad: “¿Cuál es la noción del tiempo en un país en vías de desarrollo? ¿A qué equivale el subdesarrollo sino a la fragmentación del tiempo, a su inacabamiento, a las horas que jamás disponen de sesenta minutos, a los minutos incapaces de inventariar los segundos que lo integran?” (Días 152). “El eterno retorno es la precaria y atroz sensación continua que nos informa de que esto ya lo vivimos, de que esto ya lo intentamos, de que esto ya fracasó” (157). “No hay co-existencia de lo prehispánico, lo colonial y lo neocolonial. En forma simultánea, un minuto expresa todas las épocas, todas las sensaciones históricas” (158).

- De ahí el amor del pueblo por cualquier sensación teatral, lo cual Monsiváis comenta con un meta-aforismo: “Falso y verdadero apotegma: una sociedad subdesarrollada tiene hambre de espectáculos que la reflejen en el esplendor de sus limitaciones” (“Cultura urbana” 14).

- Los “nouveaux riches” (Amor 161) apantallan una sofisticación primermundista que sólo destaca su carácter todavía subalterno; siguen siendo “inditos que hace treinta años apenas podían con una carreta de mulas y ahora manejan Cádillac” (159). Monsiváis recoge con su oído cruel la esencia de charlas entre la Alta Sociedad en Bellas Artes y nos la comprime con agudeza; la burguesita llamada Mindy se interrumpe para besar a un conocido y “no terminará la frase con el esperado ‘país de salvajes’ porque ya está muy visto despreciar a México. Pasó la etapa de Miren Qué Atrasados Estamos y ahora se vive lo de Si Nosotros Estamos en la Cumbre el País debe Tener su Chiste” (169). Mientras, los pasos sutiles y controlados de Nureyev sacan a Mindy y sus amigos de onda: “¿Por qué no quiso bailar para nosotros? Qué, nos habrá visto inditos?” (172). “No será la primera vez que nos tomen por subdesarrollados y nos den lo que les antoje” (170).

- El contraste entre los habitantes de la alta cultura y la baja disminuye, incluso cuando se trata de la gran masa mexicana de facciones indígenas y oportunidades nulas por jamás examinar su subalternidad desde un palco de Bellas Artes. En la playa cerca de Oaxaca para observar a la Gran Familia Nacional observando un eclipse del sol, Monsiváis estudia a un grupo de “nacos” capitalinos ansiosos de compartir la experiencia: *“Agreden a sorbos una botella de tequila. Se animan con pequeñas disensiones, desearían irse aborita a un salón de baile o a una fiestecita. Se saben nacos, se saben incapaces de memorizar: You can’t always get what you want”, se saben humillados por la pinche vida”* (Días 99). De vuelta en la ciudad, estos mismos ciudadanos subalternos asisten a un club donde pagan el derecho a ser abusados por un tipo burgués que cuenta chistes-nacos: *“En el humor sobre el color de la tez y las apariencias faciales se perpetúa y se vierte el odio de una colectividad contra sí misma”* (Escenas 341). *“A los nacos la vida... nunca les concedió la amnesia de los orígenes, a sus adversarios sí y con creces”* (Entrada 228).

- Este México autocolonizado también acude al cine como a un mercado de mexicanerías. Durante los cuarentas, la altanería del charro macho *“es la precisa para alcanzar las zonas intimidables de los demás, el curso de personalidad indispensable en tierras donde la timidez es subproducto de siglos de dominación”* (Escenas 107). *“El machismo queda como el retrato deformado en donde se reconocerán sonrientes y sometidas las clases subalternas”* (106).

- Dentro de un complejo de actitudes y ademanes machistas se sitúa el deporte y su importancia al Estado paternalista y al subalterno interpelado a través de un altoparlante. Un boxeador de barrio como el Chango Casanova, por ejemplo, *“es importante en nuestro precario mapa de emblemas porque significa la legalización del pesimismo, la canonización del desastre;... Casanova encarna hasta lo definitivo un concepto:*

el born loser, el nacido para perder, el coleccionista del desastre... en un pueblo de vencidos-mientras-viven y vencedores a-partir-de-su-muerte” (Días 280). A propósito de este aspecto de la cultura popular urbana: “Los griegos llamaban catharsis a la depuración por medio de la tragedia. ¿Hay algo más trágico que un belicoso grito tribal que emerge del centro mismo de una explotada, sojuzgada, indefensa timidez? ¡Viva México, hijos de la chingada!” (281). En el barrio popular, metonimia del México eternamente postergado en la pos- y la neocolonización, el subalterno subsiste “a mucha distancia del cambio, ni a quién pedirle un chance, ni a quién rogarle por la última oportunidad” (286). “Si los boxeadores han sido la metáfora golpeada del struggle for life, La Rinconada... no es sino la docilidad de la rebeldía, la escenificación del desprecio en que se nos tiene” (287). “Nadie puede escapar del destino, hubiese dicho el coro clásico; me hubieras dicho que eras del Tercer Mundo, se afirmarían hoy. El país por cárcel, la ciudad por cárcel, el barrio por cárcel, la cárcel por cárcel” (288).

- “Noticia es que un campesino mate a una bala y no a la inversa” (A ustedes 51).

- “Lo colonial es la presunción, en medios de intensa pobreza, de reproducir conductas de la afluencia y el excedente. Lo colonial es la elección de un modo de vida exterior como identidad, sabiduría de consumo y espejismo deliberado. Colonial es la posición intimidada que engrandece todo lo de ‘afuera’, por sentir que no sólo adquiere un producto, sino un modo de vida que le evita responsabilidades con una sociedad a la que, de hecho, ya no quiere pertenecer” (“Penetración cultural” 81).

- No será sino después de los días esplendentes del Movimiento Estudiantil de 1968, no sino después de la épica civilizatoria del terremoto de 1985, cuando los subalternos de barrio y campo se ven en el espejo de su ceguera histórica para preguntarse: “¿Por qué nunca nos hemos organizado para vi-

vir de manera más humana?“ (Entrada 107, desde la perspectiva de un damnificado).

Estas muestras del arte aforístico de Monsiváis figuran entre centenares que forman la espina dorsal de un libro que cataloga y comenta la filosofía lírica de nuestro escritor (Egan, *Monsivaisiana*). En este breve espacio sólo cabe una muestra de las investigaciones que condujeron a la publicación de una especie de diccionario de dichos del cronista más *quotable* de México, proyecto que emprendí pese a que Cicerón advierte que no se debe ingerir una comida hecha toda del habla sobre-sazonada (citado en Wescott 222).¹ En su momento, el ilustrado inglés Lord Chesterfield también se quejó del abuso de los *bons mots*, al notar, bien aforísticamente, que “*most maximongers prefer the turn to the truth*” (citado en Wescott 222). Pero, como leer a Monsiváis es, a veces, imaginarlo vestido de frac (quizá manchado de salsa para tacos) y, además, como el humor satírico es fundamental en la construcción tanto de la agudeza como del discurso poscolonial (Wescott 218-19; de la Campa 766; Hutcheon 162-63; Ashcroft, *et al.*, *Empire* 178), ignoro los apotegmas antiapotegmáticos de los ancianos y prosigo con lo que me propongo: alegrarles los oídos de mis lectores con una cantidad (necesariamente restringida) de epigramas sobre un tema ubicuo entre los críticos de hoy: la subalternidad poscolonial. Aquí, examinaremos el México subalterno que Monsiváis observa poscolonial.

No es mi deseo teorizar ni debatir lo que sea el “poscolonialismo” ni la “subalternidad”, términos, dice Neil Larsen, que

¹ El libro antologado al que se refiere es Egan, *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano* (2010). El extenso estudio liminar discurre sobre el género aforismo, la práctica aforística de Monsiváis, así como su deuda con y diferencia de los aforistas Óscar Wilde y Salvador Novo. Recorre además la temática de la *oeuvre* de Monsiváis, en términos de su mentalidad aforística.

posiblemente sirven de eufemismo para lo que antes se entendía por el tercermundismo (25). Y, porque algunos sostienen que la teoría poscolonialista “*exerts a disempowering energy against other forms of registering experience and of interpreting artistic expression*” (Slemon y Tiffin ix), aquí prefiero dejar que la serie de sentencias arriba citadas basten para sugerir los contornos del mundo que Monsiváis estudia. Me atrevo, incluso, a creer que no le quitaré sino que le infundiré energía al tópico si me valgo fuertemente del discurso líricamente muscular del cronista. Sobre una base portentosa de íconos verbales, Monsiváis ha calibrado la formación civil en México, desde la independencia hasta 1968 —fecha que es en sí un epigrama histórico— y prosiguiendo hasta hoy, cuando México espera saber si la presidencia de Vicente Fox haya sido presagio o preludio, si la presidencia de Felipe Calderón señala ya el pospluralismo. Monsiváis se dedica a este proyecto democratizante desde la perspectiva iconoclasta del *Outsider*, cuya independencia ideológica y moralidad “aristocrática” Nietzsche le adscribe al filósofo que sirve de vanguardia de la humanidad, como creador de nuevos objetos de deseo (Orage 128).

Estos objetos anhelados deben incluir “*all that men call ideals and ulterior ends and visions of the future*” (131). Así se podría ver, por ejemplo, a los escritores poscoloniales alrededor del globo. Y, a propósito del énfasis que aquí le doy al modo aforístico de delinear lo desechado y lo deseado —es decir, el equivalente en prosa de la poesía metafísica (Verene 130)—, observo que los intelectuales de ex colonias suelen elaborar sus teorías sociopolíticas dentro de obras de creación que resultan, igual que el género aforismo, “*preeminently teleological*” (Smith 197). En el caso de Carlos Monsiváis, sus análisis teóricos emanan de la crónica, un género de periodismo poetizado que combina precisamente las dos vertientes discursivas que componen el aforismo: la lírica y la empírica (la filosófica, metafísica, crítica y teórica).

De la vertiente empírica, observo a manera de contextualización que los postulados poscolonialistas se vinculan estrechamente con otras teorías desconstruccionistas: el posmodernismo y el feminismo, en particular (Ashcroft, *et al.*; Chanda; Hutcheon; Quayson; Rajan y Park, entre otros). De ahí, por consecuencia, el periodismo de Monsiváis se enfoca sostenidamente en lo que consta una realidad subalterna y otra realidad emergente, los dos siendo aspectos de un proyecto de civilización que analiza definiciones histórico-locales de hombre, mujer, ciudadano, cultura y *alternative lifestyle*, así como relaciones entre una gente y sus leyes, gobernantes y demás instituciones civiles. Son teorías, en fin, que enmarcan retratos socionacionales de un pasado ejemplar por inservible para demasiados, de un presente ejemplar por insufrible para demasiados y de un futuro ejemplar por todavía inconcebible salvo como utopía. La historia salvífica que Monsiváis escribiera pregona revelaciones epigramáticas acerca de un México triplemente subalterno. Es visto como inferior porque así lo quiso España hasta las guerras de la independencia. Se siente inferior porque, al nacionalizarse de acuerdo con modelos europeo y norteamericano, fracasa, y mientras culturas ajenas lo desprecian, se condena a sí mismo, se come de envidia y auto-compasión, y, huérfano del amo colonizador, se inventa otros domésticos.

Al independizarse sin descolonizarse, la imagen nacional se construye sobre “la ausencia estructurante” (traduzco la frase de Stam y Spence 7) de sectores que no deben reflejar el *imago dei*: el rostro inauténtico de una nación que enmascara sus “*capas superfluas de pretensión y autobalago y mímica revolucionaria*” (Monsiváis, *Días* 273) al marginar a indígenas, mujeres, homosexuales, chinos y demás exiliados internos. No hacían falta el “imperialismo cultural” de Estados Unidos o el “neocolonialismo” del mercado “neoliberal” para que México, ante el mundo y ante sí mismo, se portara como el macho des-

esperado, emblema para Monsiváis de un ser permanentemente colonizado “*que grita y manotea y amenaza e intimida para defender su falta de derechos*”, como “*el mexicano que se pone encima toda su masculinidad para no confesar que está desnudo*” (Escenas 115).

Profundizo en el utópico proyecto descolonizador de Monsiváis en otro trabajo más amplio (*Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*).² Aquí me interesa en particular el aspecto epigramático de su pensamiento, ya que, como bien se ha dicho, “*the rhetorical pleasure of an epigram may be its conclusiveness and concision, but the soul of its brevity is a long thoughtfulness*” (Matthews 150). Es decir, el aforista está enamorado de la precisión (Coyle 4) como el espacio idóneo para insertar la última palabra que cabe decir sobre absolutamente todo. Para satisfacer el hambre de aforismo que acabo de picar, aquí va Monsiváis sobre tiernas subalternidades mexicanas:

- La Revolución Mexicana: “*La bola es la gran posibilidad de autocrítica*” (Amor 24).

- El gusto kitsch por imitar el arte precortesiano —el que Monsiváis llama “*pre-renacentista*” (Entrada 205): “*la exaltación estilística del mal gusto, la religión de la imitación, el sistema cerrado del arte fallido, la estética de la degradación de los sentimientos*” (Entrada 233). “*Lo que hoy es kitsch ayer fue deslumbramiento y desgarramiento (aunque no todo lo que hoy es deslumbramiento y desgarramiento mañana será kitsch)*” (A través 140). Lo kitsch es una estética “*cuyo máximo valor reside en la falta de concesiones al criterio racional*” (163).

- La canción ranchera, forma kitsch que se ufana de ser “*gloriosamente incontinente*” (160).

² Traducido al español y publicado en 2004 por el Fondo de Cultura Económica.

- Mediante los criterios del melodrama, “*la estética del dolor*” (111), el pueblo halla en “*la desgracia la fuente de su veracidad*” (169): “*Sufrir aquí es un salvoconducto para el Más Allá*” (134). Si en *Nuevo catecismo para indios remisos*, la virgen cosmopolita demanda saber a la provinciana: “*¿Puedes resumirme tu idea del pecado en un aforismo brillante?*” (13), es Monsiviáis quien contesta, en un libro sobre el cine y su público: “*En el melodrama de cabaret el pecado es la gran recompensa por no actuar como se debe*” (191).

- El concepto subalterno del atuendo tradicional: “*Entre nosotros y la moda se interponen los harapos*” (*Rituales* 50).

- El danzón, vals de los pobres, es “*la elegancia en la desposesión*” (154).

- Los chavos-banda que, a través de un lema quiásmico, “*se exaltan con su propia exaltación*”: “*Somos el desmadre porque allí nos han confinado. Allí nos confinaron porque somos el desmadre*” (*Entrada* 221).

- El meta-humor: “*El relajo y el respeto son formas —ale-targadas— de la misma trascendencia*” (*Rituales* 52).

- El cine norteamericano colonizado por el Estado mexicano en los cuarenta: “*Doble filo de un medio tecnológico: reitera devociones e impone modernizaciones*” (*Cultura* 14).

- El poder del lenguaje transglobal de demoler “*las tradiciones de la escasez*” (*Rituales* 213).

- El nuevo movimiento estudiantil de 1986: “*Ahora hay diálogo, o por lo menos intercambio de monólogos*” (*Entrada* 271).

En su espacio diminuto, tales “arabescos verbales” (Martínez-Conde 80, citando a Borges) prodigan humor, placer, aleccionamientos (neo)neoclásicos, profundidades oraculares y una cualidad contundente que sin embargo se queda en vías de desarrollarse, como la historia transcurriéndose en la punta de un lápiz. “El aforismo contiene una visión verdadera, pero

no una certeza conclusa”, dice un exégeta. “Es una invitación a la aventura del pensamiento y de la vida. El aforismo es, en suma, un trascender desde dentro del lenguaje, pero permaneciendo en él” (Martínez-Conde 84). Según el gran aforista Friedrich Nietzsche, éstos son escritos “*“on which time vainly tries its teeth”*“ (citado en Orage 4). Durante el apogeo de Salvador Novo, predecesor de Monsiváis en su empeño de cronocar la grandeza mexicana urbana, hacen furor los epigramas de Oscar Wilde:

De toda la herencia wildeana nada tan irresistible y tan posible como la frase, el ingenio irrefrenable y homicida, el witticism. Por la frase se vive... y se sacrifica el prestigio... *My kingdom for a pun*. Si el aforismo es bueno lo demás —amistades, conveniencias, enemistades— que chille. (Monsiváis, *Amor* 279)

Perito en las mejores lecturas del viejo y nuevo mundo, Monsiváis es coleccionista del *witticism*, el juego de palabras, y las demás estructuras lingüísticas que avisan que uno se encuentra ante el espacio reconocible del aforismo. Entrelazados con sus propios *witticisms* están los que le prestan epigramistas como Walter Benjamin y Elías Canetti, entre tropeles de terminólogos atesorables.³ De ahí que un tipo de aforismo monsvaisiano es el que denomino “derivado” porque se parece a un juego de palabras intertextual, lo que en otro contexto Henry Louis Gates, Jr. caracteriza como “*signifying*” (630) —el ejemplo arriba sirve para ilustración: “*My kingdom for a pun*” es un aforismo sacado de la comedia *Richard III* de Shakespeare y refuncionado para parodiar la cultura Camp, que por lo mismo es un típico modo de la representación en Monsiváis.

³ Óscar Wilde es, entre muchos forjadores de frases felices citados por doquier en la obra de Monsiváis, el modelo que nuestro autor reclama como suyo en el afán aforístico (conversación con el autor en abril 2007 durante un congreso en UC Irvine y de nuevo en su casa capitalina en 2008).

Otra ilustración: “*La última visión de los vencidos es un pelotón de fusilamiento*” (Días 337): la historia indígena de la conquista transformada en un chiste sobre el modo revolucionario de “cuidar” a los prisioneros de guerra. Y otra: “El valor de no haber sido, el temor de seguir siendo” (Amor 255), “Lo fatal” de Rubén Darío modificado como elegía al triunfo fracasado de la Onda, o sea: “*Epílogo: I Left My Heart in Huejotzingo*” (courtesy of Tony Bennett).

El *pun* que acabo de citar pertenece a una subcategoría notable del aforismo derivado de Monsiváis: el que se fabrica del inglés, ya sea por la intercalación explícita de palabras inglesas o por su presencia implícita. Son numerosísimas las instancias del inglés patente y cito algunas: “*El contagio internacional de los roaring twenties en Norteamérica*” produce semejantes ‘*mujeres fire-proof*’ entre las vedettes mexicanas (Escenas 29). En los cincuenta, “*se considera la opción inmejorable al american way of life [y]... se venera a tal punto la tecnología... que la adquisición de gadgets es la obtención irrefutable de civilización*” (“Algunos problemas” 43); en los setenta, “*a la beautiful people no la adjetiva el dinero sino (precisamente) la belleza del dinero*” (Amor 184), al macho se le considera “*como... un iceberg cuya parte sumergida es la homosexualidad*” (335) y las jóvenes del Concurso de Miss México se exhiben al ritmo de “*walk-Personalidad-talk-Personalidad-smile-Personalidad-charm-Personalidad. Over and Over*” (Amor 219); durante el concurso revolucionario, al aludir a la ocupación villista de la capital (es decir, la colonización rural de la ciudad), Monsiváis ironiza: “*Meanwhile in el Zócalo...*” (Amor 27), inversión paródica del guión del Western hollywoodense que reza, “*Meanwhile, back at the ranch...*” Por otra parte, el inglés latente será tal vez más difícil de detectar. Un ejemplo: “*Digan lo que digan, la felicidad sigue siendo la compensación mínima por radicar en México... la certeza de que... continúan las buenas vibraciones desparramándose en el aire*” (Amor 188), alusión encu-

bierta a una canción de los Beach Boys. Y uno más: el reportaje sensacionalista sigue seduciendo a lectores indiferentes ante “*lo que no sea... declaraciones que ericen-la-piel*” (A ustedes 75), transmutación del coloquialismo inglés *hair-raising*.

La labor intelectual que sintetiza y metamorfosea diversas representaciones de alta significación es un trabajo metafórico, y debemos reconocer este sustrato poético en la conciencia de un cronista que primero fue versificador y que seguía siéndolo en prosa, un literato que es definición ambulante de “letrado” y también conocedor y cantante como nadie de la música popular (Poniatowska 6) (y, dicho sea de paso, *my kingdom for a song* cantada por él). Confeccionar ocurrencias es, primero, nada ver “sin segunda consideración”, como dice Sor Juana (4: 450), lo cual indica una mentalidad que constantemente busca y halla la trascendencia de lo trivial. Segundo, es saquear el armario de tropos, figuras y demás violencias que el poeta comete al habla común para desfamiliarizarla —y endurecerla contra los dientes del Tiempo. Se le reconoce su autosuficiencia a la generalización epigramática en estructuras estético-filosóficas que incluyen:

- *La antítesis*: En el siglo XIX, la mujer es “*el ángel abstracto que es, en la práctica, la esclava concreta*” (Escenas 144). Durante la Cristiada, “*el aborcado es un fruto extraño que, a cada movimiento, se va volviendo natural, sereno. Y la Revolución va unificando naturalezas vivas y muertas*” (Amor 25).

- *La paradoja*: Sobre el teatro frívolo como emblema de la cultura subalterna: “*En la carpa... cualquier forma de fracaso es regocijante*” (Días 82). Y, sobre el auto-odio que alimenta el racismo contra otros: “*El prestigio negativo del naco crece con cada nativo cobrizo que se siente criollo*” (Entrada 146).

- *La aliteración y otros gestos sonoros*: El subalterno “*viene de la explotación, vive la reivindicación, va hacia el engaño*” (Días 337). Sobre la Onda: “*El concepto México fue para los ji-*

pitecas cárcel y castración” (Amor 236). Aliteración y paralelismo sobre el cambio en la mentalidad individual y colectiva: “*Si el ejemplo cunde, la mentalidad cambia*” (Rituales 219).

• *El paralelismo*: Observando a Fidel Velázquez, presidente perenne del sindicato de trabajadores: “*La ventaja de un héroe a la mexicana como Fidel es que se le recuerda mientras se le contempla y se le olvida mientras se le satiriza o se le parodia*” (Días 317). Sobre la colonización doméstica, que margina a los que no poseen el Perfecto Decir: “*Psicológicamente decir ‘baiga’ equivalió a traspasar la cerca de los terrenos del patrón, sin certidumbre del delito pero con presentimiento del castigo*” (Amor 323). Sobre la opresión de la mujer: “*En contra de la certeza machista (la violación es un derecho secreto) hay que levantar una noción jurídica y moral: la violación es un delito público*” (Escenas 156-57).

Casi cualquier otra figura se le ofrece a la disposición del aforista: el quiasmo, la anáfora, la metáfora y el símil, la gradación y otros tipos de repeticiones. Monsiváis es diestro en todos estos recursos, incluso el humorístico. Difícilmente se aprecia la comicidad fuera de su contexto, pero conviene intentar una o dos representaciones aforísticas de su visión anti-subalterna, ya que Monsiváis define a sí mismo (Eltit y Monsiváis 46-47) y al objetivo de su proyecto literario —la modernización de México— a través del humor y “*la libertad idiomática*” (Amor 321) que pide el punto de vista burgués de los setenta. “*Ya renuévate, país. Occidentalízate, quítate el rebozo, abandona tu tono modosito y tu falda mental bajada hasta el huesito*” (320).⁴ Monsiváis satiriza una tradición mo-

⁴ Monsiváis intertextualiza al bromear, insertando alusión a los famosos versos mojigatos de Ramón López Velarde en “La suave Patria”: “Suave Patria: te amo no cual mito, / sino por tu verdad de pan bendito, / como a niña que asoma por la reja / con la blusa corrida hasta la oreja / y la falda bajada hasta el huesito” (López Velarde 557).

derna para clausurar un congreso laboral: “*He aquí una sección del ritual muy operativa: la lectura de las ponencias como música de fondo. Es la peor y la más bella dicción que jamás he oído, como el tímido renacer del idioma después de su asesinato o en medio de su agonía*” (Amor 208). Sobre otro tipo de clausura: “*Lo que diferencia al burlesque del burdel es el gusto por las bazañas incompletas*” (254). No se priva del *pun* sobre la explosión demográfica: “*En el Metro, la novedad perenne es la nación que cabe en un metro cuadrado*” (Rituales 113). Tampoco resiste la tentación de burlarse de un rito satánico: “*Ver al Diablo es meta recomendable en épocas de saturación de las sensaciones comunes (ir al cine, hablar con Dios)*” (73) y, sobre la creencia *New Age* en la “*bilocación (personas que se ven en dos lugares al mismo tiempo, qué útil para las elecciones)*” (90).

Concluiré con otra salva aforística esta visión sucinta y parcial del México en el que, mediante un discurso preeminentemente teleológico, Monsiváis quisiera introducir discontinuidades, un desorden que produzca movimiento.⁵ Su discurso señala la dirección óptima de aquel movimiento; desde la plaza donde el padre gobierno disciplina al pueblo-niño hasta la conciencia, donde el ciudadano personalmente decide insertar “*la acción individual en el seno de la acción colectiva*” (Entrada 13), donde cada individuo reconoce en esta actuación autónoma “*su porvenir inmediato*” (115). La democracia

⁵ La imagen del desorden saludable corre como *leitmotiv* por la escritura monsvaisiana, pero cobra fuerza particular en la colección *Los rituales del caos*, cuyo título paradójico señala tanto la teoría democratizante —cancela el proyecto del Nacionalismo a favor de la libertad de la voluntad individual dentro de una colectividad pluralista— como la prehispánica —cancela los primeros cuatro “soles” estáticos a favor del Quinto, llamada 4 Movimiento y representado emblemáticamente por la Cruz de Quetzalcóatl, o el quince: vórtice de la dinámica entre centro y periferia (Séjourné 102-109). Véase mi discusión de la dramatización de la teoría del caos en los *Rituales* de Monsiváis en *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo* (314-19).

se localiza en la tensión que surge en este movimiento hacia adentro.

Este vaivén vital entre las fuerzas centrífugas y centrípetas de una sociedad lo expresa Monsiváis con mayor compresión en la bomba verbal del aforismo. Su devoción al uso preciso del idioma reen fuerza un sostén de su teoría poscolonialista: que en el lenguaje —que es el pensamiento que es el espacio privado del espíritu— es donde nace, crece y ejerce su voluntad moral la ética pluralista que Monsiváis llama modernidad y sociedad civil. El aforismo monsvaisiano sirve para documentar, con aire de permanencia, su optimismo ante el esfuerzo individual y colectivo de descubrir y colonizar nuevos órdenes de ser.

Sobre este flujo creador dice Monsiváis:

“El nacionalismo es resultado orgánico del aislamiento cultural y el autoritarismo omnipresente en México, y es instrumento básico en la tarea de extraer conclusiones positivas del caos que se vive” (Entrada 208).

“La clase gobernante desprecia lo que ve o cree ver: masas ingobernables por irredimibles, masas indóciles y sumisas, masas regidas por el complicado matrimonio entre la obediencia y el relajo” (Entrada 11).

“‘No sin nosotros’, el lema del EZLN,⁶ es la consigna de la diversidad en un país en donde tampoco las mayorías tienen garantizados sus derechos, salvo los del ejercicio de la pobreza, la resignación, el prejuicio, y el atraso, derechos que sí concede la minoría dominante. De hecho y repensándolo, ‘No sin nosotros’ podría ser la consigna generalizada, en la nación

⁶ Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Un grupo armado de Chiapas que, desde que se rebeló contra el gobierno central de México el primero de enero de 1994, día que se firmó el Tratado de Libre Comercio entre EU, Canadá y México, se ha identificado igualmente con los derechos civiles de los indígenas oprimidos históricamente y los derechos de todos los mexicanos a oponerse a la “colonización” económica del mercado neoliberal.

que, en lo relativo a la equidad, siempre se ha caracterizado por incluir a casi todos en la exclusión” (“No sin nosotros” 50).

“Al tradicionalismo lo destruyen el apretujamiento, el trueque de la familia tribal por la familia nuclear, el anhelo de individualización extrema que acompaña a la anomia, los grados del desarrollo cultural, la carencia de valores democráticos que obliga a las personas a (en algo) democratizar su vida” (Entrada 20).

“Es abrumadora la masa que representa a las masas que la universidad de masas ya contiene... La aglomeración es, si algo, la victoria del espíritu sobre la materia, de la metafísica sobre el espacio físico, de la voluntad de permanecer en un sitio sobre la posibilidad elemental de hacerlo” (Entrada 277).

“El desarrollo industrial y la ampliación de las clases medias equivalen a una ‘democratización’ tecnológica que modifica las concepciones de obreros y campesinos [migrados a la ciudad] y desecha las conclusiones nacionalistas:... habitamos una ciudad pobre y marginal de Occidente, internacionalizada a la fuerza y de modo rudimentario” (Cultura urbana 50).

“Un sector cultural se alarma ante la ‘pérdida de la identidad’, pero entre las culturas dominadas el sentimiento apocalíptico no cunde. Así se asimilan de un modo u otro las tendencias y consignas de la industria cultural. De manera inesperada para muchos, quienes se someten con docilidad aparente a su ‘desnacionalización’ pueden también refuncionalizar el proceso invirtiendo el signo original de dominio” (Cultura urbana 32).

“El individualismo es la fe pública del capitalismo y, en la sociedad de masas, el esfuerzo de cada uno se apoya en las decenas o centenas de miles que hablan o intuyen el lenguaje de la superación” (Rituales 222).

“No nos demoremos hablando de ‘mentes colonizadas’ y de ‘ilusiones perdidas’ y de ‘penetración cultural’. Recriminar a grandes sectores por lo inalcanzable de sus metas es hundir en el pantano del moralismo el fenómeno de la ‘reubicación aní-

mica' consistente en una premisa simple: hay que vivir como en otra parte, siempre en otro lugar..." (Rituales 229).

[Habla un chavo punk] *"Nos acusan de colonizados, cabrón, pero si el primer peinado punk lo trajo el emperador Cuauhtémoc, el del águila que se dio el madrazo. La vestimenta es nuestra, los cuerpos son de México... ¿De dónde saca que imitamos a los gringos? Sí, nos gustan los grupos de rock, y ellos iniciaron este desmadre, pero sabemos dónde vivimos"* ("Para un cuadro" 100).

"La resistencia a 'la americanización' resulta débil porque la seducción no es, en principio, ideológica sino tecnológica: ¿cómo decirle que no al confort?" ("Para un cuadro" 94)

"Hay que romper barreras históricas, de la psicología colectiva y de las estructuras de poder" (Entrada 13).

"Las videocassetteras y las antenas parabólicas, al eliminar las aduanas de censura, aumentan los espacios sobre los que no hay control posible... Una ruptura importante se produce en los años sesenta, cuando dos términos compiten: subdesarrollo y modernidad" ("Para un cuadro" 96).

"Isela Vega, dueña de la escena, responsable de una transgresión enconada de las antiguas normas, no la precursora ni la iniciadora pero sí la consumadora industrial del Gusto por la Chingadera. Ella, porque así se le ha antojado, se ha vuelto ostentosa beneficiaria de la larga lucha por la modernización" (Amor 320).

"La Onda es el primer movimiento del México contemporáneo que se rebúsa desde posiciones no políticas a las concepciones institucionales y nos revela con elocuencia la extensión de una hegemonía cultural... Al renunciar al nacionalismo [los jipitecas] se proponen, sin mayores afanes teóricos, la construcción de opciones" (Amor 235).

"Al combatir la fatalidad... la Onda se desprende de la nunca adquirida formación cartesiana para hallar en la irracionalidad la sistematización del universo" (Amor 235-36).

“Pese a todo, algunos de los rituales del caos pueden ser también una fuerza liberadora” (Rituales 16).

“Mediante la simple inversión del procedimiento que dio origen a la cultura dominante, la Onda se va configurando: a la modernidad se ingresa repitiendo las creencias y gestos en boga en las metrópolis. La Onda aparece como hambre de ‘contemporaneidad’, una vez establecida como modelo de lo ‘contemporáneo’ la cultura juvenil de Norteamérica” (Amor 236).

“Necrología de la tradición: catálogo de instituciones mexicanas recientemente fenecidas: ... El caballero mexicano que respetaba a Dios, a su patria y a su dama. Sin comentarios... Parlor games. Inclúyase entre ellos el prestigio internacional de la democracia mexicana... La Revolución Mexicana... La defensa de todas las tradiciones anteriores y de la idea misma de la tradición. (Sin comentarios)” (Días 254-57).

“Él relee un volante: ... ‘AL PUEBLO: ... GRAN MARCHA DEL SILENCIO ... Ha llegado el día en que nuestro silencio será más elocuente que las palabras que ayer acallaron las bayonetas.’ ... Con la modernidad de sus acciones espontáneas... el silencio era desdén ante el atropello, el saqueo semántico: desdén ante el cinismo que culminaba en el mandato: POR ORDEN DE LA REVOLUCIÓN, QUE NINGÚN MEXICANO SE MUEVA DE SU LUGAR” (Días 264-72).

“El caos al que aluden estas crónicas (en su acepción tradicional, precientífica) se vincula, básicamente, a una de las caracterizaciones más constantes de la vida mexicana, la que señala su ‘feroz desorden’. Si esto alguna vez fue cierto ya ha dejado de serlo” (Rituales 15).

“Los de la Onda serán la minoría significativa. Para ellos, la creación de la utopía redimirá y resumirá el conjunto de su experiencia” (Amor 235).

“Desde dentro... en el momento justo cristalizan experiencias y necesidades de años, y un sector excluido decide no delegar ya pasivamente su representación, y condensa de golpe exigencias y manera de ser” (Entrada 12).

“Los movimientos ordenan el caos de los vocablos” (*Escenas* 87).

“En el caos se inicia el perfeccionamiento del orden” (*Rituales* 15).

OBRAS CITADAS

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London y New York: Routledge, 1989.
- Campa, Román de la. “On Latin Americanism and the Postcolonial Turn”. *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée* 22 (1995): 745-71.
- Chandra, Ipshita. “Feminist Theory in Perspective”. Schwarz y Ray 486-507.
- Coyle, Beverly. *A Thought to Be Rehearsed: Aphorism in Wallace Stevens’s Poetry*. Ann Arbor, MI.: UMI Research Press, 1983.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: cultura y crónica en el México contemporáneo*. Trad. Isabel Vericat. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano*. Munich: Martin Meidenbauer, 2010.
- Eltit, Diamela, y Carlos Monsiváis. “Un diálogo (¿o dos monólogos?) sobre la censura”. *Debate Feminista* 5.9 (1994): 25-50.
- Gates, Henry Louis, Jr. “The ‘Blackness of Blackness’: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey”. *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. 2ª ed. Eds. Robert Con Davis y Ronald Schleifer. New York y London: Longman, 1989. 629-58.
- Hutcheon, Linda. “‘Circling the Downspout of Empire’: Post-Colonialism and Postmodernism”. *Ariel* 20 (1989): 149-75.
- Juana Inés de la Cruz, Sor. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Comedias, sainetes y prosa*. Ed. Alberto G. Salceda. México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Vol. 4 de 4.
- Lanham, R. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2ª ed. Berkeley, Los Angeles y Oxford: University of California Press, 1991.

- Larsen, Neil. "Imperialism, Colonialism, Postcolonialism". Schwarz y Ray 23-52.
- León-Portilla, Miguel. *Toltecatoyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. 2ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- López Velarde, Ramón. "La suave Patria". *Literatura hispanoamericana: antología e introducción histórica*. Eds. Enrique Anderson Imbert y Eugenio Florit. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960. 556-58.
- McRobbie, Angela. *Postmodernism and Popular Culture*. London y New York: Routledge, 1994.
- Manrique, Jorge Alberto. "El proceso de las artes, 1910-1970". *Historia general de México*. Ed. Daniel Cosío Villegas. México: El Colegio de México, 1976. 291-97.
- Martínez-Conde, Ricardo. *Alusión al paisaje: aforismos*. Palma de Mallorca, España: Calima Ediciones, 2002.
- Matthews, William. "The Soul of Brevity". *Writers on Writing*. Eds. Robert Pack y Jay Parini. Hanover y London: Middlebury College Press, 1991. 148-50.
- Monsiváis, Carlos. *A través del espejo: el cine mexicano y su público*. México: Ediciones El Milagro, Instituto Mexicano de Cinematografía, 1994.
- . *A ustedes les consta: antología de la crónica en México*. 3ª reimp. México: Era, 1987.
- . *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Cultura urbana y creación intelectual: el caso mexicano*. Japón: The United Nations University, 1981.
- . "Cultura urbana y creación intelectual". *Texto Crítico* 5.14 (1979): 9-27.
- . "De algunos problemas del término 'Cultura Nacional' en México". *Revista Occidental* 2 (1985): 37-48.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Escenas de pudor y livinadad*. México: Grijalbo, 1988.
- . "No sin nosotros": *Los días del terremoto (1985-2005)*. México: Era; Chile: LOM Ediciones; País Vasco, España: Editorial Txalaparta; Uruguay: Ediciones Trilce, 2005.
- . *Nuevo catecismo para indios remisos*. Lecturas Mexicanas 61. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

- . “Para un cuadro de costumbres: de cultura y vida cotidiana en los ochentas”. *Cuadros Políticos* 57 (1989): 84-100.
- . “Penetración cultural y nacionalismo”. *Culturas populares y política cultural*. Ed. Guillermo Bonfil Batalla. México: Museo de Culturas Populares, 1982. 79-99.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- Orage, A.R. *Nietzsche in Outline and Aphorism*. Chicago: A.C. McClurg & Co., y Edinburgh: T.N. Foulis, 1910.
- Poniatowska, Elena. “Monsiváis: cronista de un país a la deriva”. *La Jornada Semanal* 305, 7 Jan. 2000: 2-6.
- Quayson, Ato. “Postcolonialism and Postmodernism”. Schwarz y Ray 87-111.
- Rajan, Rajeswari Sunder, y You-me Park. “Postcolonialism and Feminism”. Schwarz y Ray 53-71.
- Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Schwarz, Henry, y Sangeeta Ray, eds. *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA, y Oxford: Blackwell, 2000.
- Slemon, Stephen, y Helen Tiffin, eds. *Introduction. After Europe: Critical Theory and Post-Colonial Writing*. Sydney: Dangaroo Press, 1989. ix-xxiii.
- Smith, Barbara Herrnstein. *Poetic Closure: A Study of How Poems End*. Chicago y London: The University of Chicago Press, 1968.
- Stam, Robert, y Louise Spence. “Colonialism, Racism and Representation: An Introduction”. *Screen* 24.2 (1983): 2-20.
- Verene, Donald Phillip. “Lyric Philosophy”. *Philosophy and Literature* 18 (1994): 124-30.
- Wescott, Roger W. “From Proverb to Aphorism: The Evolution of a Verbal Art Form”. *Forum Linguisticum* 5 (1981): 213-25.

10. ARTICULACIONES AFORÍSTICAS: OSCAR WILDE Y CARLOS MONSIVÁIS

Las articulaciones a las que aludo en el título tienen un referente doble: primero, la articulación, o unión, dentro de este análisis de dos de los autores más citables del mundo occidental: un anecdotista que escribía en Inglaterra hacia finales del siglo XIX y un cronista protestante sentenciando en México desde mediados del siglo XX y hasta hoy, pero cuyo corazón está embalsamado en el cursi kitsch victoriano. Segundo, las *articulaciones* en sí, los aforismos a través de los cuales ambos pensadores-artistas dictarán conferencia en este estudio sobre lo que piensan del socialismo y/o una forma bondadosa de la democracia capitalista.

Lo que acabo de explicar puede desilusionar al no enunciar lo que el título de mi ensayo parece anunciar: un recorrido fácil y entretenido por algunas breves ocurrencias sobre esto y lo otro, un duelo de dicta. Pero soy crítica, aunque espero que Wilde no me tenga en mente a mí cuando dice que “el... público se siente siempre a sus anchas cuando escucha a un mediocre”.¹ Hace milenios, cuando Homero contaba sus gloriosos

¹ “*the [...] public always feels perfectly at its ease when a mediocrity is talking to it*” (Wilde, *Complete Works* 1009) Cito aforismos de Oscar Wilde tomados de varias fuentes: *The Complete Works of Oscar Wilde* (que citaremos en adelante: Wilde, *CW*), Os-

relatos épicos de romance y guerra, dice uno de los alter egos de Wilde en “*The Critic as Artist*”: “No hubo congresos de arte tontos que traían el provincialismo a las provincias y enseñaban a los mediocres a hablar”.²

Oscar Wilde nunca fue conocido por su bondad, salvo quizá con las flores y con muchachos y, más adelante y después de dos años en la cárcel, con sus compañeros prisioneros.³ Monsiváis tampoco era muy amable, o así lo atestiguan muchos, salvo con los gatos que tal vez se llamen Miss Oginia, sus seres más queridos y, mayormente en la página impresa, con virtualmente cualquier individuo tratado injustamente bajo las leyes de la humanidad, la razón, la justicia y la decencia. Él es también casi siempre más complejo que el aforista que firme y fielmente reclama como su mentor: “Oscar Wilde es mi héroe aforístico” (entrevista personal 2008).⁴ Monsiváis, sin perdón, nos juntaba a todos con las masas populares y los preceptos que sobre aquel tema producía sin cesar durante los últimos cincuenta años:

car Wilde 's Wit & Wisdom: A Book of Quotations (que citaremos en adelante Wilde, *OW Wit*) y *The Wit & Wisdom of Oscar Wilde: A Treasury of Quotations, Anecdotes, and Observations* (que citaremos en adelante Keyes). La ocurrencia que acabo de citar es de su ensayo importante sobre “*The Critic as Artist*” (Wilde, *CW* 1009-1059). Las traducciones al español son mías o tomadas de la antología de Efraín Sánchez, quien seleccionó y tradujo algunos aforismos del irlandés (que citaremos en adelante Sánchez).

² “*There were no silly art congresses bringing provincialism to the provinces and teaching the mediocrity how to mouth*” (Wilde, *CW* 1015).

³ Véase “*The Ballad of Reading Gaol*” (Wilde, *CW* 843-860), un poema largo que refleja las emociones de un hombre profundamente cambiado, espiritual y físicamente, por los dos años que pasó haciendo trabajo forzado mientras estaba aprisionado por lo que la sociedad inglesa del momento veía como su criminalidad sexual. Existen muchas versiones del tribunal sobre los actos sexuales considerados perversos de Wilde. Véase, a este respecto, McDiarmid; Small, especialmente 1-9, y Stokes, sobre todo 39-64.

⁴ Véase acerca de los aforismos de Carlos Monsiváis el libro de Egan. Entrevisté al autor en su casa en la Ciudad de México. El tema fue el aforismo y la mentalidad aforística, sus aforismos en particular y, por supuesto, Oscar Wilde, entre otros epigramistas que el mexicano admiraba.

Se escucha de modo incesante entre los dirigentes reales o presuntos en las comunidades: “¡Ah, qué difícil organizar a la Raza!” (Quizás pronto, por la influencia de académicos, se diga: “¡Ah, qué infrecuente concretar la comunidad imaginaria!”)⁵ (Monsiváis, “De los otros aportes” 19)

Es decir, si los individuos con doctorado tan sólo se hicieran a un lado, los críticos como Monsiváis que prescinden de notas a pie podrían proceder sin mayores obstáculos con la responsabilidad de organizar una sociedad civil, a la cual, ¡lástima!, desde la perspectiva de Monsiváis en su *hábitat*, aunque altamente social, todavía le falta bastante para ser civil.

Me propongo en este espacio profundizar en el análisis de ciertos aforismos aplicados a un tema de interés mutuo a Wilde y su admirador mexicano. Sin embargo, conviene constar brevemente lo que son, genéricamente, los epigramas y/o aforismos. Organizar aforismos para iluminar un tópico dado no es fácil, ya que el aforismo (adagio, sentencia, epigrama, agudeza, ocurrencia, máxima, axioma) en sí reúne tres idiomas para que enuncien al mismo tiempo: la filosofía, la poesía y la personalidad artística.⁶ Además, “el aforismo es el último eslabón en una larga cadena de pensamientos”⁷ que posiblemente encadene tantas ideas —diversas pero entrelazadas— que no se pueda decidir con facilidad en qué categoría temática colocarlo.

Tampoco es fácil categorizar al aforista. A Monsiváis se le conoce como el intelectual siempre (hasta su muerte en 2010) más sólidamente informado y quizá severamente honesto de México; al mismo tiempo se permite que se le retrate abrazan-

⁵ Salvo en casos excepcionales que anoto, todos los aforismos de Monsiváis que cito en este estudio son los que he apartado al leer virtualmente todo lo que él publicó.

⁶ Véase Bundgaard; Dennis, Geary.

⁷ “*an aphorism is the last link in a long chain of thought*” (Ebner-Eschenbach 19).

do a uno u otro de sus muchos gatos nombrados epigramáticamente Miss Oginia o Eva Sión. De Wilde no se percibe una imagen tan íntima, y no solamente porque en un momento le dijo a su hijito que no le llamara papá, ya que “suena tan respetable”.⁸ Lo que se tiene en mente, principalmente, es su persona pública: la notoriedad de sus amoríos con señoritos, su presencia incansable en el circuito aristocrático del salón, las cenas elegantes y el teatro, y el tribunal por lo que en aquel entonces se consideraba un comportamiento homosexual criminal; el tribunal mandó a Wilde a cumplir dos años de trabajo forzado en prisión. De hecho, el que Oscar Wilde se negara a vestirse del modo de todo-un-hombre en el Londres victoriano, su mal oculta preferencia por la compañía de muchachos adolescentes y sus opiniones alegremente iconoclastas sobre el autoritarismo, el castigo, la mojigatería, el matrimonio, el pecado, la moralidad y otros temas por el estilo hicieron de él el héroe de los poetas del grupo *Contemporáneos* en México durante los años 1920 y los años 1930.

Les caía particularmente bien a los que por su parte también violaban el código nacional del machismo por escribir poesía (a veces más, a veces menos) abiertamente *gay*, negarse a obedecer a las virulentas normas sociales de la masculinidad (Ortega 41) y, sobre todo en el caso de Salvador Novo, enseñar el camino hacia una mentalidad moderna por vía de —tal como lo ve Monsiváis—, entre otros actos, depilarse las cejas, maquillarse y llevar el cabello largo, “revuelto y ondulado” (Monsiváis, *Salvador Novo* 82). Como Wilde en su momento, Salvador Novo en el suyo:

sin proponérselo,... acelera entre 1920 y 1940 una nueva mirada social. *Posar como sodomita...* posar como *lo que se es* resulta imposible al no concedérsele al gay la plena humanidad. Así

⁸ “*it sounds so respectable*” (Keyes 29).

son los afeminados, pero si alguien desborda el límite de su estilo, así ya no son. (81)

El “culto a la apariencia límite” (81) en el Londres de Wilde provocaba hasta la criminalización y la prisión; en el momento de Novo, escandalizaba y provocaba.

El dandi Wilde, además de creer que “uno debe ser una obra de arte, o llevar puesta una obra de arte” (Sánchez 213), reconocía que “en todo campo de la vida, la Forma da comienzo a todo [...]. la Forma que crea no solamente el temperamento crítico, sino también el instinto estético”.⁹

Apenas una generación después de muerto Wilde, sus seguidores en México estudian los aforismos del irlandés y los más audaces de ellos adoptan una ‘pose’ pública similarmente ultrajante, gesto que Monsiváis denomina “la invención de esculturas vivas no imaginadas por la sociedad, la autopromoción de la elegancia que aturde a sastres y codificadores del lenguaje no verbal” (*Salvador Novo* 82). Salvador Novo, en particular, demuestra que “un dandy de alta sociedad... acata y perfecciona las reglas de juego del ideal burgués: el estilo es siempre superior al contenido” (82). Wilde y Novo, gemelos. Pero Monsiváis, no; él no participa en el lenguaje de la forma provocadora. Aunque el dominio público reconoce que comparte la preferencia sexual de sus dos héroes aforísticos, como “un conformista convicto y confeso” (Monsiváis, *Días de guardar* 104), no hace alarde del hecho por su manera de vestirse, hablar o escribir.¹⁰

⁹ “in every sphere of life Form is the beginning of things... Form that creates not merely the critical temperament, but also the aesthetic instinct” (Wilde, *CW* 1052).

¹⁰ Una porción notable de su obra se dedica a describir, analizar y defender la cultura *gay* y los derechos civiles y humanos de homosexuales de ambos géneros, pero esta subsección de su producción, o de su temática, se inserta sin comentario especial en el cuerpo general de su *œuvre*. En él interpreta y aboga por los derechos de toda minoría en la sociedad mexicana: relegada, oprimida o peligrada por su religión, orientación sexual, estatus económico, clase social, etnicidad o edad.

Lo que tanto Wilde como Monsiváis sí ostentan, en el momento que conversan o colocan su prosa florida sobre el papel, es su capacidad extraordinaria de cautivar —hasta pasmar— con la complejidad dúctil de su discurso. Como reconoció el propio Wilde, a lo mejor desde que comenzó a reflexionar en la cuna: “Desperté la imaginación de mi siglo hasta que envolvió mi persona en mito y leyenda: sumé todos los sistemas en una frase, y toda la existencia en un epigrama”.¹¹ Las ocurrencias de Wilde fueron y siguen siendo “tentaciones para el pensamiento, pues incitan a ver las cosas desde ángulos y de modos inesperados. ‘Nada hubo de cuanto yo dijera o hiciera... que no pusiera a la gente a pensar’” (Sánchez 15). En una de las comedias de Wilde dice un personaje: “Apuñalaría a su mejor amigo para poder inscribir un epigrama en su tumba”.¹² Ya que sus personajes son portadores de la retahíla inacabable de sus ocurrencias,¹³ “nadie más ajeno que Wilde a presumir de sabio o establecer doctrina, o siquiera a dar consejos. ... Wilde estableció la burla como método” (Sánchez 26).

No dudamos que Wilde hable sinceramente cuando confiesa sin remordimiento que roba aforismos de otros —“Claro que hago plagio. Es el privilegio del hombre sensible”¹⁴— o que siempre elegirá la brillantez de la forma sobre la sustancia: “Por una frase, tiro la probabilidad por la ventana, y abandono la verdad por la posibilidad de un epigrama”.¹⁵ No obstante, y

¹¹ *“I awoke the imagination of my century so that it created myth and legend around me: I summed up all systems in a phrase, and all existence in an epigram”* (Keyes 16).

¹² *“He would stab his best friend for the sake of writing an epigram on his tombstone”* (Wilde, *OW Wit* 21). “Apuñalaría a su mejor amigo para poder inscribir un epigrama en su tumba.”

¹³ Véase Keyes 11.

¹⁴ *“Of course I plagiarize. It is the privilege of the appreciative man”* (Keyes 107).

¹⁵ *“I throw probability out of the window for the sake of a phrase, and the chance of an epigram makes me desert truth”* (Keyes 7).

aunque juzgo que el cuerpo aforístico de Wilde en su conjunto es más liviano que el de Monsiváis,¹⁶ coincido con Sánchez: “después de todo, el pensamiento y las obras de Wilde son profundamente éticos, y... su gran pecado consistió en desmascarar la hipocresía social” (Sánchez 26).

Respecto a Monsiváis, no pocos han comentado, y no sin alguna malicia, que a menudo parecía estar presumiendo cuando se agarraba a cualquier pretexto para recitar ráfagas de poesía que habitaban su memoria extraordinaria: candidato, sin duda, para *Ripley's Believe It or Not*. Yo, por mi parte, no me convenzo de que Monsiváis alardeara tanto como que, al igual que Wilde, no se hallara capaz de controlar el impulso precoz que nació en él y que siempre después había cultivado asiduamente. En la autobiografía que escribió a los 28 años, una de las pocas veces que se le había persuadido a hablar de sí mismo, Monsiváis dice que de niño era “precoz, protestante y presuntuoso” (Monsiváis, *Carlos* 11), un *outsider* discriminado en el México católico, a lo mejor sintiéndose algo como se sentía el irlandés Wilde en la Inglaterra imperialista. El joven Monsiváis no tomaba, era tímido, cohibido por “el pecado [que] fue el tema central de mi niñez y... ha seguido rigiéndolle hasta ahora” (15). Tampoco fue atleta (15). Monsiváis era siempre lector —aprendiz—, observador de lo que pasaba a su alrededor, analítico y crítico: “Mi infancia es la síntesis y la acumulación de libros” (Monsiváis 18). Esos rasgos de su índole

¹⁶ Entre otras explicaciones de las diferencias entre el tono y sustancia filosófica de los aforismos de Wilde y Monsiváis, respectivamente, será el que la mayoría de los epigramas de Wilde recogidos en antologías están tomados de sus muchas comedias, aunque por supuesto, muchos también vienen de sus ensayos sobre el arte, la crítica y el socialismo. Pero cantidad de los enunciados aforísticos representan, en su origen, el punto de vista de diversas personalidades ficticias —ya masculinas, ya femeninas— situadas en muchos contextos dramáticos. De ahí que se note su carácter contradictorio y al parecer frívolo. En cambio, los aforismos de Monsiváis son unívocos: representan el punto de vista —eso sí, a veces más o menos satírico, sarcástico o paródico— de una sola conciencia, siempre cronística: narrador y autor unidos.

personal aseguraban que no iba nunca a formar parte de la mayoría y que “me redujeron a condición de simple testigo” (Monsiváis 41). Dudo que ningún estudiante serio de este pensador mexicano considere que su postura *vis à vis* de su sociedad y el mundo sea de cualquier modo ‘simple’ o sencillamente la de testigo. La complejidad de su lenguaje por sí sola declara que su involucramiento —intelectual, profesional y moralmente— era profundo, permanente y de importancia penetrante.

El irlandés y el mexicano vivían acicalados por la sensación de que había tanto que ver, leer, escribir y cumplir en los mundos artístico y social que hacía falta clonarse. “La puntualidad es la ladrona del tiempo” (Sánchez 31), dice Wilde, al confesar alegremente: “Yo mismo no soy puntual, pero me gusta que los demás lo sean”.¹⁷ A la cronista Elena Poniatowska le gusta también la puntualidad; amiga desde siempre de Monsiváis, en un momento recuenta anécdotas acerca de ocasiones cuando él había dejado a ella y a otros plantados (podría haberme mencionado a mí entre la muchedumbre). Poniatowska concluye que podría congelarse el infierno —o algo similarmente improbable— antes de que Carlos Monsiváis cumpliera con ninguna promesa suya: “es intolerable, impuntual, displicente, maledicente [*sic*], que se lo lleve el diablo entre maullidos” (Poniatowska 2a). Y después, claro, suaviza su arrebato al agregar lo que tiene que conceder cualquiera que negociaba con el genio hiperproductivo:

Carlos Monsiváis... [L]o amamos y lo odiamos en una misma respiración. Quisiéramos pulverizarlo y exaltarlo, cobijarlo y exponerlo, asumirlo o sacarlo de nuestra vida antes de que él nos saque para siempre de la suya. (2a)

¹⁷ “*I am not punctual myself, but I do like punctuality in others*” (Wilde, *OW Wit* 58).

A todo lo que Monsiváis piense, como Wilde: “Siempre es bonito ser anticipado, y no llegar”.¹⁸

Por superficiales que parezcan las semejanzas entre Oscar Wilde y Carlos Monsiváis —y lo son—, las diferencias entre ellos también resultan más circunstanciales que estructurales. Sobre el tema que menciono al comienzo de este estudio, cada uno de ellos aboga por un sistema sociopolítico que reforme el estatus coetáneo que aborrece: Wilde en la Inglaterra autoritaria y colonizadora de fines del siglo XIX y Monsiváis en el México autoritario y neocolonizado/colonizador. Wilde apoya el socialismo de un vago modo utópico; Monsiváis insiste en la democracia con una definición concreta y consistente a lo largo de cinco décadas utópico-pesimistas.

Cuesta resumir sucintamente el sistema del socialismo que prefiere Wilde tal como lo expone en “El alma del hombre bajo el socialismo”¹⁹ y como lo alude en “*The Critic as Artist*” (Wilde, *CW* 1009-1059). Su definición del socialismo y el comunismo, “o lo que se quiera llamarlo”, no es complicada: “nos eliminaría esa sórdida necesidad de vivir por otros”,²⁰ obligando a la mayoría de los ciudadanos ingleses a dejar que el altruismo insano y exagerado les destruyera la vida: se encuentran rodeados de “una pobreza horrorosa, una fealdad horrorosa, un hambre horrorosa”²¹ y, desde luego, conmovidos con las mejores pero mal pensadas intenciones, ofrecen limosna. Eso, sin embargo, sólo prolonga el mal social. Wilde insiste en que la meta correcta es intentar reconstruir la sociedad de tal forma que se imposibilite la pobreza y que, por consecuencia, la caridad, la cual “degrada y desmoraliza... [y] crea una multitud de

¹⁸ “*It is always nice to be expected, and not to arrive*” (Keyes 1996: 96).

¹⁹ “*The Soul of Man Under Socialism*” (Wilde, *CW* 1074-1104).

²⁰ “*It would relieve us from that sordid necessity of living for others*” (Wilde, *CW* 1079).

²¹ “*Hideous poverty, ... hideous ugliness, ... hideous starvation*” (Wilde, *CW* 1079).

pecados” (Sánchez 154), en realidad no siga los pasos de la compasión:

A menudo se nos dice que los pobres agradecen la caridad... [L]a mayoría de los pobres nunca siente... gratitud. Son desagradados, descontentos, desobedientes y rebeldes. Tienen toda la razón en serlo. Perciben la caridad como una forma ridícula e inadecuada de compensación parcial, o como un subsidio sentimental, casi siempre acompañado de algún impertinente intento por parte del sentimental de dominar con tiranía sus vidas privadas. (Sánchez 150s)

Al concepto de la caridad y la tacañería viene ligado otro elemento del socialismo wildeano: la desobediencia: “la virtud original del hombre. Es a través de la desobediencia que se ha hecho el progreso”.²² Wilde se ve poco caritativo hacia los pobres virtuosos que aceptan su destino sin quejarse.²³ Si Wilde estuviera en el México de Monsiváis, el conductor de su taxi, ante noticias eternas de la pobreza en su sociedad, diría: “Ni modo”; uno imagina que Wilde haría chocar el vehículo contra un Starbuck’s para inspirar en el conductor las agallas para demandar otra realidad. “Lo más trágico de la Revolución Francesa no es que mataran a Marie Antoinette por ser reina, sino que el campesino muerto de hambre de la Vendée saliera voluntariamente a morir por la causa repelente del feudalismo”.²⁴ Respecto a esta crítica, Monsiváis observa que:

La primera gran tradición de la Revolución Mexicana es la visión del carácter de la pobreza, idealista y generoso. Esta po-

²² “*man’s original virtue. It is through disobedience that progress has been made*” (Wilde, CW 1081).

²³ Véase Wilde, CW 1081.

²⁴ “*The most tragic fact in the whole of the French Revolution is not that Marie Antoinette was killed for being a queen, but that the starved peasant of the Vendée voluntarily went out to die for the hideous cause of feudalism*” (Wilde, CW 1082).

breza resulta estética a su modo, reorganiza las costumbres, impone sin estruendo otra idea de la nación al migrar masivamente, interioriza algunos significados de la Historia, y le da al campesino la calidad de símbolo y estética de la nacionalidad. (Monsiváis, *Imágenes* 297)

En otras palabras, y al igual que la visión de Wilde, la Revolución Mexicana comienza con campesinos pobres y termina con campesinos pobres, salvo que algunos de ellos se han mudado a otro lugar para seguir siendo pobres. Es así que el campesino miserable llega a ser el símbolo 'hecho en México' de la identidad nacional, y el primero que acepta este 'nuevo' estado posrevolucionario, al parecer para siempre, serán los pobres. Si de vez en cuando un campesino protesta, el gobierno asegura que él y su familia morirán con los huaraches puestos. En el campo Monsiváis observa: "noticia es que un campesino mate a una bala y no a la inversa" (Monsiváis, "Prólogo" *A ustedes* 69).

A fin de acabar con la pobreza y su compañera, la caridad bestial, Wilde propone un sistema socialista entre cuyos elementos principales figura eliminar la propiedad privada, ya que ésta sofoca la evolución espiritual:²⁵ "Lo que un hombre posee de verdad es lo que está en él. Lo que existe fuera de él no debería importar".²⁶ Wilde sí reconoce que "si hay alguien en la comunidad que piense más en el dinero que los ricos, son los pobres" (Sánchez 149), y que "recomendar el ahorro a los pobres es grotesco e insultante. Es como aconsejar a un hombre que no tiene qué comer, que coma menos" (149) y que "la verdadera tragedia del pobre es que no puede permitirse más lujos que el sacrificio" (149). No obstante, insiste en que

²⁵ Véase Wilde, *CW* 1079s., 1083.

²⁶ "What a man really has, is what is in him. What is outside of him should be a matter of no importance" (Wilde, *CW* 1084).

el socialismo podrá sustituir cooperación por competición para asegurar el bienestar material de cada miembro de la comunidad (Wilde, *CW* 1080). Sin embargo, no elabora este concepto.

Lo que sí agrega es que la gente, una vez poseída de nuevo por un sentimiento individualista, se gobernará y que la única responsabilidad del gobierno será suministrarle al pueblo lo que necesite para sustentar la vida. Dentro de los parámetros nuevos de su obligación, ‘el gobierno’ creará sin ayuda, como por magia, la comida y todo lo demás que le falte a la sociedad. Wilde se ha convencido que “[a]l hombre se le hizo para un destino mejor que disturbar el barro. Todo trabajo de esa calaña debe relegarse a una máquina”.²⁷

Naturalmente, al seguir este nuevo modo de vida, todo el mundo va a sentirse bien comunitario y al mismo tiempo extremadamente individualista, libre para desarrollar “la verdadera personalidad de un hombre”,²⁸ la cual “cuando la veamos, será tan maravillosa como la personalidad de un niño”.²⁹ Y de acuerdo con esto, deben llegar a su fin los castigos: “Queda infinitamente más brutalizada una comunidad por emplear el castigo habitualmente de lo que está por la ocurrencia ocasional del crimen... Cuanto más se impone el castigo, más crimen se produce”.³⁰

Si esta visión wildeana de una Inglaterra socialista se parece al sueño imposible, también revela una convergencia considerable con Darwin, “el gran hombre de la ciencia”,³¹ a cuyas

²⁷ “*Man is made for something better than disturbing dirt. All work of that kind should be done by a machine*” (Wilde, *CW* 1089).

²⁸ “*The true personality of a man*” (Wilde, *CW* 1084).

²⁹ “*When we see it...will be as wonderful as the personality of a child*” (Wilde, *CW* 1084).

³⁰ “*A community is infinitely more brutalized by the habitual employment of punishment than it is by the occasional occurrence of crime.... [T]he more punishment is inflicted the more crime is produced*” (Keyes 59).

³¹ “*The great man of science*” (Wilde, *CW* 1078).

teorías de la evolución les llamaba memorablemente *survival of the fittest* el filósofo victoriano Herbert Spencer; las ideas de Wilde coinciden notablemente con la predilecta teoría social tanto de la Inglaterra victoriana como del México porfiriano: el positivismo. En la tercera y última etapa de la evolución positivista social de Auguste Comte, los derechos individuales reinan supremos porque la humanidad se habrá capacitado para gobernarse a sí misma. Sin exponer su teoría socialista al riesgo de verse como una forma poética del capitalismo, en un momento Wilde afirma con idealismo grandilocuente que:

Un mapa del mundo que no contenga la isla de Utopía no vale la pena mirarlo siquiera, pues deja por fuera el único país en que la humanidad siempre desembarca. Y una vez ha desembarcado allí, la humanidad otea el horizonte, y viendo una tierra mejor se hace a la vela de nuevo. El progreso es la realización de las Utopías.³² (Sánchez 209)

Teme Wilde que “la crisis venidera, la revolución que se nos acerca, como la llaman mis amigos los Fabianistas”³³ no se pueda aplazar por caridad, sino por efectuar un cambio más fundamental en el sistema político: “Inglaterra nunca será civilizada hasta que haya agregado la Utopía a su reino”.³⁴

Al cotejar aforismos monsvaisianos con los wildeanos en la arena sociopolítica se tiene que considerar la desventaja que sufría Wilde, habiendo muerto muchas décadas antes de que su

³² “*A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realization of Utopias*” (Keyes 78).

³³ “[the] coming crisis, the coming revolution, as my friends the Fabianists call it” (Wilde, *CW* 1043).

³⁴ “*England will never be civilised till she has added Utopia to her dominions*” (Wilde, *CW* 1043).

‘socialismo, comunismo’ se hubiera puesto en marcha dictatorial y militarizada, con el consecuente resultado de que:

[a los estalinistas] los vencieron la indiferencia de las masas a las que intentaron salvar, las luchas internas, el sectarismo helado e inmisericorde, las contradicciones de la política soviética y, ya irrecuperablemente, las revelaciones de los procesos de Moscú. (Monsiváis, *Amor* 129)

Wilde se habría quedado bien satisfecho con el destino del socialismo autoritario, de haber podido desafiar su propia muerte anunciada: “Se me hace que no voy a estar vivo para ver el nuevo siglo”.³⁵ De hecho, sí estaba vivo cuando comenzó el siglo xx, pero, esencialmente derrotado espiritual y físicamente tras sus años de prisión, emborrachándose y epigramando en París, murió de meningitis cerebral en un desvencijado cuarto de hotel en noviembre de 1900, acompañado de un antiguo amante para anotar sus últimas palabras: “Estoy en duelo a muerte con ese papel de colgadura; uno de los dos tiene que irse” (Sánchez 29), y se fue él. Pero tal vez se había enterado que la Sociedad Fabiana, que hacía tiempo mencionó, había establecido el fundamento del Partido Laborista liberal de Inglaterra aquel último año de su vida (*Benet’s* 1987: 320). Creo que le hubiera gustado oír decir a su camarada aforista en México en 1975:

La ceguera ante los crímenes del stalinismo resultó, de algún modo, perfecta. Fue el precio por la coherencia personal, se era o no se era, se contribuía o no al socialismo, la duda como método equivalía a la pérdida de amigos, al reconocimiento de que tenacidades y esperanzas habían sido inútiles, más les va-

³⁵ “*Somehow I don ’t think I shall live to see the new century*” (Wilde, *OW Wit* 53).

liera convertirse en unos miserables millonarios. (Monsiváis, *Amor* 130)

Y habría estado de acuerdo que el capitalismo descontrolado “es el ámbito del caos rigurosamente aprovechado, de la santificación de ineptitudes que garantiza el éxito de la campaña ideológica y cultural donde, fatalistamente, el Mexicano es siempre una criatura del descuido” (Monsiváis, *Amor* 140).

Sobre este punto, la diferencia entre Wilde y Monsiváis es principalmente semántica. Habiendo observado funcionar desde hacía mucho tiempo tanto el socialismo como el capitalismo, global y domésticamente, Monsiváis es capaz de juzgar si las nociones marxistas del socialismo no cumplen con sus promesas, mayormente debido a la naturaleza humana, y que el capitalismo, si funciona bien y está bien regularizado, sí cumple, mayormente debido a la naturaleza humana (Monsiváis, “Duración” 42, y “De los otros aportes”). Según Monsiváis, lo que hace posible el crecimiento económico es

el individualismo [que] es la fe pública del capitalismo y, en la sociedad de masas, el esfuerzo de cada uno que se apoya en las decenas o centenas de miles que hablan o intuyen el lenguaje de la superación. (Monsiváis, *Rituales* 222)

En el contexto de tal escenario, con una superestructura democratizada operante —es decir, con la libertad de realizarse la ‘personalidad’ y potencial de uno mismo, como lo quisiera Wilde—, la oportunidad de buscar la igualdad económica va de la mano con la autonomía política, la mentalidad individualista y aquello esquivo, anhelado y soñado que se llama la democracia (Monsiváis, *Protestantismo* 42).

Para alcanzar ese dominio, Monsiváis también aboga por el pensamiento utópico. Pero su noción de la utopía no consta de una isla siempre retrocediéndose en un mapa imaginario.

Es, en cambio, dosis pequeñas pero tangibles del cambio que él observa en ciudadanos individuales, en grupos que voluntariamente se organizan, en las reacciones espontáneas del público al noticiero, en las mini-revoluciones provocadas por cada estallido de inconformidad contracultural o rechazo de las modalidades del *mainstream* (Monsiváis, “Milenarismos” 174). Es más, igual que siempre en su carrera, desde la antología precozmente madura de la poesía mexicana que publicó en 1966 hasta hoy, Monsiváis localiza el secreto de la liberación colectiva en la libertad individual del pensamiento, lo cual significa: del lenguaje:

Lo utópico no radica en las intenciones, por loables que sean, sino en la articulación del lenguaje. La pregunta del método utópico es sencilla: ¿qué posibilidades escapan hoy a la realidad? Cada utopía es una hipótesis sobre el comportamiento humano, que se esfuerza por ser objetiva, y por no alejarse de la realidad. (174)

La utopía no es emigrar para ‘construir una nueva sociedad’ a ras de tierra. Es permanecer justo en medio de los problemas, sin pretender “cambiar por entero al ser humano, sino de abrirle espacios al humanismo y la búsqueda de justicia social” (175). Eso implica escoger una lucha personal y embestirle con tenacidad y espíritu apacible, ya sea defender los derechos animales, promover el reparto de condones gratuitos para combatir el SIDA o unirse a una organización ecológica para derrochar cariño sobre los árboles. Ésta es la democracia de Carlos Monsiváis, su utopía sociable, una sociedad civil organizada por medio de —una por una— las decisiones, victorias y sacrificios de ciudadanos y grupos: “Lo real es racional y lo racional es real” (176). Para que esta sentencia sea axioma y se realice la utopía se requiere de una creencia solidísima en la generosidad inherente y la capacidad crítica del individuo que

obra altruistamente por el bien de todos, por lo que Monsiváis denomina, al defender tristemente su optimismo, “el proyecto civilizatorio” (176).

Todo esto exige ahora una respuesta algo tardía a uno de los postulados socialistas de Wilde: que en una sociedad ideal de individuos plenamente realizados no habrá necesidad del castigo (Wilde, *CW*). Mientras Wilde basa su utopía socialista explícitamente en el mensaje de Cristo (Wilde, *CW* 1103), pese a su afirmación de que “el pasado no importa”,³⁶ Monsiváis se adhiere al estricto dogma democrático y las lecciones de una historia omnipresente cuando crónica la inmediatez de la vivencia mexicana. Su utopía es una religión secular, y entre sus principios “el papel del pecado le corresponde ahora a la impunidad” (Monsiváis, “Milenarismos” 186), lo cual significa que sus feligreses no temen juzgar por miedo a ser juzgados. Si cometes un crimen —violiar la constitución, torturar o matar a disidentes, asesinar a mujeres y enterrarlas en el desierto, decapitar a víctimas del secuestro por narcodólares— forzosamente tienes que pagar con el castigo que una sociedad civilizada determine que sea justo.

Al contrario de Wilde, cuya visión poco realista de la humanidad magnifica las posibilidades pacificadoras del socialismo, Monsiváis fija su mirada impía sobre una sociedad no sólo violenta, sino con un sistema de justicia inerme, y declara que “el mayor problema de los defensores de los derechos humanos es la tradición todavía victoriosa de la impunidad” (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 36). “Es muy arduo documentar las acusaciones en una sociedad hecha para el florecimiento de la impunidad” (Monsiváis, *Estado laico* 182), declara. Y cita un ejemplo concreto: “Una sociedad inmovilizada ante la matanza, que no reconoce como tuyas a las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, es también en definitiva la gran víctima propi-

³⁶ “*The past is of no importance*” (Wilde *OW* *Wit* 5).

ciatoria” (“No estamos en contra” 333). Piénsenlo. No sólo son víctimas esas mujeres, sino todos en la sociedad que permitan que sus asesinos sigan en libertad sin castigo. Esta realidad debe enfurecer, especialmente si campea, porque en vez de tener confianza en las fuerzas públicas de la seguridad uno les tiene miedo: “Para un vasto sector policíaco en México el detenido es el bulto golpeable y torturable que al dejarse atrapar renunció sus derechos” (Monsiváis, *Estado laico* 178).

Los años de educación y escritura de Oscar Wilde corresponden más o menos al auge del sistema inmisericorde del Orden y Progreso de Porfirio Díaz, en aquel México decimonónico del que Carlos Monsiváis escribía con frecuencia y agudeza triste. Al igual que estos dos hombres, pueden compararse sus sociedades en la era victoriana: cada una estaba cargada de un clasismo rígido, una oligarquía irreflexiva; una infraclase explotada; un periodismo amarillento, una Iglesia que tercamente imponía su influencia, y una tasa de natalidad catastróficamente alta entre los pobres.

Pero aquí, no obstante, se destacan diferencias. Inglaterra estaba organizada de modo más democrático, pese a sus muchos defectos, y considerablemente más desarrollada en el ámbito económico; más importante, creo, el país era casi homogéneo en cuestión de raza étnica. La sociedad que Monsiváis se ha ocupado de desollar viva durante cincuenta años era esencialmente una dictadura hasta las últimas dos elecciones. Históricamente subdesarrollado, ha tolerado crónicamente ser un *iceberg* económico con un enclave minúsculo de los visiblemente mimados y una clase proletaria masivamente sumergida. Más signifiante, se ha retrasado contra sus propias buenas intenciones —o por lo menos sus mejores intereses— por negarse tercamente a reconocer cualquier divergencia de la que la Tradición o el Padre Gobierno o la Madre Iglesia determina ser la Vía de la Perfección que uno tiene que pisar. Esto resulta en un racismo desmoralizador contra una población

considerable de indígenas —y aun en contra de la parte indígena del mestizo—: “El prestigio negativo del naco crece con cada nativo cobrizo que se siente criollo” (Monsiváis, *Entrada* 147), dice Monsiváis con cruel, pero preciso, sarcasmo.

“Los mexicanos verdaderos” rechazan y hasta matan a los que se ven como ajenos a la comunidad, los protestantes y gays siendo dos otros grupos que son constantes blancos de la agresión discriminatoria, claramente en contra de la constitución, en vista abierta del gobierno, y al parecer con el permiso de la mayoría de la sociedad, ya que poco se hace, mucho menos se dice, en contra de su persecución.³⁷ Los fanáticos irreflexivos de este México desafortunado se olvidan de la lección que Monsiváis dicta acerca de la identidad cultural: “Lo ya inencontrable es el sitio exacto de la ortodoxia” (Monsiváis, *Alusiones* 39s.).

Entre los mexicanos pobres, ¿quién habrá leído las defensas inquebrantables de Monsiváis de su derecho —no de su obligación— de escapar pensando del bache donde, encojiéndose de hombros, se han acostumbrado a subsistir estos 500 años y más desde la conquista? Virtualmente ninguno, por supuesto, aunque algunos lo habrán visto en la tele o escuchado en la radio. Pero Monsiváis y Wilde escriben para el letrado, el privilegiado, el capacitado pero todavía-no-listo-para-responsabilizarse. Escriben para avergonzar divirtiendo a las clases alta y media. Poca probabilidad hay de que la oligarquía haga nada que interfiera con su *shopping* en París o Houston. La clase burguesa, sin embargo, quizás algún día se despierte y gobierne:

- “Un país acrítico es una cárcel y ya se sabe que todo el problema del cautiverio consiste en dejar de ser pasivo” (Monsiváis, *Días* 70).

³⁷ Véase, de Monsiváis, *Protestantismo; Estado laico* 149-58 y 173-86); *Rituales*.

- “El descontento es el primer paso en el progreso del hombre o de la nación”³⁸ (Wilde, *OW Wit* 5).
- “La participación ciudadana, elemento indispensable del gobierno” (Monsiváis, *Entrada* 81).
- “La evolución de la raza depende de la evolución del individuo”³⁹ (Wilde, *CW* 1043).
- “Es primordial el papel de las ideas en la sobrevivencia de las sociedades... [L]as ideas genuinas incitan a movilizarse y a resistir” (Monsiváis, “México” 201).
- “En América, no hay puesto para un idiota. Exigen inteligencia, incluso de un limpiabotas, y la consiguen”⁴⁰ (Wilde, en Keyes 41).
- “En países donde la prensa... no equivale a una diaria toma de conciencia frente a la realidad,... se fomenta o se inventa un público que ignora y desprecia la necesidad de informarse y se nutre de la mitomanía” (Monsiváis, *Días* 132).
- “En América el Presidente reina por cuatro años, y el Periodismo gobierna para siempre”⁴¹ (Wilde, en Keyes 40).
- “La gran falla del Tepito mítico ha sido la perpetuación de esta horma sombría y fatalista, del determinismo moral de la pobreza” (Monsiváis, *Días* 288).
- “Estando en América, uno descubre que la pobreza no acompaña obligatoriamente la civilización”⁴² (Wilde, en Keyes 41).

³⁸ “Discontent is the first step in the progress of a man or a nation” (Wilde, *OW Wit* 5).

³⁹ “The development of the race depends on the development of the individual” (Wilde, *CW* 1043).

⁴⁰ “In America there is no opening for a fool. They expect brains, even from a bootblack, and get them” (Keyes 41).

⁴¹ “In America the President reigns for four years, and Journalism governs forever and ever” (Keyes 40).

⁴² “In going to America one learns that poverty is not a necessary accompaniment to civilization” (Keyes 41).

“En la novela de Carlos Fuentes, Artemio Cruz, el símbolo del irresistible ascenso, agoniza y en la vastedad de sus últimos instantes, vemos a los medios seguir dócilmente a los fines. Pero Artemio Cruz es un arquetipo. No es forzoso actuar de tal manera que uno termine reducido a símbolo. También se sale adelante sin consecuencias alegóricas” (Monsiváis, *Rituales* 218).

“Soy soñador... El soñador es el que sólo encuentra su camino a la luz de la luna, y su castigo es que ve el alba antes del resto del mundo”⁴³ (Wilde, *CW* 1058).

OBRAS CITADAS

Baker Siepmann, Katherine, ed. *Benet's Reader's Encyclopedia*. New York: Harper & Row, 1987.

Bundgaard, Ana. “Fragmento, aforismo y escrito apócrifo: formas artísticas del pensamiento”. *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*. Ed. Juan Francisco García Casanova. Granada: Editorial Comares, 2002. 67-94.

Dennis, Nigel, ed. *Las ideas liebres: aforística y epigramática 1935-1981*. José Bergamín. Barcelona: Ediciones Destino, 2005.

Ebner-Eschenbach, Marie von. *Aphorisms*. Trad. e intro David Scrase. Riverside, CA: Wolfgang Mieder; Ariadne Press, 1994.

Egan, Linda. *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano*. Munich: Meidenbauer, 2010.

Geary, James. *The World in a Phrase: A Brief History of the Aphorism*. New York y Londres: Bloomsbury, 2005.

Keyes, Ralph, ed. *The Wit & Wisdom of Oscar Wilde: A Treasury of Quotations, Anecdotes, and Observations*. New York: Gramercy Books, 1996.

Holland, Vyvyan. “Introduction”. *The Complete Works of Oscar Wilde*. Oscar Wilde. Ed. Vyvyan Holland. New York y Londres: Harper Perennial, 1989. 9-14.

⁴³ “I am a dreamer... [A] dreamer is one who can only find his way by moonlight, and his punishment is that he sees the dawn before the rest of the world” (Wilde, *CW* 1058).

- McDiarmid, Lucy (2003): “*Oscar Wilde’s Speech from the Dock*”. *The Wilde Legacy*. Ed. Eiléan Ní Chuilleanáin. Dublin: Four Courts Press, 2003. 113-35.
- Monsiváis, Carlos. *Las alusiones perdidas*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- . *Amor perdido*. Mexico: Era, 1977.
- . “Aproximaciones y Reintegros”. *El Financiero*, 2 jun. 1994: 26.
- . *Carlos Monsiváis*. Nuevos escritores mexicanos del siglo xx presentados por sí mismos. México: Empresas, 1996.
- . “De los otros aportes de los migrantes”. *La compañía de los libros 2* (2002): 18-19.
- . *Días de guardar*. Mexico: Era, 1970.
- . “Duración de la eternidad”. *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *El estado laico y sus malquerientes (crónica / antología)*. México: UNAM y Random House Mondadori, 2008.
- . *The Historic Centre of Mexico City*. Texto e imágenes de Francis detto Alys. Trad. Susan Meredith y Caroline Haslett. Madrid: Turner Publications, 2006. 99-116.
- . *Imágenes de la tradición viva*. México: Fondo de Cultura Económica y Landucci, 2006.
- . “México a principios del siglo xxi: la globalización, el determinismo, la ampliación del laicismo”. *Debate Feminista* 35 (2007): 163-92.
- . “Los milenarismos”. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Arg.: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- . “El mundo soslayado (Donde se mezclan la confesión y la proclama)”. *La estatua de sal*. Salvador Novo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 13-72.
- . “‘No estamos en contra de las libertades sino su ejercicio’ (sobre la derecha en México)”. *Debate Feminista* 27 (2003): 3-27.
- . *“No sin nosotros”: los días del terremoto (1985-2005)*. México / Chile/España/Uruguay: Era/Lom/Txalaparta/Trilce, 2005.
- . “Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas (hacia una crónica de costumbres y creencias sexuales en México)”. *Debate Feminista* 11 (1995): 183-210.
- . “Prólogo”. *A Ustedes les consta: antología de la crónica en México*. Ed. Carlos Monsiváis. 2ª ed. México: Era, 2006. 13-127.

- . *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.
- . *Los rituales del caos*, México: Era, 1995.
- . *La rueda del azar: juegos y jugadores en la historia de México*. Ed. Ilán Semo. México: Pronósticos para la Asistencia Pública, 2000.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- Ortega, Bertín. *Utopías inquietantes: narrativa proletaria en México en los años treinta*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008.
- Poniatowska, Elena. “El homenaje de Poniatowska a la obra de Monsiváis, jocosos y crítico”. *La Jornada de enmedio*. 23 oct. 2000: 2^a.
- Sánchez, Efraín, ed. *Oscar Wilde: aforismos y paradojas*. Bogotá: Villegas Editores, 2001.
- Small, Ian. *Oscar Wilde Revalued: An Essay on New Materials & Methods of Research*. Greensboro, NC: ELT Press, 1993.
- Stokes, John. *Oscar Wilde: Myths, Miracles, and Imitations*. Cambridge, Eng. y New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
- Wilde, Oscar. *The Complete Works of Oscar Wilde* Intro. Vyvyan Holland. New York y London: Harper Perennial, 1989.
- . *Oscar Wilde's Wit & Wisdom: A Book of Quotations*. Mineola, NY: Dover, 1998.

11. MONSIVÁIS Y LA PALABRA “*LAST, BUT NOT LEAST*”

Entre las múltiples personalidades literarias de Carlos Monsiváis aparece con notable frecuencia el escultor de palabras que persigue la frase afilegrada con afán meta-lingüístico, quejándose, por ejemplo, durante una convención política que “el sonido disuelve o aplasta mis aforismos” (Monsiváis, *Amor* 201), o aplaudiendo a Salvador Novo por ser comparable al “mayor talento aforístico” (Monsiváis, *Salvador Novo* 191) (Oscar Wilde): “Si el aforismo es bueno lo demás —amistades, conveniencias, enemistades —que chille. En el epigrama Novo se cumple” (Monsiváis, *Amor* 279). El meta-aforismo abunda en Monsiváis; los aforismos en sí —esas frases felices, filosóficas, fundamentales— no solamente son innumerables, sino que constan, junto con el humor negro, el elemento estilístico que más denota un discurso monsvaisiano. Cuánto vamos a echar de menos la producción diaria del distinguido discurso del recién fallecido cronista. Ahora más que nunca la creación verbal que nos legó invita análisis que intenten aproximarse a su misma altura. A continuación, un examen de su visión de México a través de lo más encumbrado de su expresión estética.

Desde joven, cuando a los 28 escribe su autobiografía, y dice que “la autocomplacencia no sólo recompensa con un

reloj en la Sala Ponce al cumplir los 80 años... También con el autoaniquilamiento” (Monsiváis, *Carlos* 60), sabemos que estamos ante una de esas conciencias culteranistas y conceptistas nacida capaz de engastar sus pensamientos en monturas lapidarias. En el espacio que este capítulo me concede invito a este “mínimo Monsiváis” a discurrir conmigo sobre los ejes temáticos que dominan el pensamiento acerca de México, los cuales —sin casualidad— son los que definen los parámetros de la utopía realista que él persigue en su proyecto de más de cincuenta años.

El cronista ubicuo de México y más que nunca a la hora de su muerte en 2010, del mundo ancho y vecindado, se regocija en el reto de convertir la realidad concreta en lo que uno de sus alter egos denomina “aforismos perennes” (Monsiváis, *Nuevo catecismo* 36), muestras de su arte trascendente que aquí iluminarán la opinión de Monsiváis sobre la diversificación del México tradicional, el traslado de lo marginal al centro, los cambios que paulatinamente van impulsando la sociedad hacia un estado laico y civil, el humor malicioso que moderniza, y el rol del género crónica al lado de la prensa que debe servir de testigo y guardián de los derechos civiles y humanos de un pueblo que sigue con la tarea de organizarse como sociedad pluralista y equitativa.

Tomados de centenares catalogados en un libro publicado el mismo año del fallecimiento del cronista (Egan), los aforismos que aquí se ‘oirán’ comentan la metafísica lírica de este escritor y constan una especie de diccionario de dichos del cronista más citable de México. Releí el acervo que tengo guardado al hacer una breve selección para este estudio; fue una revelación. Qué tesoro nacional su autor. Por mi parte y por lo pronto, espero alegrarles los oídos a los lectores con una cantidad de epigramas y disquisiciones mini-minúsculas sobre los temas que actualizan el estado de ánimo y vivencia del México que Monsiváis siempre cuidaba, aleccionado y querido desde

que tomó la decisión en los setentas de quedarse en su país para aconsejarle en el camino, regalándole siempre su sabiduría, su optimismo y su risa.

Prosigo, como una vez dijera Carlos Monsiváis, “vacía de certidumbres pero no... colmada de dudas” (Monsiváis, *et al.*, “México ante la adversidad” 32). Visitaré los temas centrípetos de la carrera del cronista, todos dirigidos hacia metas afirmativas que se observan hoy desde el pasado, aquel “país siempre en reconstrucción” (Monsiváis, ¡*Quietecito!* 22). El día que Carlos celebró su entrada en la mexicanidad fue, seguro, cuando emitió su primer gruñido en 1938 (“¡waaaa!”); su madre atónita lo interpretara correctamente: “¿Cuánto tiempo debo esperar para poder articular mi primer aforismo? ‘La Historia es la forja del temple de los pueblos, de la decisión de ser distintos pudiendo pasar inadvertidos’” (Monsiváis, *Imágenes* 202), y no quiero que la mía pase sin que primero yo le advierta a mi pueblo cómo construir la mejor herrería”.

NO DIFUNDO LO FELIZ PARA NO PERDER EL ESPLENDOR DEL PESIMISMO¹

Difícil saber si le recomendaría a su pueblo fundar la nación sobre cimientos de humor o sobre la mirada crítica de una prensa y tradición cronística fehacientes. Cierto es que, estando de acuerdo con Óscar Wilde que “la humanidad se toma a sí misma demasiado en serio” (Wilde 207), Monsiváis cree en los poderes democratizantes de la risa: “la diversión genuina (ironía, humor, relajó) es la demostración más tangible de que, pese a todo, algunos de los rituales del caos pueden ser también una fuerza liberadora (Monsiváis, *Rituales* 16) y —gracias a la ambigüedad inherente en la ironía— modernizadora. Para

¹ Monsiváis, *Imágenes* (180).

forjar el temple de un pueblo que la Historia no deje de comentar, la desacralización tiene que figurar entre sus piedras fundacionales: “si una Gran Causa no admite la ironía es que no es una Gran Causa” (citado en Aranda Luna 11). Por desgracia, México como país independiente nació tristón y con complejos de niño abusado y un deseo consecuente de presentarse en público siempre como foto decimonónica. Monsiváis da brinquitos y emite un vítor quietecito cuando, “en los márgenes de la sociedad brutalmente solemne, los románticos lanzan la profecía de las modificaciones anímicas” (Monsiváis, *Aires* 183), un primer paso hacia “la moda de la *antisolemnidad* [que se adopta] por allá de 1964 o 1965 [y que] no tenía otro sentido: cambiar de tema facial ya que el país era intransferible” (Monsiváis, *Amor* 321). Pese a sus esfuerzos infatigables por demoler todas las Emes de México (Ilorad, Electores de Fuentes), lo único que Monsiváis ha podido hacer muchas veces es autocomplacerse satirizando a los Monstruos Sagrados y los *No-Goodniks* Impunes del gobierno, la oligarquía y el narco-capitalismo.

Lo otro, claro, que ha hecho es enfocar la mirada crítica y altamente entretenida sobre esas mismas Emes —la maldad del poder, la miseria sempiterna, la malicia e impasividad de la élite, el malogro económico, la migración masiva, la manipulación política, y una monstruosa etcétera que ha quedado permanentemente bajo la lupa meritoria de sus crónicas sin número y sin par: “El mayor problema de los defensores de los derechos humanos es la tradición todavía victoriosa de la impunidad” (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 36). Carlos Monsiváis se autodenominó el *pitbull* guardián de la conciencia de los que llevan la responsabilidad de cuidar los intereses de la sociedad civil de México. “En países donde la prensa... no equivale a una diaria toma de conciencia frente a la realidad... se fomenta o se inventa un público que ignora y desprecia la necesidad de informarse y se nutre de la mitomanía (Monsiváis,

Días 132). “Los grandes cronistas del siglo XIX mexicano... coinciden en [que]... *México* es el fenómeno que, por desgracia, los mexicanos no comprenden” (Monsiváis, *Imágenes* 261). Por más desgracia aún, el periodismo en México hizo progreso bien lento hacia el profesionalismo que Monsiváis puede describir, mínimamente, en una crónica reciente: “Hasta antes de la explosión demográfica del reportaje de investigación, un valor apreciado en el mundo de los poderes es la discreción, distinta a la austeridad y atendida al falso adagio latino: ‘La mujer del César no sólo debe parecer honesta, sino serlo de vez en cuando’” (Monsiváis, “Señor Presidente” 280).

Contra la barbarie de un pueblo considerado incapaz de gobernarse, por culpa del colonizador o de carencias caracterológicas, Monsiváis plantea una prensa profesional que no ayude al poder a alimentar el irracionalismo del pueblo sino que aleccione a los lectores a formar una colectividad responsable y activista que ya no es un pueblo homogéneo y controlado por la iglesia, sino una sociedad diversa y laica.

*MISS MÉXICO YA ES UN SÍMBOLO DE LA FALTA DE SÍMBOLOS*²

Monsiváis ve en el uso preciso y libre del lenguaje la clave del desarrollo del individuo autocrítico y de su sociedad moderna: autónomos y flexibles ante el dogma. Igual que en el caso de la desacralización, respecto al proceso de volver laica la sociedad, “patriotas y amantes, los románticos le entregan la autonomía de los individuos a la glorificación de quienes —por el impulso amoroso— rompen el fatalismo de una conducta marcada de la cuna a la tumba. Si la persona amada es *como un dios o como una virgen*, se fomenta la confusión entre lo *sagrado* y lo *profano*, principio inevitable de la secularización”

² Monsiváis, *Amor* (222).

(Monsiváis, *Lo fugitivo* 12), y paso indispensable hacia la modernización. Lo laico y lo moderno se relacionan en el siglo XIX con los liberales —Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Benito Juárez, Ignacio Manuel Altamirano³—, figuras perseguidas o relegadas en México y a través de la América del Sur por una centuria de tiranos, lo cual resulta en una verdad hasta ahora insuperable: “La identidad en los países latinoamericanos está siempre a medio camino entre lo moderno y lo tradicional” (Monsiváis, “Modernidad” 277).

Sin embargo, como en muchas otras esferas de la existencia humana, el Neoliberalismo andante, con su escudero Tecnología, trae consecuencias felices de otra forma difícilmente realizadas:

“El fin de la mística es la sobreabundancia de la tecnología”. No sé quién dijo esta frase, o si alguien la dijo, o si es uno de mis presentimientos póstumos (la nueva especie en los años del neoliberalismo). Lo cierto es que, apretujado en la nueva Basílica, soy testigo del escamoteo [ante la cámara de la televisión]: a la piedad que observa la sustituye la piedad que se siente observada”. (Monsiváis, *Rituales* 46)

El *Halloween* norteamericano cambia la manera religiosa como el mexicano trata con la muerte. Y la política de la manipulación deja su huella en el carácter del catolicismo popular: “¿Cuál es la relación entre *nacionalismo* y *guadalupanismo*?... La fe ciega: potencia dentro de la impotencia de creyentes que son mexicanos, de mexicanos que además son creyentes” (Monsiváis 40). La creciente *diversidad* religiosa —sectas protestantes, veneración del diablo, creencias *New Age*, incluso la

³ Véase el estudio excelente de Monsiváis, *Las berencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo XIX* (2000). Analiza vida, ideología y obra de las figuras principales de las bases liberales de la república durante el caótico siglo de formación nacional después de la guerra de independencia.

“religión” de programas de *Self-Help* y *Recovery*— también modifica la relación tradicional entre el creyente mexicano y su fe: “Hoy, perdido el fanatismo en la religión del Progreso, se amplía la posibilidad de comprender los fenómenos populares. Quizá tenga razón el aforista: la gente no creería en Dios en lo absoluto si no se le permitiera creer en Él erróneamente” (Monsiváis, *Rituales* 106). Desde el modo inquisitorialmente impuesto de creer en el Único Verdadero Dios hasta el permiso para creer que tu violeta africana te perdonará el pecado de dejarla en la cocina mientras tú haces el amor en la alcoba: *You’ve come a long way, Baby*.

Si el laicismo y el liberalismo de por sí implican, como ingredientes de la mentalidad moderna, una diversificación imprescindible, entonces huelga decir que la sociedad que no deje atrás su *blankie de seguridad* (imagínense al Linus de *Peanuts*), la homogeneidad dondequiera que se mire y escuche es la sociedad que se atrofia y se ve aplastada cuando inevitablemente le invaden influencias más diversas o progresistas desde afuera lo cual es imposible de prevenir ante el mecanismo dinámico de un planeta migratorio y genéticamente constituido como desigual, inventivo, productivo y adquisitivo, como bien lo vio Rodó. Recordemos que el autor de *Ariel* en 1900 veía la democracia como igualdad de oportunidad, no de realidad: “Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático” (Rodó 533). Esta visión reconoce que no todos nacen con la misma inteligencia o deseo de esforzarse. Un Carlos Monsiváis o Elena Poniatowska sube por encima de otros cronistas también talentosos por razones de su cadena genética, las condiciones de su crianza, y la calidad y cantidad inmensurable del trabajo infatigable que ellos, sin obligación ajena, personalmente invierten en el perfeccionamiento de su carácter y la condición material y espiritual de su sociedad.

Ramón Sender acierta cuando, en boca del protagonista infantil de su maravillosa novela *Crónica del alba*, afirma que en cualquier sociedad donde los señalados se destacan, los demás matan a esos santos, héroes y poetas. Sor Juana se daba cuenta de lo mismo: En su *Respuesta* al obispo que poco amistosamente le publicó su llamada *Carta atenagórica*, se compara amargamente a Cristo (“¡Válgame Dios, que el hacer cosas señaladas es causa para que uno muera! (Cruz 835)), porque con la corona de espinas que se le ganaba su cabeza “señalada” vivía jubilosamente diversa y rencorosamente discriminada hasta el día inevitable que la amordazaron y encerraron en su celda de silencio y flagelos.

Pero ella dejó a la posteridad constancia de la vida heroica del primer activista demócrata de la sociedad mexicana: buscando sólo tesoros del entendimiento para hermostrar su cerebro, Sor Juana lo miraba todo con sus “intelectuales bellos ojos” (Cruz 191) y no veía diferencia entre hombre y mujer en cuanto derecho a pensar, a saber, a escribir, a contribuir a la vida fértil de la sociedad: “el sexo / no es esencia en lo entendido” (290). “Los privados y particulares estudios, ¿quién los ha prohibido a las mugeres? ¿No tienen alma racional como los hombres?” (citada en Alatorre 622), le pregunta, furiosa, a su confesor Núñez de Miranda. Y “¿quál era el cominio directo que tenía V.R. para disponer de mi persona y del alvedrío... que Dios me dio?... [Y]a no puedo más... [L]e suplico a V.R. que si no gusta ni es ya servido favorecerme... [que] no se acuerde de mí...” (626) Y la monja manda al sacerdote a freír espárragos en nombre de la libertad de su conciencia y su acción.

Pluralismo e igualdad las demandaba a gritos esa monja peor de todas: pluralidad de culturas y géneros literarios, reli-

⁴ Monsiváis, *Días* (70).

giones y filosofías, amén de derechos humanos y composición étnica de la pigmentocracia novohispana, más igualdad de tratamiento de los sexos, las castas y las clases sociales. Pero su ejemplo no cundió, ni tampoco su mentalidad.

EN EL CAOS SE INICIA EL PERFECCIONAMIENTO DEL ORDEN⁵

La democracia no es la vía fácil, y Monsiváis nunca le ha prometido a su gente un jardín de rosas, pero les ha indicado de mil maneras cronísticas que la Vía del Perfeccionamiento se inicia en el caos, no en la conformidad, ya sea de la religión, la tradición, el patriotismo, o la política “correcta” —o sea, el fascismo mental y, lo que en el contexto universitario, se señala como el chamanismo intelectual (Godzich xvii), la crítica ideológica que hoy es la lingua franca de los Estudios Culturales (Forsyth 17-18; Kilgour 239; Petrinovich 12-13). Piadoso, Monsiváis asesora a los ideólogos de la siempre compasiva y moralista izquierda: “Está de moda criticar a la izquierda, estuvo de moda criticar a la izquierda, estará de moda criticar a la izquierda. ¿Qué no entiende la izquierda que si no está de moda no necesita ideólogos, sino asesores de imagen?” (Monsiváis, “Aforismos” 22). Pero, ¡ojo! ¿Se habrá autodenominado neoconservador al afirmar que el derechista es “aquél que le da consejos a la izquierda para que no desaparezca” (22)? Claro que no: sólo indica la importancia del pluralismo. Hay que haber por lo menos dos partidos cuando los mexicanos vuelvan a practicar su nueva creencia en la autenticidad del voto.

Siglos después de estar aconsejado por la demócrata Sor Juana, México traía puesta una corona de espinas que le habían tejido casi cien años de anarquía y bancarrota tras ganarse la independencia; y, todavía demasiado entrado en el siglo xx,

⁵ Monsiváis, *Rituales* (15).

no se había quitado la corona empapada de sudores y sangres. Advierte nuestro cronista: “De persistir en el analfabetismo jurídico, a la sociedad diversa la seguirán victimando los dirigentes de la sociedad uniforme” (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 49): “La razón de ser de la unanimidad” que los gobernantes creen indispensable “no tiene que ver con la política, sino con la estética (la diversidad es asimétrica” (Monsiváis, “Aforismos” 14). Como bien lo dice el satírico, uno de los orígenes de la inmutabilidad es “la inercia... madre de lo perdurable” (Monsiváis, *Herencias* 105). Tan reciente como la presidencia de Vicente Fox, Monsiváis podría observar que su sociedad todavía se aferraba al conformismo o a *la idea* de una identidad cultural única. En realidad, esa posesión tan orgullosa de La Cultura Mexicana siempre ha sido falsa, como toda pretensión a una cultura pura:

“No sin nosotros”, el lema del EZLN, es la consigna de la diversidad en un país en donde tampoco las mayorías tienen garantizados sus derechos, salvo los del ejercicio de la pobreza, la resignación, el prejuicio, y el atraso, derechos que sí concede la minoría dominante. De hecho y repensándolo, ‘No sin nosotros’ podría ser la consigna generalizada, en la nación que, en lo relativo a la equidad, siempre se ha caracterizado por incluir a casi todos en la exclusión”. (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 50)

La verdad es que hoy México es un país bastante más variado en casi todos los sentidos de lo fue hace veinte años: ciertos espacios más liberados para mujeres, indígenas y gays, una prensa más conciencizada, un “cambio paulatino en la legislación” (Monsiváis 45), “la feminización de la economía” (45), la explosión demográfica que destruye la *raison d’être* del Qué Dirán, entre otras mejoras que diversifican el paisaje social.

Estamos ya *deep in the heart of* el territorio mejor defendido por Monsiváis: la Ciudadela de San Ubaldo.⁷ Desde aquí Monsiváis flecha sus crónicas con puntería más intencionada a los gobernantes y la clase media, ese sector de la ciudadanía educada más capaz de acción responsable de parte de la mayoría y ojalá fuera verdad —dispuesta a actuar a beneficio de todos “a través de actos de amor anónimo” (Monsiváis, *Entrada* 128) y la conciencia de su obligación cívica. Hasta ahora, pareciera que ni uno ni otro destinatario de sus crónicas las han tomado en números extraordinarios como catecismos para demócratas remisos:

Hasta fechas muy recientes (hasta ayer, digamos), la enseñanza de la Historia ha consistido en la transmisión de ejemplos inimitables (los martirios), ... y la enseñanza de civismo: “Sé un buen ciudadano para honrar la memoria de ‘los que te permiten ser libre, e inutilizar tu vocación de sacrificio’”. Tal edificación de la ciudadanía se produce a través de vislumbramientos sucesiva y simultáneamente de colonizados, periféricos, subdesarrollados, dependientes, tercermundistas y realistas mágicos. Por eso, en primera y última instancia, la tradición histórica incluye la falta de explicación de las limitaciones, los fracasos, la imposibilidad (real o aparente) del avance sostenido y la justicia social. (Monsiváis, *Imágenes* 202)

Dentro de una visión histórica de tal grado impía, sería natural sintetizar el progreso democrático como lo hace Monsiváis en *Días de guardar* de 1970:

⁶ Monsiváis, *Imágenes* (45).

⁷ Uno de los alter egos de Monsiváis, un venerado analítico de la cultura popular de *Nuevo catecismo para indios remisos*.

1857: La Constitución es la renovación de la Independencia.

1917: La Constitución es la síntesis del proceso revolucionario.

1970: La Constitución es una telenovela. (40)

El primer gran movimiento civil del siglo xx es la Revolución Mexicana, cuyo “énfasis mítico... le da a la violencia el carácter de partera del adelanto” (Monsiváis, *Imágenes* 295). “La *bola* es la gran posibilidad de autocrítica. El país se extiende, reconoce a sus habitantes, se verifica y se contradice, inventa y recupera, deja de ser suma para volverse síntesis” (Monsiváis, *Amor* 24). Para Fuentes la Revolución es la imagen de Emiliano Zapata y sus campesinos en el Palacio Nacional viéndose atónitos en los espejos elegantes, sinécdoque de un territorio Coyolxauhqui que por primera vez resuelve el rompecabezas de su ser para percibirse de cuerpo entero; para Monsiváis, entusiasta de film y musicólogo, la Revolución le viene cantando: “Y si acaso yo muero en campaña” y luego muriendo y renaciendo histriónica, carnavalescamente:

...Y un cuerpo es arrastrado y pisoteado y otro cuerpo se desploma y deshace y, entre ayes de agonía y golpes secos y la breve polvareda que un cadáver provoca, se va haciendo el país. (24)

Este movimiento creador es un enorme mitote sacrificial: “La Revolución sólo precisa de mártires *a priori* y de héroes *a posteriori*... La última visión de los vencidos es un pelotón de fusilamiento” (Monsiváis, *Días* 337). Como los aztecas, auto-propagandistas de primera, los revolucionarios mexicanos supieron conservar para futuras generaciones su contribución civilizatoria a la nación renaciente: “IMAGEN DEL PUEBLO COMBATIENTE:... Ante la cámara, el hombre anónimo... cuenta de su

pasado, presente y porvenir. Viene de la explotación, vive la reivindicación, va hacia el engaño” (336-37).

A la Revolución le sigue la Unidad Nacional que, con tal de monumentalizar el movimiento revolucionario, impone un conformismo pétreo que, por su misma inmutabilidad, perfila su modo de construcción y destrucción:

El nacionalismo se ve mellado, acosado y finalmente destruido... por la corrupción que, entre otras cosas, será base social por excelencia del régimen y generalizará un método discriminatorio y ambiguo de distribución universal de bienes. *Verbigracia*: que se reparta la mordida para que ya no se sigan repartiendo ejidos. (Monsiváis, *Amor* 30)

Se va perfeccionando lo que la colonia ensayaba: “Garibaldi es el laboratorio de la Mexicanidad a deshoras y el abandono de las responsabilidades patrióticas al tercer tequila” (Monsiváis, *Herencias* 110). Y ¿cómo no? “En la catástrofe salarial todo indica que la identidad nacional se funda en la resignación (‘¿Por qué no se rebelan los mexicanos? / Para que el gobierno no los considere ingratos’)” (Monsiváis, “Terremoto” 20).

El mexicano de [los 70s] anhela ser contemporáneo de todos los demás hombres del siglo XIX. Se goza de una herencia liberal, positivista, con vagas sombras púrpuras de origen democrático. Metáfora imperdonable: la alquimia del país incluye la transformación de un lingote de oro en un cenicero de cobre. La piedra filosofal: entrégame una ideología que yo te devolveré una burocracia. (Monsiváis, *Días* 68)

Esa institución gubernamental es el “sector que por papeleo retrasó durante siglos el arribo de los aztecas a Tenochtitlan” (Monsiváis, *Imágenes* 105).

Los movimientos civiles originan con el individuo: lo personal es lo político. Pero cuando una crisis inspira la reacción

masiva de la colectividad el resultado puede ser la Onda, el Movimiento Estudiantil mexicano y, diecisiete años después, la respuesta cívica a los catastróficos sismos de '85 en la Ciudad de México. En el caso de la Onda, “es el primer movimiento del México contemporáneo que se rehúsa *desde posiciones no políticas* a las concepciones institucionales y nos revela con elocuencia la extensión de una hegemonía cultural” (Monsiváis, *Amor* 235) originada en la Revolución y arraigada en el nacionalismo. Alarmada la hegemonía ante el no-conformismo de los onderos y “Al margen de su conducta *real*, los jipitecas simbolizan, de pronto, un peligro no minimizable: la liberación sexual y la extinción de los respetos” (Monsiváis, *Amor* 242).

Cuando los militares invaden el recinto autónomo de la universidad en 1968, el Rector organiza una marcha para protestar la violación de los derechos de estudiantes y su institución: “El Movimiento Estudiantil [llegó a ser] el principio, aunque el principio haya sido ayer. La vigencia de una generación empieza a producirse a través del entendimiento de su pobreza” (Monsiváis, *Días* 270-71).

Monsiváis, auto-inscrito en tercera persona, recuerda: Y al nacer la marcha, ... él decide reconocer la gana que el pueblo tiene de creer en el pueblo... México puede ser algo más que una desigual unidad habitacional con vistas a los Estados Unidos, algo más que el bronce de las estatuas invertido en Bonos del Ahorro Nacional, algo más que un sistema de metáforas por correspondencia. (269)

Y, ahora recapitulando, observa:

En los vastos, infinitos días de 1968, se intentaba la tarea primordial: esencializar el país, despojarlo de sus capas superfluas de pretensión y autohalago y mímica revolucionaria. 1968 nos estaba entregando el primer contacto real... con el universo

político y social que había conocido su última figura dramática con el General Cárdenas...” (273)

A final de cuentas: “En 1968, se conoce y se reconoce —en forma violenta y sinóptica— la manufactura de una historia pública y la forja de una historia verdadera” (Monsiváis, *Amor* 44).

Y luego vino el 2 de octubre y las luces verdes y los guantes blancos y las balas, y mujeres, niños y jóvenes desplomados en el suelo de la Plaza de las Tres Culturas, condenadas y la desaparición de la verdad como de siempre, dejando un rastro de sangre, dejando un rastro de lágrimas, dejando un rastro de vergüenza ancestral:

En Tlatelolco, sin interpretaciones ontológicas, sin intervenciones del folklore, sin tipicidad ni son *et lumière*, la obsesión mexicana por la muerte anuncia su carácter exhausto, impuestto, inauténtico. La Historia condena las tesis literarias y románticas y en Tlatelolco se inicia la nueva, abismal etapa de las relaciones entre un pueblo y su sentido de la finitud”. (Monsiváis, Días 304)

Díaz Ordaz hizo lo mismo que cualquier otro líder mexicano en su lugar y momento de la historia de la impunidad en México y sin embargo, lo hizo en 1968, año de Berkeley, año de Orangeburg, South Carolina, año de Martin Luther King, año de Columbia University, año de París, año de Robert Kennedy, año de Kent State, año de Chicago —año de parteaguas, año de “la gran crítica actuada al autoritarismo en México y en muchos otros países” (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 45), y en sumo: tiempo de “un acto continuo de fe en el potencial libertario de un país” (Monsiváis, *Amor* 42).

Hoy, con el crecimiento de las Organizaciones No Gubernamentales, hecho de enorme consecuencia cívica, de participación individual por parte de la colectividad, se acuerda que

“ya en 2001... con rapidez, se derrumba la ‘religión’ del presidencialismo, así persista lo esencial de sus poderes constitucionales y metaconstitucionales... Al rey lo alcanza la democratización de lo público; [sin embargo] al reino de la impunidad no se le toca” (Monsiváis, “Señor Presidente” 332).

En 1985, el civismo fue, “si acaso, un término alojado en los recuerdos escolares” (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 9), pero

en respuesta ante las víctimas [del terremoto], la ciudad de México conoció una *toma de poderes*, de las más notables de su historia, que trascendió con mucho los límites de la mera solidaridad; fue la conversión de un pueblo en gobierno y del desorden oficial en orden civil. Democracia puede ser también la importancia súbita de cada persona. (Monsiváis, *Entrada* 20)

Y ¿desde entonces? El cronista utopista anota que la sociedad civil renueva su táctica a golpes de imaginación escénica. Un sindicato minero en Pachuca, para teatralizar su escasez de recursos, efectúa un desnudo masivo. Y esta vocación de *Full Monty* se extiende... Las del Barzón organizan desnudos colectivos de protesta en bancos, plazas públicas, oficinas gubernamentales, monumentos a héroes. La masificación del *Full Monty* (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 42). Si es profético Monsiváis cuando afirma que “Si el ejemplo cunde, la mentalidad cambia” (Monsiváis, *Rituales* 219), supongo que hoy la sociedad civil mexicana prodiga organizaciones caritativas con fondos generosos que no sólo menguan la miseria generalizada y personal sino que plantean ante los gobernantes un modelo que adoptar —porque reciben sus instrucciones de la base que autoriza su existencia (el público votante: informado y ya sin tolerancia para la corrupción, el amiguismo y la incompetencia). Si el ejemplo cunde y la mentalidad cambia —también la realidad se transforma.

Al llegar al tema de lo Marginal en el Centro, *leitmotiv* insoslayable de la labor manual y verbal de Monsiváis, después de dos o tres segundos de reflexión profunda, me veo obligada a “generalizar: mentir y decir la verdad al mismo tiempo, sin dejar de mentir y sin dejar de decir la verdad” (Monsiváis, *Días* 17). Lo que se me ocurrió preguntar al revisar las categorías consignadas y otras no tan tradicionales en aforismos de Monsiváis fue: ¿Qué “margen” se ve trasladándose a qué “centro”? Me llama la atención el concepto de Centro al que alude Monsiváis, por ejemplo, al comentar que “desde el principio del México independiente se vive la creencia, aún no disipada del todo, de que en el país hay dos regiones, la Capital y la provincia... A la provincia se le responsabiliza... la significación otorgada a la insignificancia...” (Monsiváis, *Imágenes* 69). Esto es cuando literalmente se habla de “los dos Méxicos” y sería entonces verdad que “sin el pueblo las multitudes no tendrían adónde ir” (182) y que, “más que país de una sola ciudad, México fue [ya en el xx] en materia de imaginarios el país de un solo Centro” (Monsiváis, *Historic Centre* 104).

Pero si “un símbolo es la realidad harta de ir de un lado a otro” (104), el sentido simbólico de Centro y Periferia en México hoy ha perdido su estabilidad epistemológica y, también, ontológica, su “centro” material:

- Último aviso antes de que la ola de la explosión demográfica y la urbanización y la industrialización lo arrasen todo:... La ciudad tradicional va a estallar. Ya se atrofia la relación de vecindad, ya se está desmoronando el barrio. (Monsiváis, *Días* 354)

⁸ Monsiváis, *Días* (224).

- A diario, las minorías se vuelven mayorías, y las mayorías antiguas se doblan o centuplican para que las nuevas mayorías no las alcancen. Y lo que llamamos “explosión demográfica” no es sino el encarnizado combate entre las mayorías de ayer y las de mañana. (Monsiváis, *Rituales*: “Parábolas de las postrimerías: teología de multitudes”)
- En un mundo donde las fronteras se borran, ¿se requiere mayor demostración de mexicanidad que un pasaporte? (Monsiváis, *Días* 255)

Reconocemos el tema: en la era trasnacional, cuando las mudanzas globales incluyen un traslado masivo de la población mexicana —uno en seis— hacia los Estados Unidos, Monsiváis con estos enunciados alude a transformaciones permanentes al nivel infraestructural, cambios que originan dentro del país y que luego se ahondan o se alivian por fenómenos como la migración centrípeta o centrífuga, mayormente a través de la frontera con Estados Unidos. Como consecuencia, “por intercesión de los millones de personas del México de fuera, el México de dentro verifica la velocidad de sus cambios” (Monsiváis, “De los otros aportes” 18). Sutilmente, el punto de vista, la perspectiva “céntrica” o mexicana, se gira para englobar a los mexicanos migrados al norte quienes ahora mandan noticias al México “adentro” acerca de sí mismo; lo cual nos hace darnos cuenta que el mirador migrante no está “desplazado” sino que es un Nuevo Centro Mexicano, que el antiguo ombligo ha sido *cortado* o *duplicado* por otro que ahora alecciona y sirve de modelo o gemelo al primero. Ni estamos hablando aquí de la ya anquilosada queja de la neocolonización, sino de una falta neta de cualquier centro —o la sensación de que la capital mexicana, ciudad más grande del mundo, se ha vuelto virtual por obra de celulares, internet, intercambios monetarios electrónicos, familia que va y viene

en avión, masas de gente desalojadas o invisibilizadas en aquellas “ciudades perdidas” de la periferia —o circundada por pueblos fantasmas donde ya no hay hombres, sólo mujeres, niños y ancianos— y además con tanto inglés y Spanglish por doquier. *Is this Mexico, or what? In fact, where IS Mexico? Where did it go?* Bueno, vivo en California y puedo decirles donde está —o donde se sitúa una buena parte de él.

Se produce en las décadas recientes un acercamiento creciente entre el México que se ha quedado y el México que se ha ido... Casi no hay familia sin parientes en Estados Unidos (ahora, el gringo es el *otro* que no vive tan lejos de mis primos), y... en el medio mexicano el método para globalizarse es la americanización, y la experiencia chicana es un rito de pasaje. (Monsiváis, “De los otros aportes”. 18)

No serán cien años de soledad sino de natalidad: para 2125, en Estados Unidos habrá más gente hispana que anglosajona (ya los hispanos en los EEUU producen la mayoría de los nacimientos). Según el periodista Jorge Ramos (mexicano trasplantado a la Florida), en cuarenta años, los anglos constarán simplemente una minoría más en Norteamérica. Cada año, entre la migración y la alta tasa de natalidad latina, la población hispana en Estados Unidos crece por un millón y medio. Sabrán los lectores que fuera de la Ciudad de México, Los Angeles, desde hace mucho tiempo, tiene más gente de habla española que cualquier otro lugar en la tierra. Pero ¿sabían que entre 1980 y el año 2000, la población hispana de Raleigh, North Carolina, creció 1180%, la de Atlanta, Georgia, 995%, de Orlando, Florida, 859%? Que la población de una ciudad como McAllen, Texas, es ya 88% mexicana y la de El Paso, Texas, 78% mexicana? Que 69% de los migrantes indocumentados que entran en los Estados Unidos son de México y la tercera parte van directamente a California, el estado que ahora con-

tiene la octava parte de la población del país entero, que crece más rápidamente que cualquier otro estado y que los hispanos constan el sector que produce cien por ciento del crecimiento poblacional? (Ramos, xvii-xix, 49, 59). ¿Hacia qué “centro” se dirigen los marginados mexicanos hoy en día?

Una definición de “centro” —“En México uno no puede desdeñar lo popular, porque desdeña el 99% de las cosas que hay en el país” (Monsiváis citado en Gliemmo 283)— ratifica la decisión que han hecho tantos mexicanos populares al votar con los pies en contra de lo que han sufrido —¡si fuera tan sólo el desdén! “Desdicha del centralismo: el que se queda en la provincia arraiga en el pasado: el que se va, por el mero hecho de hacerlo, se cree domiciliado en el porvenir. Y no hay un presente compartido” (Monsiváis, *Aires* 158).

Si uno en seis opta por vivir en Estados Unidos, cinco mexicanos eligen mantener o mejorar su situación en México, algunos quizá creyendo posible hacerla “a lo americano” —como lo enseñara Catherine Ponder por sus *Dynamic Laws of Prosperity*, inspirándose con actitudes positivas y competitivas: “‘GO, GO, GO, GO, GO, GO...’ Táctica azteca: si uno dice muchas veces una palabra en inglés, la nacionaliza. (A cambio de Texas y California les hemos ido arrancando a los gringos su vocabulario.)” (Monsiváis, *Rituales* 212).

Monsiváis, devoto del beneficio modificador lingüístico, asegura que no hay que preocuparse por la contaminación verbal:⁹ “El spanglish [es una] operación lingüística que no significa el fin del español, pero sí el enriquecimiento necesario del idioma y el señalamiento de la hegemonía tecnológica” (Monsiváis, *Aires* 199). Nuevo Historicista, los ofrecimientos que él siempre presenta desde una perspectiva multidiscipli-

⁹ Para un argumento semejante, bellamente expuesto por la chicana Gloria Anzaldúa, véase “*How to Tame a Wild Tongue*” en *Borderlands/La frontera*.

naria y ultra-informada seguramente irritan. Ni modo. Cuando sostiene que

si la americanización es la influencia avasalladora, no posee la virtud de arrasar por entero la cultura nacional ni la internacionalización alcanzada, y ningún movimiento de conquista triunfará del todo mientras persista la muy desigual distribución del ingreso, el desastre educativo y el racismo (el de México y el de Estados Unidos). (Monsiváis, *Aires* 506)

Tengo que coincidir: “Quien se americaniza o se ‘desnacionaliza’, según se vea, adquiere ante sí mismo, en diversas escalas, solvencia psicológica y fluidez social... La ilusión de pertenecer a dos países, a uno por nacimiento, a otro por modo de vida, impregna los nuevos hábitos y costumbres” (Monsiváis 225).

Las remesas que migrantes mandaron a familiares en México desde Estados Unidos en 1994 sumaron 5.5 mil millones; para 2005 habían subido hasta 20 mil millones, 128% de lo que la industria petrolera mexicana ganó aquel año (Ganster y Lorey 140-41). Como bien reconoce Monsiváis, “Se es *mexicano* a lo largo del tiempo libre; en lo demás se es empleado o desempleado, sin gentilicio posible” (Monsiváis, “Para un cuadro” 96). Para mirarlo desde el punto de vista norteamericano, sólo hay que escuchar los debates entre candidatos políticos, o mirar un poco de la televisión norteamericana para entender la xenofobia que acompaña el crecimiento avasallador de la población hispana (mayormente mexicana) en todos los resquicios de la nación norteamericana.¹⁰

¹⁰ Véase *Mexico Reading the United States*, eds. Linda Egan y Mary K. Long (2009), para una variedad de visiones trasfronterizas tanto mexicanas como estadounidenses, chicanas y mexicano-americanas sobre cultura, política, vivencia, arte y literatura en la actualidad.

Yo no lo veo como racismo; es clasismo y un rechazo del sistema sociopolítico mexicano. Recientemente, un estudiante graduado en Davis, mexicano, me expresó lo que oigo siempre de amigos, algunos colegas, familiares, desconocidos, gente por ahí. Vino, me dijo, para escaparse de todo lo malo que para él representa México. Él expresa lo que hace años escucho: el puro miedo de que los Estados Unidos termine *siendo* Otro México —con gobierno corrupto, enorme desempleo, miseria permanente, falta de educación adecuada, fraude electoral: *sin democracia*. “Con la población que crece así,” me dijo Juan, “esto ya es o pronto se convierte en lo mismo que dejé y eso sería un desastre. Entonces adónde me iría?”

No que vivamos nosotros los norteamericanos en una casa de vidrio; entienda lo que digo. Las mudanzas rápidas y radicales imponen dimensiones de estrés sobre economías, presupuestos estatales, políticas y psiques que todos —en los dos lados de MexAmérica— AMéxico— tienen que entender y compadecer. Sólo puedo agregar que si lo que Monsiváis les dice a sus compatriotas es verdad, también lo es para los *americanos*:

En vano se insiste en ‘lo singular’. ¿Para qué preferir la pobreza de ‘lo específico’ pudiendo aprovecharse la riqueza de una cultura ya no hispánica o gálica, sino de veras internacional (norteamericana)? La obsesión criolla de un país ‘igual y fiel’, detenido en el disfrute de las esencias, se desmorona o se museifica, y el otro tradicionalismo, el campesino o indígena, pierde aceleradamente densidad y poder movilizador. (Monsiváis, “Notas sobre el estado” 20)

Y también este consejo:

En este momento y en el que sea, la identidad fija es un peso muerto, pero también sin un principio de identidad no se entienden ni se viven a fondo los comportamientos. Y un princi-

pio de identidad perdurable es el de habitantes con leyes, aunque éstas protejan y auspicien la desigualdad social y la injusticia. Esto hace que la identidad sea al mismo tiempo un requerimiento de las comunidades, y un espejo de las mutaciones... Hablo específicamente de lo que se quiere romper, no teóricamente, sino en la práctica: esa idea fija del mexicano, tan opresiva. (citado en Berg 178)

Cierro con algunas palabras en la corriente que caracteriza en lo más fundamental la obra paciente de Carlos Monsiváis. Primero repito lo que un publicista de una marca de zapatos gritaba en un momento muy positivo de *Los rituales del caos*: el hombre “animó con una ‘licencia poética’ a la raza ‘bajita’: ‘¡ALTURÍZATE! ¡ALTURÍZATE!’ En hombres y mujeres, en políticos y comerciantes, el tacón alto sitúa el ego en primer plano. Si nos elevamos sobre nuestros recursos corporales, el milimétrico alejamiento de la tierra nos concederá otra mentalidad (212). Digo “momento positivo” de la colección porque todos sabemos que “los símbolos de la grandeza son los manuales del comportamiento” (Monsiváis, *Amor* 36). Hay que haber metas, destinos, visiones gloriosas que nos inspiren a aspirar y sudar. A fin de subir la mirada y abrillantar las visiones guardadas en la imaginación,

hay que ‘consignar y recuperar críticamente los métodos usados por las masas para humanizar su hábitat y sus modos de vida. Es muy inexacta la visión desesperanzada y fatalista sobre la condición de trabajadores y marginales. Dentro de la efectiva sordidez de la pobreza, las culturas dominadas han creado espacios de diversión genuina y resistencia cultural. (Monsiváis, *Cultura urbana* 30)

La realidad puede deprimir, pero no tiene que detenerse a uno. “En la novela de Carlos Fuentes, Artemio Cruz, el símbolo del irresistible ascenso, agoniza y en la vastedad de sus últimos

instantes, vemos a los medios seguir dócilmente a los fines. Pero Artemio Cruz es un arquetipo. No es forzoso actuar de tal manera que uno termine reducido a símbolo. También se sale adelante sin consecuencias alegóricas” (Monsiváis, *Rituales* 218).

Por eso, me atrevo a ofrecer una recomendación concreta a mis lectores: que si no lo han hecho ya, lean un escrito de Monsiváis que se titula “*No sin nosotros*”. *Los días del terremoto (1985-2005)*. Es una retrospectiva en dos partes: (1) un análisis de la sociedad mexicana desde el terremoto, que enumera y reflexiona sobre transformaciones de la vida nacional: en la visión siempre ascendiente de este insigne observador, hay mucho motivo para documentar su optimismo inmortal; (2) La segunda parte reimprime la crónica clásica que publicó en 1987 sobre el terremoto y el civismo mexicano que nació entre los escombros de esa tragedia de hace veinte años. Si están ansiosos de adelantar el estado cívico de su país y el perfeccionamiento del orden, estas crónicas les aligerarán el corazón e incluso podrán inspirarlos a salir a la calle para elegir un proyecto entre centenares posibles que les lleve a hacer algo positivo y artesanal —siguiendo el ejemplo del gran humanista y activista mexicano: Carlos Monsiváis.

OBRAS CITADAS

- Alatorre, Antonio. “La *Carta* de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. *Nueva Revista de la Filología Hispánica* 35 (1987): 591-673.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Aranda Luna, Javier. “Entrevista con Carlos Monsiváis: el carnaval como desquite”. *La Jornada Semanal* 6, ago. 1995: 10-11.
- Berg, Walter Bruno. “Entrevista a Carlos Monsiváis”. *Iberoamericana* 3.9 n. época (2003): 177-84.
- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras completas*. Prólogo Francisco Monterde. 8ª ed. México: Porrúa, 1992.

- Egan, Linda. *Monsivaisiana: aforismos de un pueblo que quiere ser ciudadano*. Munich: Martin Meidenbauer, 2010.
- Egan, Linda, y Mary K. Long, eds. *Mexico Reading the United States*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009.
- Forsyth, Donald W. "Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brazilian Cannibalism". *Ethnohistory* 32.1 (1985): 17-36.
- Ganster, Paul, y David E. Lorey. *The U.S.-Mexican Border into the Twenty-First Century*. 2a ed. New York: Rowman & Littlefield, 2008.
- Gliemmo, Graciela. "El oficio de reconocer a México". *Las huellas de la memoria: entrevistas a escritores latinoamericanos*. Buenos Aires: Beas Ediciones, 1994. 15-29.
- Godzich, Wlad. "Foreword: The Further Possibility of Knowledge". *Heterologies: Discourse on the Other*. Michel de Certeau. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986. vii-xxi.
- Kilgour, Maggie. "THE FUNCTION OF CANNIBALISM AT THE PRESENT TIME". *Cannibalism and the Colonial World*. Eds. Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iversen. Cambridge, Eng.: Cambridge UP, 1998. 238-59.
- Monsiváis, Carlos. "Aforismos: 'Poder que no se comparte emocionalmente'. (Comentarios sobre Vicente Fox y su mandato)". *Proceso* 26, sept. 2004: 14.
- . "Aforismos de lo políticamente correcto". *Proceso*, 1 oct. 2008: 22.
- . *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Carlos Monsiváis*. México: Empresas Editoriales, 1966.
- . *Cultura urbana y creación intelectual: el caso mexicano*. Japan: The United Nations University, 1981.
- . "De los otros aportes de los migrantes". *La compañía de los libros* 2 (2002): 18-19.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Las herencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo XIX*. México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 2000.
- . *Imágenes de la tradición viva*. Iconografía y eds, Déborah Holtz y Juan Carlos Mena. México [impreso en China]: Fondo de

- Cultura Económica: Universidad Nacional Autónoma de México; Landucci, 2006.
- . *The Historic Centre of Mexico City*. Imágenes Francis detto Alys. Texto de Monsiváis en inglés, trad. Susan Meredith y Caroline Haslett. España: Madrid: Turner Publicaciones, 2006.
- . “La modernidad a destiempo”. *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Eds. Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003. 277-83.
- . “No sin nosotros”. *Los días del terremoto 1985-2005*. México: Era, 2005.
- . “Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México”. *Cuadernos Políticos* 30 (1981): 33-43.
- . *Nuevo catecismo para indios remisos*. Lecturas Mexicanas 61. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- . “Para un cuadro de costumbres: de cultura y vida cotidiana en los ochentas”. *Cuadernos Políticos* 57 (1989): 84-100.
- . *¡Quietecito por favor!* México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Grupo Carso, 2005.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- . “Señor Presidente, ¿A usted no le da vergüenza su grandeza? (La prensa y los poderes)”. *Tiempo de saber: prensa y poder en México*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Nuevo Siglo; Aguilar, 2003. 99-339.
- . “El terremoto de 1985”. Prólogo. *Imágenes y testimonios del 85 (el despertar de la sociedad civil)*. Eds. Ignacio Betancourt E., Mario Enrique Martínez, y Alejandro Varas. México: Unidad Obrera y Socialista; Frente del Pueblo; Unión de Vecinos y Damnificados “19 de Septiembre”; Territorios en equilibrio; Estampa Artes Gráficas, 2000. 19-22.
- Monsiváis, Carlos, ed. *Lo fugitivo permanece: 21 cuentos mexicanos*. Prólogo Carlos Monsiváis. México: Cal y Arena, 1989.
- Monsiváis, Carlos, et al. “México ante la adversidad”. *Nexos* 197 1994: 30-35, 37-39.
- Petrinovich, Lewis. *The Cannibal Within*. New York: Aldine de Gruyter, 2000.
- Ponder, Catherine. *The Dynamic Laws of Prosperity*. Marina del Rey, CA: DeVorss, 1962.
- Ramos, Jorge. *The Latino Wave: How Hispanics Will Elect the Next*

- American President*. Trad. Ezra E. Fitz. New York: Harper Collins, 2004.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Selección. *Literatura Hispanoamericana: Antología e introducción histórica*. Eds. Anderson Imbert y Eugenio Florit. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960. 27-38.
- Sender, Ramón. *Crónica del alba*. México: Editorial Nuevo Mundo, 1942.
- Wilde, Óscar. *Óscar Wilde: aforismos y paradojas*. Ed. y trad. Efraín Sánchez. Bogotá: Fillegas Editores, 2001.

IV. EL CULTO DE LA CULTURA

12. SALVADOR NOVO, PIONERO GAY “TRIUNFALMENTE MODERNO”, MARGINADO COLOCADO EN EL CENTRO POR CARLOS MONSIVÁIS

Carlos Monsiváis cumplía un compromiso antiguo con *Salvador Novo: lo marginal en el centro* (2000) cuando comenzó a escribir el libro. Había ido componiendo sus conceptos —y muchas de sus páginas— desde al menos 1975, cuando escribió “Salvador Novo: los que tenemos unas manos que no nos pertenecen” (265-96), crónica magistral que forma parte de la colección *Amor perdido* de 1977. En otras ocasiones después, el cronista aumentó y matizó esa visión temprana de Novo;¹ en 1998, cuando por fin se publica la autobiografía que Novo dejó inconclusa e inédita en 1945, Monsiváis la presenta con un prólogo luminoso.² Y ahora, con *Salvador Novo*, consolida los conocimientos y reflexiones de toda una carrera en un examen minucioso del escritor que podría llamársele su predecesor como cronista de la Ciudad de México. Es una obra que Christopher Domínguez Michael considera “el más personal y desgarrador de los libros de Monsiváis, la pieza que lo

¹ Véase, por ejemplo, Monsiváis, “Ortodoxia y heterodoxia” (1995), “Los que tenemos unas manos” (1997) y su prólogo a la autobiografía de Novo, “El mundo soslayado” (1998).

² En el colofón de *Salvador Novo*, Monsiváis le da mención especial a la edición de Conaculta de *La estatua de sal*, “Prólogo de Carlos Monsiváis, que es el origen de este libro” (194).

conecta de manera definitiva con la gran tradición literaria mexicana” (81). Al coincidir con el crítico, especifico que este estudio de la cultura homosexual mexicana se logra a través de la metonimia y la sinécdoque, y, como todo análisis literario de Monsiváis, abarca la gama de consideraciones historicistas: *Salvador Novo* es, al mismo tiempo, biografía, historia sociopolítica, descubrimiento perspicaz y compasivo del inicio de la cultura gay en México y un placer particular— un banquete de frases felices: aforismos minados de las obras de Novo, Wilde, Cide y Cocteau y, para colmo, innumerables agudezas de la pluma siempre afilada de Monsiváis. Además de todo esto, el texto ofrece un análisis inmejorable de la poesía y periodismo de Novo, estudio que construye un modelo doble: de Novo como escritor ejemplar de la naciente era moderna en México, de Monsiváis como exégeta ejemplar de la creciente conciencia crítica en México. *Salvador Novo: lo marginal en el centro* es imprescindible lectura de Carlos Monsiváis.

La crónica detalla la vida y obra de Novo en orden cronológico, desde su nacimiento en 1904 hasta su muerte en 1974, pero los múltiples proyectos analíticos arriba mencionados se desarrollan simultáneamente, lo diacrónico rodeado de lo sincrónico en cada página: Novo es él y sus circunstancias familiares, educativas, profesionales, políticas, sociales, artísticas... y sexuales. De manera importante, éstas son definidas por su homosexualidad, orientación que marca cien por cien su infancia peculiar, su adolescencia precoz, su juventud doliente y rebelde, su madurez contradictoria y melancólica, y su obra.

VIDA

La vida que Monsiváis nos describe, como muchos otros estudiosos lo han hecho,³ es única sin ser únicamente una vida. A los sucesos y personajes que se reincorporan en las páginas de *Novo* se les aglutinan resonancias de otros campos semánticos, se les amarran ecos de enunciados previos, se les pegan acumulaciones de impresiones diversas. Y una vida deviene Una Vida trascendente:

Novo es ejemplar en diversos sentidos: el escritor de originalidad extraordinaria; el paseante que le proporciona a la ciudad de México su primera visión de conjunto; el gay que le concede un rostro talentosísimo a su predilección. También es un representante del Ambiente con su práctica del “afeminamiento” que satisface las expectativas del voyeurismo moral, y su condición de máquina deseante que, una vez transcurrida su juventud, ensalza el poder de compra, así esto se traduzca en la desolación. (*Novo* 39)

Aunque nacido en la capital, pasa su infancia en provincia, y la de Novo es extraña, llena de soledad y libros, carente de juegos o amigos, marcada de cerca por la violencia villista (13).⁴ Su madre, poderosa influencia a través de su vida, lo viste casi

³ Los textos a los que me refiero van de biografías que ocupan libros enteros hasta capítulos o ensayos o secciones de discusiones sobre los Contemporáneos, el grupo de escritores de los años veinte y treinta al que pertenecía Novo. Virtualmente todos citan los mismos poemas y crónicas o fragmentos de textos, y se enfocan, a coro, en los mismos hechos y detalles sobre la infancia, juventud y años maduros de Novo, así como sobre su vida artística. La distinción está en su modo de evaluar los elementos; sobra indicar que los análisis y resúmenes de Monsiváis superan en calidad y alcance a la mayoría. No obstante, entre ellos se destacan algunos; recomiendo especialmente los estudios de Oropesa, por su examen del neobarroco y la sátira en conexión con Novo, y Domínguez Rubalcava, por su teoría de la abyección en la escritura homosexual.

⁴ Ciertos aspectos de esta infancia se asemejan a la de Monsiváis: la soledad, los libros, la falta, en fin, de infancia (Egan 8-9).

de niña, con bucles, polvos en el rostro, terciopelo y zapatos siempre demasiado pequeños para los pies. Monsiváis nota que la madre vigila al pequeño Salvador, “de seguro al tanto del ‘secreto’ que encubren los ademanes y la actitud del niño ‘arrito’” (15) que muy temprano aprende a celebrar “‘el triunfo de mi belleza’” (17, citado en *Novo*) cuando adquiere novio durante los años que asiste a una escuela para niñas. Su padre, mientras, anímica y luego geográficamente distante, gana el desprecio de su hijo.

De sus primeras experiencias sexuales, las cuales el Novo cuarentón describe con detalle (autobio)gráfico en *La estatua de sal*, el autor explica la homosexualidad que se hizo patente en él durante la infancia desde la perspectiva de la ideología freudiana; comenta Monsiváis que cuando Novo escribe *La estatua de sal* “se siente atrapado por la inclinación irrenunciable y no solicitada, que es sin remedio una tremenda desventaja” y que, para “explicarse convenientemente esa limitación, acude a los dispositivos del fatalismo” (15). En el México de mediados del siglo, “la burguesía se jacta de contar ya a su inconsciente entre sus posesiones más entrañables y la conciencia de haber actuado bajo las órdenes precisas del inconsciente se vuelve el gran entretenimiento y la señal del arribo” (“Variedades” 13). Novo no es excepción a la regla burguesa en 1945, “tan libre para vivir, es tercamente determinista cuando quiere entender su comportamiento” (*Novo* 15). Contando dos experiencias prepubescentes, una con un niño de su edad y otra con un profesor, el Novo autobiógrafo las categoriza de definitivas y traumáticas en el sentido freudiano (16-17). Nada determinista, Monsiváis le agrega al autorretrato Novo-doso el epigrama que convierte la vida infantil en valor emblemático:

En 1945, Novo se sabe, y con detalle, objeto de burlas y denigraciones, pero la confesión es asunto muy distinto, y al confe-

sarse en público (ante este vasto horizonte de lectores conocidos y desconocidos), asume el riesgo de absoluta desnudez anímica. Ahora se enterarán [en *Estatua*] de lo abrumadoramente inconfesable, de cómo se inicia un niño homosexual en Torreón, México. (“Los que tenemos”30)

A los doce años, un tercer encuentro erótico con un chico de quince o dieciséis es más definitivo aún y, en las páginas reveladoras de *Novo*, Monsiváis detecta una doble delectación:

el gozo de la transgresión (el sabor de lo prohibido) y el estar al tanto del estremecimiento de los lectores, a los que vuelve sus cómplices al compartir en detalle la iniciación de un púber homosexual en Torreón. Ya ni el autor ni el lector podrán alegar inocencia sobre el tema. (*Novo* 18)

Se inicia una vida gay —“y por gay debe entenderse a los solteros que insisten en no pagar el tributo del camuflaje” (124)— y una vida literaria que se leería como pornografía si *Novo* la hubiera publicado mientras vivía.

Para cuando la familia regresa a la Ciudad de México, el Salvador de trece años no tiene duda sobre su inclinación o su destino en cuestiones de la libido y del corazón. Precoz literato ya iniciado en la poesía, su primer gran amigo de la preparatoria (y de la vida) es Xavier Villaurrutia, criatura frágil que también es homosexual y que comparte la pasión literaria. Maduran *Novo*, Villaurrutia y otros futuros miembros de los Contemporáneos en un medio intelectual dominado por los maestros del Ateneo de la Juventud: Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Julio Torri, José Vasconcelos. No sólo separa a los grupos una generación cronológica; también los aparta, a veces amargamente, un abismo ideológico partido por la vehemencia de la cultura de la Revolución y la homofobia machista todavía más arraigada en la sociedad.

No era nada nueva la dicotomía que repartía aceptación y rechazo social entre los que pertenecían al México machista, en el que la Iglesia controla el sexo y el pecado (“Variedades” 10), y todos los demás —madres solteras, adúlteras, sodomitas, etcétera—, son los condenados. Lo que sí era nuevo era un ser como Salvador Novo que caminaba las calles con las cejas depiladas, la cara empolvada, los dedos anillados, “los trajes como latifundismo textil” (Monsiváis, *Novo* 81), un joven “rari-to” cuya belleza se estrenaba como si fuera Dolores del Río (quien de hecho fue vecina suya), hombre afeminado que, antes de esconder su condición vergonzosa, la subrayaba. Lo nuevo era “la aparición súbita del universo gay en la ciudad de México”, gracias a Novo, Villaurrutia y sus amigos, que llevaban una vida doble pese al acoso social (34). Quién sabe si como parte de su actitud revanchista, Novo “mitifica a los jóvenes de las colonias populares”. Sus amantes preferidos son siempre los choferes, policías y otros tipos proletarios. Le gustan especialmente los choferes en parte porque se asocian con el auto, la máquina de la modernidad por excelencia, pero además por sus espaldas anchas y aire plebeyo de hombres fuertes (45).⁵

Los habitantes de este nuevo mundo gay son relegados más bien a un gueto, “ese gran clóset que contiene a los salidos del clóset, [que] se identifica con lo más ruin” (127). Sus miembros son “heréticos [que] se mueven en el territorio de mínima tolerancia” (37), pero persisten y se resisten, y con el tiempo, “*lo sexualmente impensable se va asimilando*”. Ninguno entre los condenados al ostracismo “es tan cabalmente llamativo” como

⁵ No sólo *La estatua de sal* está llena de referencias a los choferes-amantes; *El joven*, crónica autobiográfica de 1925 que revela la capital en vías de la modernización a través del narrador *flâneur*, se detiene dos veces sobre el rol de los choferes; la segunda vez, al describir ropa, habla y acciones del chofer, incluye este curioso detalle: “Y si no se bañan es porque de las cinco de la mañana a las diez de la noche gritan y cobran” (7).

Salvador Novo (37). Especie de contraacoso, su apariencia “ofensiva” y su poesía muchas veces igualmente ofensiva lo cubren con un caparazón. Con el paso de los años, la brillantez de su intelecto, agudeza y humor le ganan entrada a los mejores círculos sociales. Por primera vez en su vida, pertenece a un mundo “normal” y —aquí especulo yo— no quiere ser expulsado de aquel paraíso. Se deja institucionalizar, entregándose al punto de vista gubernamental y sirviendo entre los *jet-setters* un tanto como el bufón de la corte o la celebridad *du jour*. “Ególatra y rencoroso”, a los sesenta años Novo se siente desilusionado “de no estar a la altura de la promesa que fue, de no poseer nunca por entero el respeto social” (177). Intruso en la Gran Familia, muere en la misma soledad que ocupaba su infancia. Pocos escritores asisten a su velorio y en el cementerio, la ceremonia es “fría, distante... Todo es parsimonioso, cansado, como extraído de algún libro que nadie consulta” (*Amor* 295). Es la despedida de un hombre célebre que sin embargo “nunca dejó de ser un *outsider*”, un personaje ubicuo en la escena social que sin embargo era “finalmente solitario” (296).

OBRA

El niño solitario había llenado muchas de sus horas de “tediosa soledad” (Novo, *Estatua* 60-61) con los viajes imaginarios que un poeta emprende transportado por métrica, rima y metáfora. Al cabo de cuantiosas lecturas en la biblioteca de su tío Francisco en Torreón, dice Novo:

Me encontré, de repente, haciendo sonetos, letrillas satíricas, odas, “A la manera de”, que conservo con su caligrafía original en el cuaderno que titulé, íntimamente cierto de que me aguardaba la gloria literaria y de que no debía desperdiciar para la

sorprendida posteridad una sola migaja de mi talento, *Mis primeras poesías*, fechadas en 1915; esto es, cuando contaba once años de edad. (61)

No podía sino haber, entonces, en un grupo vanguardista como el que toma su nombre de la revista que publica, *Contemporáneos*, para cuyos miembros, dice Jorge Cuesta, “la literatura es profesión de fe”, y quienes son no conformistas puesto que, si sienten alguna solidaridad entre sí, es porque “reunimos nuestras soledades, nuestros exilios” (citado en Monsiváis, *Novo* 55). Revolucionarios a su manera, los Contemporáneos excéntricos son aislados por la mayoría social que venera la cultura de la Revolución Mexicana, verdad histórica que sobra recorrer aquí; Monsiváis señala, sin embargo, lo que otros no: que el grupo de poetas innovadores se benefician de la gran metamorfosis que trae consigo la Revolución. Las guerras destruyen barreras mentales y el régimen necesita patrocinar el cambio artístico para quitarse el aura de violencia. Vital y culturalmente, por difíciles que sean sus relaciones con los muralistas, en especial con Diego Rivera, los Contemporáneos aprovechan los climas de libertad que los pintores le consiguen a la llamada “bohemia burguesa” (49).⁶

Feliz paradoja terrible, entonces. Al crecer el envilecimiento en su contra, gracias al celo revolucionario, intensifica “el halo de tremendismo sexual de Novo” (64) y éste, ya radicalizado, desenfunda el arma quevediana, “la respuesta perdurable” de la sátira, el “arte del insulto” que cultivará asiduamente

⁶ Para desquitarse de Diego Rivera, quien había atacado a Novo por escrito y en pinturas, el poeta desató “La diegada”, la pieza más extensa y sofisticada de poesía satírica que Novo produjo. Es una balada culta de veintiocho cuartetos, trece sonetos, siete décimas y una quintilla; el cuarteto veintiséis comienza con una parodia de las “Soledades” de Góngora y el poema entero está conscientemente vinculado a la tradición satírica del barroco (Oropesa 61). Narra la vida de Rivera como si fuera toro, o un personaje con cuernos (cornudo), alusión a la infidelidad de su primera esposa, e incluye juegos de palabras basados en la cultura popular.

con la voluntad de no dejarse y el talento. Novo se lanza contra los provincianos, contra los izquierdistas, contra los falsos prestigios, contra los machistas... Para protegerse, Novo nada más dispone de su ironía y la usa a fondo. Si al oprimido se le considera temible, la opresión amengua (67-69).

Si para Salvador Oropesa Novo es el Walter Winchell de México (118-19), para Monsiváis es el heredero de Oscar Wilde, tanto en cuanto a su tono satírico y su dominio del *witticism* como en cuanto a “la indistinción entre ética y estética”, aunque reconoce también que Novo sufre del temor de la influencia y quisiera distanciarse del ídolo (86).

Monsiváis examina tres obras poéticas de Novo, en su orden cronológico. Los *xx poemas* publicados en *Ensayos* (1925) son para él el Novo más “apasionadamente vanguardista” (75), gracias en parte a la influencia estadounidense y técnicas experimentales como el prosaísmo. “Si, a un costo altísimo, Novo ya es libre en la inclinación sexual, ¿por qué no serlo en los poemas, los ensayos y los artículos?” (77) En consecuencia, los temas, las situaciones, el tono, los personajes de sus *xx poemas* carecen de trascendencia histórica o misticismo, se aferran a la contemporaneidad citadina y se ocupan de valores frívolos, culturales o simplemente verbales. *Espejo, poemas antiguos* de 1933 refleja en cambio un espíritu juvenil, afirma Monsiváis: regresa al pasado para reinventarlo con la ayuda de técnicas anglosajonas, experimenta con el estilo coloquial que después será popular en Hispanoamérica, y muestra “fulgores de la inocencia maliciosa que ve el mundo como por vez primera pero desde el conocimiento” (78). Como lo hará en *La estatua de sal*, Novo verbaliza sus conceptos freudianos, autoanalizando aquel momento cuando conoció su deseo por lo que Michel Foucault ha llamado “la caricia mutua” (38). *Nuevo amor*, también de 1933, es la obra poética definitiva de Novo y es el libro que junto con textos de Villaurrutia, Carlos Pellicer y unos cuantos otros de la época, inserta las pasiones

homosexuales en el canon literario mexicano. Monsiváis cita el poema “Elegía” para señalar “los riesgos y las dificultades de la condición homosexual” y el tono del libro entero que

transmite la desesperación, la atracción letal por el ser imprescindible, el amor que es la conciencia de la imposibilidad del amor, la transfiguración del desastre... La condición marginal es un fracaso previo, es la épica del incumplimiento, es la tristeza inabarcable de contemplar desde el resentimiento los días felices que jamás se han vivido. (95)

Nuevo amor es el uso artístico de la palabra como purga y rezo, talismán que quite el dolor y traiga la dicha humana.

Si *Nuevo amor* es la autobiografía cifrada, la labor cronística de Novo es el periodismo al servicio de la autobiografía,⁷ y el discurso de Monsiváis es análisis al servicio de la teoría gay. Los cuatro tomos que Novo publica acerca de viajes, por ejemplo,⁸ son obras de la imaginación que se construyen de acuerdo con una estrategia narrativa “novocéntrica” a través de

un personaje que habla de sí mismo sin detenerse. Esto es consecuencia del método de Novo: vivir para contar, contar para vivir, sin permitirse por lo demás el lujo de la discreción, porque la técnica es radical: no ocultar nada para que nadie algún día exhiba alguno de sus secretos. (105)

Monsiváis cita un ejemplo, la descripción en *Return Ticket* de una noche en el baño turco, con lujo de detalles, y pregun-

⁷ “Quizás la obra maestra de Novo fue su personaje, un personaje obviamente superior, en eficacia y variedad de recursos, a los de sus compañeros: personaje homosexual y agresivísimo, escandaloso y edificante, culto y vulgar, marginal y *high society*” (Blanco 93-94).

⁸ *Return Ticket* (1928), *Jalisco-Michoacán* (1933), *Continente vacío. Viaje a Sudamérica* (1935) y *Éste y otros viajes* (1951).

ta: “¿Se puede en 1928 ser más explícito: el baño turco, la fatiga que proviene del agotamiento de la gana, las manos que convocan la memoria de lo que tocaron?” (105) Las crónicas que Monsiviáis ve como la invención de la Ciudad de México, *El joven* (1928) y *Nueva grandeza mexicana* (1946), no parecen ostentar conocimientos homosexuales al convertir la página impresa en escaparate para exhibir todo lo que contiene la ciudad moderna para el consumidor de novedades y tradiciones-a-pesar-del-cambio. Rosa María Acero señala, sin embargo, que “el tema homosexual en *El joven* puede pasar desapercibido en una lectura inocente” (124) pero que al comparar el texto con una lectura de sus memorias (las ahora publicadas como *La estatua de sal*) es posible entender la implicación homosexual de al menos tres tipos de alusiones en la obra de 1928.⁹ A Monsiviáis no le interesa pescar claves gay en *El joven* sino captar sus méritos autónomamente literarios, que aquí se benefician de los modernistas, quienes trasladaron al periodismo “una certeza: el estilo (la elegancia, el humor, la distancia frente a la angustia periodística) lo es o lo justifica todo” (Monsiviáis, *Novo* 107). Novo escribía su prosa rápidamente, no la corregía y no quiso producir un “objeto de orfebrería”, sino un texto que resultó

de la rapidez asociativa, de la complejidad de la estructura, del impulso barroco que levanta sus construcciones a manera de retablos filmicos. A ensayos breves y artículos renovadores, se les imprime un ritmo (una intensidad) ya no fruto de la poesía o del “logro acústico” tradicional, sino del acopio de informa-

⁹ Acero destaca: (1) la frecuencia y exclusividad con que Novo menciona los sitios más populares para encuentros homosexuales en los años veinte (El Globo, Sanborns, la avenida Madero); (2) el énfasis sobre autores y lecturas favorecidos entre los homosexuales, que incluyen Sócrates, Platón, Wilde, Baudelaire, Verlaine, Huysmans, Pater, el Aquiles Périda de la *Iliada*, Gide, etcétera, y (3) cierta insistencia en imágenes significativas como clósets, inversiones, camas solitarias y frías, encierro, enfermedades largas, cuartos-cárcel, secretos de la familia, etcétera (124-29).

ción, erudición, inteligencia, calidad prosística, visión poética, cultura amplia y observaciones de vida cotidiana regidas por el desmesurado amor al presente. (107)

En 1928 la capital apenas empieza a vestirse de modernidad, acostumbrándose al uso de las prendas ostentosas de aquel debut: autos, tranvías, teléfonos, radios. Para 1946, cuando Novo glosa siete versos de la *Grandeza mexicana* (1604) de Bernardo de Balbuena para escribir su crónica magistral *Nueva grandeza mexicana*, la Ciudad de México experimenta el sacudimiento del desarrollismo, pero aun así se encuentra todavía atrapada entre un pasado congelante y un presente transformador:

Nueva grandeza: la epopeya de una ciudad que alterna la americanización y las costumbres pretéritas, democratiza las diversiones y les proporciona a sus habitantes sin Alcornia (todos) el árbol genealógico de leyendas y esperanzas. En el esquema, la tradición equivale a una prolongada conversación hogareña, y nada de lo que se vive —incluidos los crímenes, que siempre les ocurren a otros— es hostil o en verdad desconocido. En la capital, Edén no susceptible de subversión, la distancia entre lo que se tiene y lo que se quiere suele cubrirse con la mitología desbordada. (130)

Sin flagelarlo duramente, Monsiváis delata el “optimismo oficial” que Novo comparte con el gobierno y su “mitomanía pluriclasista” (132-33), lo cual resulta en un sentimiento de utopía falsa. “Falso” puede interpretarse como “ingenuo”, sin embargo, y Monsiváis, utópico empedernido,¹⁰ resume su visión de Nueva grandeza mexicana en términos positivos:

¹⁰ Véase Egan, sobre el pensamiento utópico de Monsiváis (233-34). Véase también Monsiváis, “Milenarismos”.

Antes del catastrofismo y las catástrofes hoy imperantes, la ciudad de México conoce su última utopía, la de la armonía y la confluencia, y el utopista más entrañable es Novo que, para honrar mejor el título de su libro, recorre lo memorable según la tradición y según el encargado de la tradición: él mismo. Allí está la ciudad, aliviada de conflictos y vicisitudes, pródiga en comederos y sitios de esparcimiento, decorada por la modernidad, refrendada en su pintoresquismo por las multitudes. Nadie llega más lejos que Novo en la presentación de la ciudad legendaria que, con Maese de guía de viajeros, se vuelve el fenómeno cordial que hubiésemos querido vivir, y *Nueva grandeza* despliega una de las escasas visiones unitarias de la ciudad, la penúltima antes de *La región más transparente*. (133-34)

Tal vez más merece el título de Cronista de la Ciudad de México (nombrado en 1965) por las recopilaciones periodísticas que publicó durante los sexenios de Cárdenas, Ávila Camacho, Alemán, Ruiz Cortines, López Mateos y Díaz Ordaz. Monsiváis detalla cada una a su vez, envolviendo las hazañas autobiográficas de Novo en una compleja red de datos sobre la realidad social, política y cultural de cada sexenio. Resulta claro cómo, “gracias al periodismo, Novo se instaura triunfalmente como literatura y como personaje” (Monsiváis, “De la Santa Doctrina” 767). El joven Novo, con su “capacidad de síntesis, la ironía y el vértigo narrativo” (*Novo* 114), se convierte en el mejor crítico del régimen de Lázaro Cárdenas, dice Monsiváis, y con sus piezas periodísticas, curiosa mezcla de información, análisis, autobiografía y costumbrismo, produce textos que “pertenecen a la mejor prosa de tema político en el México del siglo xx” (115). Incluso hacia el final de su carrera, cuando Novo ha “gastado su fortaleza psíquica en la resistencia al machismo” (171), siguen intactos los dones que costean su calidad de miembro marginal en la alta sociedad: “la inteligencia, la prosa, el ingenio” (171). De hecho, y citando otra

crónica (de la que por otra parte se vale en *Novo*), Monsiváis concluye que

las crónicas de Novo resultan indispensables, no tanto para conocer una época (su parcialidad lo impide), sino para observar cómo se introduce la prosa moderna desde el periodismo, con un objetivo declarado: narrar las sensaciones de bienestar y autocomplacencia, propias de la élite que se refina y se internacionaliza. (“De la Santa Doctrina” 769)

Al teatro de Novo, Monsiváis lo despacha en breves páginas, juzgando que “como dramaturgo, Novo carece de la brillantez y la calidad de sus crónicas, y de la profundidad de su poesía” (157), aunque el teatro es indudablemente su vocación. Se entusiasma por el teatro extranjero y al representar comedias de O’Neill y Cocteau se expone al oprobio de un público que odia todo lo que no está Hecho en México. Pero Novo llevaba largos años alimentándose del rechazo; en 1936 publica en francés un dramita, *El tercer Fausto*,¹¹ cuyo argumento defiende abiertamente la homosexualidad. Lo había estrenado en francés anticipando un escándalo pero, casi defraudado, dice en una entrevista años después que no ocurrió nada (Acero 137). Sobre “la desdicha” de su teatro en conjunto, Monsiváis sentencia: “Sólo cabe imaginar los epigramas de Novo para esas obras, de no ser suyas” (*Novo* 164).

MÁS ALLÁ DE LOS HECHOS

Como biografía de un escritor ejemplar e historia de una época significativa en la vivencia contemporánea mexicana, *Salva-*

¹¹ Una de las fuentes de Acero indica que la primera edición del drama se publicó en español en 1934 y la segunda en francés en 1937. Otra fuente dice que apareció primero en francés en 1936, sin mención de cuándo se publicó en español. El propio Novo indica que se reeditó en 1956 en sus *Diálogos* (Acero 137).

dor Novo es ya lectura que merece distinción en el canon académico. Como análisis de una obra singular del canon literario latinoamericano, el libro es único, un texto crítico de primer orden que a la vez emite resonancias estéticas, por los mismos motivos que su autor señala en *Novo*: inteligencia, capacidad de síntesis, ironía, vértigo narrativo. Pero el valor de mayor alcance, finalmente, es el teórico, el significado universalista que se aglutina alrededor de los demás hallazgos: biográficos, sociopolíticos y artísticos.

De principio a fin, *Salvador Novo: lo marginal en el centro* se dedica, como lo sugiere un título con tintes posmodernistas, al proceso de la modernización, tema que Monsiváis ha persistido en colocar en el centro de su proyecto de nación. Si es cierto que “su trabajo entre 1970 y 1995 documenta verdaderos descubrimientos en su búsqueda de causas, efectos y deconstrucciones de los obstáculos históricos del paso de México a la modernidad” (Egan 229) [T. E.], en *Novo* Monsiváis aprovecha una oportunidad de concentrar aquella búsqueda en un obstáculo y un acto deconstructivo que mueve a México un paso más cerca de la modernidad. Salvador Novo, protagonista homosexual inconformista, es metonimia y sinécdoque de aquel estado de ánimo necesario que es el primer requisito de la democracia y de una sociedad verdaderamente civil.

El lenguaje de Monsiváis modela la modernidad que él señala en *Novo* y sus compañeros: su psique, sus actividades y reacciones al entorno social, sus creaciones literarias, sus actos públicos y privados. Es un discurso pluriséptico, multifacético, preocupado igual por lo elitista y lo popular, hecho de hablas cultas y cotidianas, escrituristas y habladas, consciente del pasado e informadísimo de sus verdades pero fascinado por el ahora y por el futuro. Por eso examina la vida y obra de Salvador Novo, hombre nacido en 1904, escritor publicado hace décadas: lo estudia por lo que importa a la sociedad mexicana hoy, y al México que sus ciudadanos van a producir mañana.

Ciertos componentes de la modernidad monsvavaisiana van destacándose a medida que el lector consume capítulos de *Novo*. Uno de los primeros y más constantes es la dicotomía entre cerrado y abierto, adentro y afuera o público y privado, con las imágenes satelitales de puertas, ventanas, automóviles y escritos inéditos. Está clara la correspondencia a través del libro entre estas metáforas y los temas del machismo, tradicionalismo, pecado, ostracismo, vergüenza, secreto, escondido, clóset, etcétera, y sus contrarios: fuera del clóset, afeminamiento, novedad, liberación, desafío, rebelión, descarro, revelación, etcétera. Para *Novo*, como para Monsiváis, la ciudad es el enorme espacio abierto donde el cambio hacia la apertura modernizadora es capaz de ocurrir, en parte por su gran tamaño (anonimato) y en parte por la importación y mezcla de influencias forasteras. La gran urbe es el lugar de las contradicciones, “el principio de... la pluralidad [... la crítica o puesta en crisis de los discursos” (Domínguez Rubalcava 14). Y, como Monsiváis va afirmando, la modernidad que atañe a la situación y reacción de los homosexuales de los años veinte a cuarenta se halla en su lenguaje universal y mentalidad crítica (*Novo* 47); plurisemia (50-51); rareza y carácter curioso (54); novedad, renovación y rechazo del aislamiento (88); disidencia (89); determinación de mostrarse tal cual son (89); honestidad autocrítica (89); individualismo (109); curiosidad incansable (109), su amor a lo inaudito y su atrevimiento pionero (159).

Escribiendo sobre “*The 41 and the Gran Redada*”, referencia a un baile de travestis en que irrumpió la policía en 1901, Monsiváis alude a una primera instancia de *outing* en México, y avisa que ni la censura ni el castigo físico van a erradicar la inclinación sexual (146). Tendría, dice Robert McKee Irwin acerca del mismo escándalo, el resultado de un *outing* a la fuerza: “El baile no sólo mexicanizó la homosexualidad, sino también homosexualizó a México. Y México nunca sería el

mismo” (184). Si “Los 41” desde entonces llegaron a ser símbolo de la homosexualidad en México, Salvador Novo llegó a ser símbolo de la liberación gay, del *self-outing*, fenómeno que el libro de Monsiváis demuestra más que claramente. Todo acerca de Novo —sexualidad, su apariencia, su escritura, su actitud independiente— es abierto y representativo de la honestidad autocrítica. Tanto él como Villaurrutia y otros de los Contemporáneos que vivían con el escarnio de su diferencia sexual tenían la valentía de vivir como lo que eran, pese al rechazo y la condena social, pese a las circunstancias trágicas que atañían al acto de sacar del clóset su verdad existencial. Gracias a ellos, no son unos cuantos travestis sacados de un baile, sino toda una especie —los homosexuales— salida del clóset, y que no va a volver adentro para cerrar la puerta.

En *Novo*, a través de Novo, estos seres valientes son presentados como emblemas de la modernidad a causa de su sexualidad:

La precocidad va a la par de la compulsión sexual. Novo se considera triunfalmente moderno, y esto implica la eliminación del arrepentimiento y el afán de extremar el comportamiento ultrajante. Entonces, el amaneramiento depende no sólo de circunstancias biológicas, sino del estilo que convierte en placer psicológico la “imposición de la fisiología”. Aun para sí mismo, un homosexual no “afeminado” es una rareza y en Novo el “afeminamiento” es vigoroso, la aureola que es la más efectiva tarjeta de presentación . (43-44)

En el México posrevolucionario, la hermandad de gays deambula invisible pero persistentemente por las calles del sector caracterizado como el “ambiente”, feliz de gozar de su vida real en la clandestinidad y dispuesta a aceptar la otra vida, la falsa, en los despachos machistas de las oficinas y los hogares tradicionales (34). Desde la perspectiva teórica, el gueto “ve en el desprecio el primer reconocimiento público de exis-

tencia” (34), sugiere Monsiváis, insistente en documentar su optimismo. Acudiendo a las pruebas bíblicas, señala la dialéctica dogmática: si quieren vivir el cielo de su homosexualidad, deben reconocer el infierno al que los heterosexuales los consignan (34). De semejante manera, en los escritos satíricos y autodenigratorios de Novo, Monsiváis ve un tipo de valentía que “al nombrar y describir, humaniza”, ya que “el sarcasmo, la sátira, la desolación lírica, el ingenio, son formas o métodos que les dan voz a quienes nadie entonces considera dignos del uso de la palabra” (35). A Novo lo ve Monsiváis como general de campaña, consciente de un fin subversivo y de largo alcance:

Novo acomete su sexualidad como si fuera, por así decirlo, una empresa evolucionaria, con la intrepidez y el apetito de siglos muy propios de toda minoría reprimida al desentenderse de las prohibiciones. A las zonas liberadas en mínima medida de la inhibición se llega con furia vandálica. (43)

Fuera del campo de guerra, el revolucionario se llama disidente. El consejo de André Gide, otro héroe homosexual de los vanguardistas mexicanos, “deviene programa de edificación de la personalidad disidente” (89), un llamado a “vivir peligrosamente” fuera del clóset. Nadie lo hizo con tanta desfachatez —y elegancia— como Novo. Entre 1920 y 1940, éste va ofreciendo a la mirada social un nuevo *look*, una pose “como sodomita” (81), y al posar exactamente como lo que es, deja de serlo, ya que una pose es, patentemente, una pose. Rehusando cubrir su realidad íntima con el camuflaje del Buen Gusto, Novo le saca los colmillos a la Buena Sociedad y la deja salivando. Sylvia Molloy confirma esta visión al clasificar la pose en América Latina como “una práctica oposicional y manifiesto cultural decisivo de importancia política y energía desestabilizadora” (142). O, como lo dice Monsiváis:

La pose: la invención de esculturas vivas no imaginadas por la sociedad, la autopromoción de la elegancia que aturde a sastres y codificadores del lenguaje no verbal... La pose (la sensibilidad gay que se educa en la notoriedad del refinamiento) usa del estilo para avisar de la inevitabilidad del anhelo prohibido, y es una técnica pedagógica... Hay cosas que sabe el *fiñí* que las ignora el *latin lover*. (Novo 82)

El estilo del *dandy* que ejemplifica Novo a la perfección en México es modelado por el maestro del refinamiento afeminado, Oscar Wilde, “la Universidad esencial” (85) para aprender, como Gide también dictamina, a “estar al día de las experiencias de la modernidad” (88) y “el role model perfecto porque enseña lo conducente en los propósitos de dominio social y de manejo de la desolación” (86).

Una nota trágica domina esta sección de la crónica; mejor dicho, es un *leitmotiv* que Monsiváis entrelaza tristemente a través del libro, destacando el sentido de pérdida irremplazable y soledad inconsolable que marca la existencia de los gays.¹² Monsiváis se enfoca en los de la alta sociedad o la clase media, necesariamente porque sólo sus vidas se han documentado, pero menciona a los homosexuales pobres a sabiendas de que a ellos “nada más los aguarda lo que se da en llamar ‘el infierno’” (86). Pese a la actitud desafiante o a la disidencia evidente en la escritura, las relaciones y la vestimenta, mucho de ello es lo que Monsiváis llama una “cortina de humo” (152), y lo que veo yo como caminar silbando por el camposanto. Los gays en el México de los años veinte a sesenta (años documentados en *Novo*) vivían rodeados de espantos y les costaba caro enfrentarlos cada día.

¹² En su prólogo a *La estatua de sal* Monsiváis comenta la conexión entre la sátira autodefensiva y la voluntad autodestructiva: “De los desviados se esperan actuaciones patéticas. Todavía en 1969, en la pieza *The Boys in the Band*, de Mart Crowley, uno de los personajes emite la sentencia: ‘Mencióname a un homosexual feliz, y yo te enseñaré un cadáver gay’” (“Mundo” 30).

Salvador Novo, por fortuna, tenía a su disposición diaria un arma particularmente mortífera: un ingenio ferozmente satírico y una pluma afilada para esgrimirlo. Tenía, en consecuencia, la satisfacción de poder contar “muertos” entre sus enemigos. Incluso a veces logró capturarlos a fuerza de la risa y convertirlos, si no en amigos, al menos en gente más dócil, acaso dispuesta a invitarlo a un banquete. Ya defensiva, ya ofensiva, la sátira Novo-dosa se desenvaina en “fraseos sardónicos” (139), “el ingenio de ocasión” (156) y la circulación de *wisecracks* y agudezas. Un ejemplo: el pobre colonialista Artemio de Valle Arizpe es blanco de este flechazo, colocado en *Novo* por Monsiváis, después de una charla desmedida:

Tras de un viejo facistol
Artemio largamente
aburríase el presidente
se aburría toda la gente
y así sucesivamente
hasta que se puso el sol. (156)

Y Valle Arizpe sabría que, según su costumbre, era probable que Novo leyera el poema en fiestas y cenas y lo repartiera en papel rosado (Oropesa 55). Con Villaurrutia en otra ocasión comparte esta crueldad ingeniosa:

Esta pequeña actriz, tan diminuta
que es de los liliputos favorita,
y que a todos el culo facilita,
¿es exageración llamarle puta? (68)

Y si los obreros no se escapan de la furia burlona de Novo —“¿seréis intelectuales/si el seso os anda en permanente huelga?” (70)—, tampoco se escapa él mismo del autoescarnio: “Un escritor genial, un gran poeta.../Desde los tiempos del señor Madero/es tanto como hacerse la puñeta” (40).

Su crueldad aparte, la ironía es que este género de su poesía figura, técnicamente, entre la mejor de Novo (Oropesa 58-59). Otro biógrafo suyo, Reyna Barrera, considera que Novo “es y será por antonomasia... el escritor más irónico y satírico de las letras mexicanas” (165). Monsiváis cree importante aclarar, contradiciendo a Octavio Paz, que Novo no ataca a los débiles ni adula a los poderosos, sino que se burla de ellos al defenderse, mediante su enorme talento socarrón, “contra el cerco machista” (“Mundo” 31). En 1967, cuando Salvador Novo todavía blandía la espada de su humor cortante, Monsiváis lo entrevistó; aquella charla está reproducida al final de *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. Acerca de su vocación disidente, el entrevistador le pregunta:

Muchos nos hemos preguntado cómo el Novo destructor ha sido no sólo aceptado, sino literalmente entronizado por esa sociedad objeto y sujeto de su sátira. ¿Cuál es la posición de la defensa ante el acusado: Novo, hombre de sociedad?

S. N.:... Yo no creo... ni que la haya yo ofendido mucho ni que me haya aceptado, la Sociedad. Ni que la frecuente yo mucho, yo a lo más que voy es a las fiestas de las Galindo, que son muy bonitas... Luego cuando uno se enfrenta a monstruos como Carlos Monsiváis, tan destructores, encuentra que no es todavía objeto de sus ataques o sus sátiras, sino de su amistad, pues uno la estima y se envanece todavía más. (Novo 191)

PIONERO SOCIOCULTURAL

Como columpio, la sátira llevaba a Novo libremente entre los mundos profesional y personal hasta borrar cualquier división. La cargaba como manifestante con pancarta. Es parte indivisible de su imagen como emblema del hombre y artista gay, perseguido pero desafiante, retrato vivo de la disidencia minoritaria. En términos políticos, la idea utópica que expresaba en sus

crónicas podría haber sido ingenua, pero en el campo de los derechos homosexuales su activismo fue utópico sin necesidad de usar el término, y estaba vinculado a un movimiento internacional de derechos civiles encabezado por Oscar Wilde, sometido a juicio, condenado y encarcelado por haber nacido homosexual y —el verdadero crimen— haber vestido y asumido la pose de un *queer* afeminado.¹³ Y Monsiváis, uniéndose al movimiento a través de *Salvador Novo: lo marginal en el centro*, define la categoría, el objeto abyecto, para humanizarlo e individualizar a sus miembros.

Más que ningún otro de los valiosos propósitos que cumple, *Novo* es la historia de una comunidad, de una minoría civil que apenas aprende a reconocer y ejercer su derecho a existir y, porque Monsiváis siempre ve el dorso de la moneda, *Novo* es también el análisis de la sociedad que rodea la pequeña comunidad, sociedad que apenas alcanza su mayoría de edad, sintiéndose obligada a aprender lecciones sobre comportamientos de gente madura, cómo compartir sus juguetes, la tolerancia, buenos modales, la amabilidad, la humanidad, la generosidad, la equidad y el buen sentido: en fin, sobre lo que realmente es ser moderno-maduro. No es tener radios, cine, ropa elegante y autos. Es cierto modo innovador de pensar, creer y actuar. Salvador Novo y sus *confrères* modelaban éstos, muchas veces de una manera escandalosa, para enfatizar una realidad que la sociedad remisa no debía ignorar, mucho menos condenar. Cuando la comunidad gay se salió del clóset, también ellos *outed* la inmadurez y crueldad mezquina de la sociedad que en aquellas décadas se enorgullecía de su modernidad. Toda la obra de Monsiváis, desde *Días de guardar* (1970), demuestra su convicción de que “el Otro más alienado históricamente en México [ha sido] la mentalidad secular mo-

¹³ Para un informe interesante sobre el proceso contra Wilde, véase Molloy (45-47).

derna” (Egan 231); lo señala otra vez en *Novo* a través de un análisis inmejorable de la aparición en México de la comunidad gay.

En el caso de Salvador Novo, la pose reveladora se hizo con descomunal humor, cortesía y virtuosismo artístico. Asestó golpes mortíferos con su sátira, es cierto, pero sus víctimas murieron riéndose. Y con las sombras doloridas de *Nuevo amor*, les regalaba no solamente el corazón de la pasión homosexual, sino también el genio de un gran poeta.

Si sus compatriotas hubieran podido leer más allá de la novela de la Revolución y los valores dominantes del machismo, quizá habrían hallado en la escritura de Novo y los Contemporáneos los signos de un futuro que llegaba con un puñado de creadores para quienes escribir y leer ya no eran “el proceso de complacencias auditivas” (Monsiváis, *Novo* 59); estos artistas usaban un lenguaje universal que no los identificaba únicamente como mexicanos; tampoco tomaban sus temas sólo de la realidad histórica. Eran cosmopolitas, amarrados a las cosas cotidianas, los objetos ordinarios de la existencia humana del aquí-y-ahora-y-por-doquier, produciendo textos legibles dentro y más allá de su país.

Insistían en este revolucionario modo de escribir mientras aguantaban la persecución social por su modo de vivir, y persistían en eso, también, mientras descubrían la manera de convertir la vida en arte como acto terapéutico necesario para su salud mental. Dentro de esta “resistencia gay” (Balderston 27), Salvador Novo se destaca por su manía de revelarlo todo en sus crónicas, estrategia autobiográfica que usa como *preemptive strike*: si él ya ha dicho sus secretos, el qué-dirán no tiene *raison d'être* (*Novo* 105). Este uso curioso del Yo periodístico anticipa el periodismo personal del llamado Nuevo Periodismo de escritores como Norman Mailer y Tom Wolfe y es, teoriza Monsiváis, otra señal más de la consumada modernidad de Novo.

Novo no estuvo solo entre los pioneros de la escritura gay de los veinte y treinta, pero sí fue el único, hasta fechas recientes, que escribió una autobiografía de gay. Con *La estatua de sal*, “Novo cruza un abismo psíquico” (128) y literario y por eso, “cabe insistir en el valor enorme no social, sino psicológico, y en esa misma medida social” (128). Al escribir su historia personal como hombre homosexual en 1945, Novo no pensaba ni publicarla ni permitir que nadie la leyera. Escribió sus memorias para leerlas él mismo. Mucho más tarde, en 1966, las leyó con mucho regocijo orgulloso a unos cuantos oyentes, entre los que se contaba Carlos Monsiváis (126). Tras escuchar, conocer a Novo y, a la hora de escribir este libro, haber leído la versión publicada de sus memorias, Monsiváis reflexiona:

Se requiere de una enorme valentía (del genuino valor civil) para que un gay consigne por escrito su identidad sin disfraces, así nadie más lea el texto. Esta afirmación no es en lo mínimo un juego de palabras. Sin *La estatua de sal* se desvanece la audacia que le ha dado sentido a una existencia, y la transgresión habrá sido en vano. (127)

Un comentario complejo: Novo fue valiente al detallar sus encuentros homosexuales y revelar qué tipo de hombres prefería para amantes, pero Monsiváis parece decir además que también requirió de valentía para dejar a la posteridad su confesión, sabiendo que generaciones de desconocidos la leerían, incluso si él no lo supiera, ya que ahora es sólo polvo, sombra y nada. Y dice además que la audacia y transgresión de Novo en vida no hubieran tenido valor en su momento a menos que se inmortalizaran por escrito, en un libro.

Lo cierto es que *La estatua de sal* inaugura un género modernísimo de escritura gay, cuya importancia no podemos medir. Si los siglos XIX y XX han visto la multiplicación de discursos cuyo resultado es “una dispersión de las sexualidades, un re-

fuerzo de formas disparatadas, [y] una implantación múltiple de las ‘perversiones’ [de tal manera que] nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales” (Foucault 49), Novo deja claro que los discursos escritos, orales —y visuales— de los Contemporáneos, y especialmente los de Salvador Novo, iniciaron la heterogeneidad sexual en México.

Al final de este libro, Monsiváis revela que su prólogo a la *La estatua de sal* es el origen de *Salvador Novo*. Al comienzo de este libro, ya resume la vida del poeta:

A lo largo de su vida, Salvador Novo... irrita y fascina por la provocación y deslumbra por el talento, alarma por la conducta y tranquiliza con el ingenio, perturba por su don para el escándalo y divierte al añadir el escándalo al *show* de la personalidad única. y sólo después de su muerte se advierte la calidad del conjunto. (Novo 11)

A veces, al hablar de Novo o de Villaurrutia o de cualquiera de los valientes poetas homosexuales, su voz adquiere un tono tierno, casi elegíaco, como si lo entristeciera contemplar las pérdidas que fueron el precio de los regalos artísticos que estos hombres heredaron a su cultura y sociedad. Ese tono se vuelve también admirativo cuando saluda a Novo al final de su prólogo a *La estatua de sal*. Refiriéndose a esa autobiografía, Monsiváis dice:

Lo que fue “vulgaridad indecible” reaparece como valioso testimonio del cambio de costumbres y del ser excepcional que, sin programa explícito, aceleró cambios sociales y creó una literatura magnífica donde se enriquece nuestra diversidad. (“Mundo” 41)

- Balderston, Daniel. *El deseo, enorme cicatriz luminosa*. Caracas: excultura, 1999.
- Barrera, Reyna. *Salvador Novo: navaja de la inteligencia*. México: Plaza y Valdés, 1999. Blanco, José Joaquín. *La paja en el ojo: ensayos de crítica*. Puebla, México: Centro de Estudios Contemporáneos; Universidad Autónoma de Puebla, 1980.
- Domínguez Michael, Christopher. “¿Quién teme a Carlos Monsiváis? Biografía intelectual”. *Letras Libres* 43.4 (2002): 79-81.
- Domínguez Rubalcava, Héctor. *La modernidad abyecta: formación del discurso homosexual en Hispanoamérica*. Xalapa, México: Biblioteca Universidad Veracruzana, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guñazú. México: Siglo XXI, 2002.
- McKee Irwin, Robert. “The Centenary of the Famous 41”. *The Famous 41: Sexuality and Social Control in Mexico*. Eds. Robert McKee Irwin, Edward J. McCaughan y Michelle Rocío Nasser. c. 1901. New York: Palgrave MacMillan, 2003. 169-89.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*, México, Era, 1977.
- . “De la Santa Doctrina al Espíritu Público (sobre las funciones de la crónica en México)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 753-71.
- . “The 41 and the Gran Redada”. Trad. Aaron Walker. *The Famous 41: Sexuality and Social Control in Mexico*. Eds. Robert McKee Irwin, Edward J. McCaughan y Michelle Rocío Nasser. c. 1901. New York: Palgrave MacMillan, 2003. 169-89.
- . “‘Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen’ (a propósito de lo ‘Queer’ y lo ‘Rarito’)”. *Debate Feminista* 16 (1997): 11-33.
- . “Los milenarismos”. Josefina Ludmer (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Arg.: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- . “Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas”. *Debate Feminista*. 11 (1995): 183-210.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- . “Su sátira apta para el ataque y la contienda”. *Salvador Novo*. Ed. Antonio Magaña-Esquivel. México: Empresas Editoriales, 1971. 296-97.
- . “Variedades del México freudiano”. *Nexos* 1.12 (1978): 10-15.

- . “El mundo soslayado”. Prólogo. *La estatua de sal*. Salvador Novo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998. 11-41.
- Molloy, Sylvia, “*The Politics of Posing*”. *Hispanisms and Homosexualities*. Eds. Sylvia Molloy y Robert McKee Irwin. Durham y London: Duke University Press, 1998. 141-60.
- Novo, Salvador. *La estatua de sal*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- . “El joven”. *La novela mexicana* 1.2 (1928): 1-20.
- Oropesa, Salvador A. *The Contemporáneos Group: Rewriting Mexico in the Thirties and Forties*. Austin: University of Texas Press, 2003.

13. “MECHICANOS” AL BORDE DEL CAMBIO EN EL VALIENTE MUNDO NUEVO DE CARLOS MONSIVÁIS

En un artículo que alaba a las chicanas que abren nuevos caminos en la literatura, Elena Poniatowska dice que cuando *Zoot Suit* llegó a las pantallas al sur de nuestra frontera bilateral, los escritores mexicanos recibieron una especie de llamada de atención. El film del chicano Luis Valdez instauró una “visión de los chicanos que los mexicanos ni siquiera intuíamos, ya que no los considerábamos parte de nuestra cultura” (Poniatowska 1). Incluso hoy, sigue Poniatowska, pocos escritores mexicanos enfocan su obra en la literatura chicana. Entre las excepciones que anota figuran el cronista Carlos Monsiváis, el poeta y narrador José Emilio Pacheco, y los novelistas José Agustín y Gustavo Sáinz.

Un estudio del cine de David R. Maciel ofrece una posible explicación para la escasez de obras mexicanas que incluyen imágenes chicanas o se disponen a analizar su literatura. Maciel encuentra que al chicano y su cultura se les ve como fuereños renegados tanto en México como en Estados Unidos (13-14).

En este capítulo me propongo examinar una de las visiones excepcionales a las que aludía Poniatowska, la de Carlos Monsiváis, cuyo periodismo cultural le ha ganado prestigio en los dos países y quien cada vez más atraía atención como creador literario.

Monsiváis ve al chicano como producto de un proceso histórico de transculturación que sigue desarrollándose y cuyos orígenes preceden la “crisis de identidad” que los chicanos empezaban a sufrir durante los años 60 y 70. Su manera de ver al mexicano transculturado, a la vez compasiva y crítica, se desprende como subtema consistente a lo largo de los 50 años que Carlos Monsiváis tuvo de escribir. Ya que este cronista se ve como el *outsider* crítico por antonomasia, interesa apreciar lo que él opina sobre la importancia del chicano como emblema humano de lo que en las dos naciones se plantea como “el problema de la frontera”. Fascina en particular observar con Monsiváis a un personaje quien, precisamente por situarse al margen de dos *establishments*, ocupa un nuevo centro estético que ha llegado a influir poderosamente en una y otra de las culturas que confluyen en su conciencia.

Al elegir un punto de partida para este examen del tema chicano en la obra de Carlos Monsiváis, me sitúo donde el cronista generalmente comienza: al margen de cualquier centro ideológico. Antes de hacer el recuento colectivo que sigue a continuación, advierto que voy a resumir un campo vasto de historia en el estilo discursivo que Patricia Waugh, al hablar de la metaficción posmoderna, denomina “engañosamente ingenuo” (2). Es un modo de describir fenómenos complicadísimos en breve espacio. Este tono discursivo, además, desmitifica por igual todas las posturas culturales de un drama internacional cuyas peripecias se apoderan de las primeras planas, los televisores, los terrenos universitarios, los tribunales y hasta las calles de ambas sociedades. Aquí va el resumen:

En el principio, existían los *mexicas*, o *nahuas*, más comúnmente conocidos como los aztecas.¹ Después de la Conquista,

¹ Bueno, éstos no eran realmente los fundadores. Primero estuvo la gente de civilizaciones mucho más antiguas, tales como Teotihuacán y Tula. Sobre los pueblos mesoamericanos más tempranos y los aztecas que después llegaron a dominar el Valle de Anáhuac, ver, por ejemplo, León-Portilla; Clendinnen y Townsend.

había unos cuantos mestizos, buena cantidad de criollos y muchos indios cuya subjetividad cada vez más problematizada los indujo a meter a escondidas a Tonantzin bajo la túnica de la Virgen. También había gachupines, un grupo de españoles tan pequeño que fácilmente enajenó a todos.² Muchos de éstos migraron hacia el norte y, tras algún tiempo, unas batallas y un acuerdo llamado el Tratado de Guadalupe Hidalgo o El Robo de la Mitad del Territorio Mexicano, los gachupines de pronto se hallaron en un nuevo barrio sin siquiera pensar en mudarse. Se autonombraron americanos españoles. Esto en 1848. Siguen siendo americanos españoles.

Mientras, hacia el sur, había ya para aquel entonces multitudes de mexicanos y un número menguante de indios, llamados *pelados* o *léperos* si se atrevían a vivir en la capital. Años después, éstos se convirtieron en *nacos*. Claro, si se habían quedado en Chiapas, se llamaban pueblos indígenas. Los que se habían trasladado de los campos a las ciudades, problematizaban la subjetividad de los otros mexicanos.

Para este momento, era de notar la cantidad de mexicanos que poblaban México. Algunos siguieron a los ex gachupines hacia el norte y se hicieron chicanos, hasta que por un rato se volvieron *pachucos* y luego, justamente cuando empezaban a convertirse en *latinos*, *hispanos*, *apellidos hispanos* y otras cosas apenas mencionables, se responsabilizaron por definir su propia identidad. Se hicieron chicanos de nuevo. Adquirieron Poder Moreno. Alrededor de 1965 empezaron a recibir su correo en Aztlán.

Bien poco después, los prechicanos de Tijuana se transformaron en *cholos*; algunos de éstos lograron llegar a Los Angeles, donde se toparon con muchos mexicanos que se pensa-

² Sobre la religión prehispánica, sería recomendable comenzar por Sahagún y pasar luego a estudios como los de Broda, Carrasco y Matos Moctezuma (*The Great Temple of Tenochtitlán*); Lafaye, y Burkhart.

ban todavía mexicanos, cuando no mexicano-americanos que habían decidido no hacerse chicanos. Alrededor de todos vivía una manada cada vez más chica de *anglos*, quienes (aunque parezca extraño) comían tacos y habitaban calles nombradas Arrellaga, Anacapa e Indio Muerto. A muchos anglos (cuyo nombre se pronuncia *Amurkins* en el sur) no les gustaban sus nuevos vecinos chicanos/pachucos/cholos, a quienes llamaban, neobarrocamente, extraños ilegales.

Cuando los chicanos se sentían solos, volvían a casa de visita. Pero sus primos en México muchas veces los llamaban *pochos*, sólo porque se habían olvidado de la palabra para “*muledriven waterwheel*”.³ Entonces regresaron a América, donde decidieron guardar su identidad norteña.

Pese a los apodosos insultantes que coleccionaban una vez regresados a casa, los chicanos todavía preferían ser mexicanos que anglos. La cultura norteamericana la tenían ante los ojos todos los días, y no era siempre muy bonita que digamos. Para mayores señas de seguridad, los chicanos fijaron los ojos en algunos símbolos culturales de México que pertenecían a una época muy lejana, cuando las cosas eran —o parecían— simples.

Y aquí, dice Carlos Monsiváis, es donde todo realmente comienza a complicarse, porque los mexicanos que todavía viven en México suelen inventar lo que creen haber sido antes de la llegada de los gachupines. Es más, dado que la televisión norteamericana y la mayonesa Kraft lo cubre todo, les cuesta mucho a los mexicanos explicarse quiénes son en este mismo momento (Monsiváis, “Aproximaciones” 20).⁴ Muchos de estos mexicanos confundidos están viajando hacia el Norte mientras ustedes lectores leen este comentario.

Por supuesto, la historia es incluso más complicada, dice Monsiváis, porque, aun cuando una cultura migrante no logre

³ Es *norria*.

⁴ El artículo es parte de una columna semanal publicada en este respetado diario.

comprender “ideas exóticas” o el concepto de “las influencias impuras”, por ejemplo,

sí sabe de penetraciones e invasiones y está dolorosamente al tanto de las sucesivas empresas de saqueo, de la sujeción impuesta a mexicanos y chicanos por transnacionales y prácticas racistas, por autoridades venales y rancheros norteamericanos con afanes genocidas. (“De México” 7)

Pero ni modo, el problema se resolverá. Siempre optimista, Monsiváis nos aconseja a todos examinar nuestra propia impureza cultural en el espejo y reírnos con los demás. ¿Qué, a final de cuentas, significa un nombre?⁵

La sencillez enroscada de la historia de la identidad mexicana enmascara un mundo de dolor y de triunfo, el Rostro Dual que desempeña el papel principal en todos los dramas culturales que Carlos Monsiváis cronicaba desde finales de los 50. A través de su escritura profundamente seria, profundamente humorística, Monsiváis le saca todo posible significado a la palabra “mexicanidad” para exponer las verdades ambivalentes y las mentiras que contiene. Un ejemplo paradigmático es la crónica que publicó en 1993 sobre los mitos y las realidades que avientan a mexicanos, chicanos y anglos dentro del limbo existencialista de la posmodernidad sin fronteras.

El texto, “Los espacios de las masas”,⁶ comienza mientras Monsiváis vela con una multitud de hombres jóvenes a través de la noche de un 11 de diciembre. Los otros están allí para

⁵ Sobre el origen y el significado del término autodesignador “chicano”, así como de otras designaciones satélites, acepto las sugerencias de Tino Villanueva (7-67). Me valgo además de las memorias de Ernesto Galarza en su novela autobiográfica *Barrio Boy* y también de Carlos Monsiváis en dos momentos de su colección *Escenas* (77-96; 291-95). Véase además a Peñuelas.

⁶ La crónica forma parte de una colección ambiciosa de visiones sobre *México a fines de siglo*, eds. Blanco y Woldenberg (267-308). Las páginas citadas entre paréntesis en este segmento de mi trabajo son de esta crónica.

honrar a la Virgen de Guadalupe. Monsiváis está para espiar. Lo digo no sólo porque la literatura escapista preferida de Monsiváis es el *thriller* norteamericano, sino porque todo su proyecto literario se presenta como una sola investigación del misterio que plantea la evolución cultural. Maestro de enigmas, lo que quiere decir Monsiváis se halla generalmente en la estructura de su discurso, la forma que le da a su objeto de dos caras: las culturas alta y popular. Es así que nos preguntamos con él, en esta crónica, ¿por qué el venerable *volador de Papantla* está dando giros en un traje de *Spider Man*? (González Torres 198).⁷ Por única respuesta, Monsiváis se encoge de hombros: es sólo uno más entre muchos trajes aztecas posmodernistas, producto de la “amnesia histórica” (269). La intención es lo que importa.

No obstante, casi duele acompañar a Monsiváis mientras interroga implacablemente a la escenificación del culto apantallando a la Virgen, observar con él cómo los devotos hieren las rodillas al rendir un homenaje calculado para atraer hacia sus huellas sangrientas el ojo de las cámaras; medir con él la lentitud voluptuosa del progreso hacia el ícono del sufrimiento mexicano (169-70). La mayoría de los rostros que las velas iluminan en la multitud ante la Basílica tienen rasgos indígenas (274). Son el bárbaro Otro Adentro, “el mar de semblantes cobrizos que... invade ... [el] panorama visual” (274-75) de la élite, inundación poblacional que “ya nunca [va a] desaparecer por completo” (275), incluso cuando una parte del alud vire hacia el norte (275).⁸

Seguimos al detective de la cultura por una senda serpenteante de pistas similarmente *kitsch*. Mientras nos esforzamos

⁷ *El volador de Papantla* alude al más famoso de los bailarines voladores de México, cuyo rito prehispánico representa el descenso de los dioses hacia la tierra.

⁸ Es ésta la masa de “extranjeros domésticos” sin escolarización que sostendrá una industria masiva de artículos religiosos que apelan a la sensiblería *kitsch*, tales como aquellos maravillosos “Cristos cuya mirada ambulante nos persigue a lo largo del cuarto” (282).

por saber qué podrán evidenciar estos fragmentos al parecer no relacionados, Monsiváis reseña la música de mariachis que despide con una singularidad ensordecedora el sonido sin lugar a dudas “mexicano” de un pueblo dolorido que celebra su “obligación patriótica de estar contento” (278). Acto seguido, el cronista pone por los suelos las telenovelas que consagran la identidad del Pueblo Elegido como hijos bastardos que siempre lamentan su abandono (278).⁹ Caricaturas vulgares como éstas, postula Monsiváis, deben comprobar que existe una cultura nacional.

Ah, pues, ¿es ésta la Gran Iluminación?, preguntamos: ¿el que México finja tener una identidad cultural? Parece que no, porque el Detective Monsiváis anda con paso pesado de escena en escena, señalando crímenes culturales en cada parada. Lo hace sin crueldad, sin embargo: ¿Quién me creo yo para criticar, lo oímos pensar, si “uno... no comparte la creencia” (274)? Es más, las escenas poco apetitosas que va reseñando empiezan a transformarse sutilmente. Y nosotros empezamos a sospechar que todo esto no es la búsqueda “criminal” que ha parecido, sino otro tipo de romería, hacia un ícono todavía no identificado. La telenovela lacrimosa, por ejemplo, ahora manifiesta parodia intencionada, y sus espectadores mexicanos, no hace mucho participantes de la tragedia televisada, hoy observan con una ración inconsciente de lo que para Monsiváis y otros intelectuales es la *sine qua non* de la modernidad: la distancia crítica de la risa dirigida hacia uno mismo (279).¹⁰

⁹ Para un análisis todavía más minucioso de la cultura *kitsch* mexicana, véase la serie de crónicas con el sobretítulo, “instituciones: la cursilería”, en Monsiváis, *Escenas* (171 -87).

¹⁰ Carlos Fuentes, para nombrar a sólo uno de estos intelectuales, ve en el humor recién entrado a la novela hispanoamericana señas de la maduración social. Fuentes da la bienvenida a la capacidad nacional de verse objetivamente, como un *outsider* crítico-analítico. Véase *La nueva novela hispanoamericana* (67).

Esta risa autocrítica, la cual James Shotwell señala como “*the will to disbelieve*” (6), proviene de la importación “de las divulgaciones freudianas y posfreudianas” (Monsiváis, “Espacios” 279). Los televidentes mexicanos se han vuelto, mediante un proceso transcultural paradójico, “tradicionalistas que festejan el arrasamiento de las costumbres” (279).

En todas sus crónicas, implícita o explícitamente, Monsiváis considera la invasión de la cultura estadounidense como un punto de vista extraño que viene a tocar en la conciencia colonizada del mexicano.¹¹ Por eso se inclina a detenerse sobre un concierto del ídolo rocanranchero, Juan Gabriel, producto semi-mexicano, semi-anglo de Tijuana, región que Carlos Fuentes llama MexAmérica, “esa atroz nación de la frontera norte” (*Cristóbal* 26).¹²

Monsiváis se une a un público elitista que aplaude al “bárbaro” Juan Gabriel, quien por fin ha logrado infiltrarse dentro del Palacio de Bellas Artes (*Escenas* 265-83). El periodismo errante de Monsiváis dramatiza la teoría posmodernista que sostiene que, “*although the notion of ‘high art’ remains,... it becomes a dynamic category which constantly redefines itself through the popular*” (Waugh 65-66).

La última escena que visitamos en esta crónica es un concierto en el Palacio de los Deportes de la Ciudad de México en 1993. La estrella del *rock*, Sting, ha arreglado que una banda de mariachis lo anuncie. El público toma este gesto de amistad como permiso para sacar del “clóset” su mexicanidad (308) y

¹¹ En otro *tour de forcé* del periodismo literario, Carlos Monsiváis detalla la contribución que el gobierno centralista de México ha hecho para petrificar las fuerzas económicas y sociales contra la democratización. Al mismo tiempo, apunta los efectos finalmente positivos y pluralizadores de la influencia norteamericana sobre una sociedad históricamente negada del beneficio de alternativas culturales. Véase “Duración de la eternidad”.

¹² El profesor norteamericano Lester Langley nos da una visión semejante de las comunidades fronterizas, desde el punto de vista anglosajón, en *MexAmerica*.

cantar con el grupo doméstico. Monsiváis no se explica cómo es que los proto-norteamericanos colonizados conocen los versos anacrónicos: “¡*Ver para creer!* La multitud se apasiona al ver un mariachi! ¿De qué se trata?” (307). Lo comprende después y de golpe:

¡Ah, se me olvidaban las lecciones de la intertextualidad! No se le aplaude a un mariachi, se le aplaude a *un mariachi recomendado por Sting*, algo muy distinto. El mariachi es un “subtexto nacionalista” en el texto internacional, y es lo típico en el marco de lo arquetípico, algo semejante a la Plaza Garibaldi en el Carnegie Hall. (307)

Lo que sucede entonces realmente sorprende, y le mete un nudo en la garganta a Monsiváis. Aquellos amantes secretos del mariachi ahora prenden velas, y nosotros nos quedamos traspasados por la visión de una nube de luciérnagas aliviándose en la oscuridad. Ahora sí que el detective lo capta. Sobre rodillas sangrantes, desde la Basílica de la Virgen, los peregrinos han llegado al altar del Palacio de los Deportes para rendirle homenaje a una deidad alterada: los ciudadanos de México rezan por la intercesión del Primer Mundo; intrínsecamente, Monsiváis señala fenómenos vinculados a las luces votivas: la notoria “válvula de escape” económica y el acuerdo trilateral Llamado NAFTA y TLC.¹³ Estas alusiones nos recuerdan

¹³ NAFTA es el North American Free Trade Agreement, y el TLC es el Tratado de Libre Comercio, un acuerdo en vías de firmarse entre Canadá, Estados Unidos y México mientras Monsiváis escribía esta crónica. Entre otros actos estimulados por el acuerdo, el gobierno mexicano pronto comenzó a pedir a sus ciudadanos en los Estados Unidos que ayudaran a financiar industrias locales en los pueblos abandonados por los emigrantes. Un expatriado de Zacatecas le contó a un reportero mexicano que “queremos evitar la emigración. Con las primeras obras de acuerdo trilateral, estamos por iniciar proyectos productivos... Y queremos hacerlo... para que ya no se venga [a Estados Unidos] tanto zacatecano”. Véase Johnston Hernández (54). De una bibliografía extensa sobre las relaciones bilaterales y el concepto del mercado norteamericano como la “válvula de escape” para México, véase Barkin.

que crisis económicas concurrentes y una explosión demográfica relacionada a aquellas crisis desprenden sus impactos desestabilizadores en los dos lados de la frontera.¹⁴ Forjan un vínculo entre dos imágenes contrastantes del “control remoto” la Virgen y Norteamérica:

Y el vínculo es tan perfecto que uno, ansioso, quisiera trasladarlo de Sting y sus fans, a la comunión entre el Primer Mundo y la selecta y significativa colectividad que a sus puertas pide posada. (308)

Como lectores, debemos traer a la memoria la respuesta que recibieron José y María, y dónde obligaron a nacer al Mesías. Igual que todos los textos heteroglóticos de Monsiváis, éste dialoga con un enunciado eternamente previo. El grueso de aquella parte del diálogo que su obra encierra está dedicado fielmente a la revelación y salvación del mexicano, pero siempre implícito en él está el chicano y la Frontera mítica que, según nos lo predica la Historia, para siempre será la cueva en la que nace nuestra mutua identidad “mechicana”.

El detective de “Los espacios de las masas” había recogido pistas para sus hallazgos sobre la inmigración y la transculturación ya en 1977, cuando escribió el prólogo de una antología

¹⁴ Un reportero del *Los Angeles Times* que cronicaba los motines raciales de 1992 dice, por ejemplo, que la causa de aquellos motines no son las tensiones entre negros y blancos sino la lucha incipiente entre latinos y negros. El conflicto se debe a la competencia económica durante una depresión terca que en este artículo se ve ligada, en parte, a la presión que millones de trabajadores jóvenes de México y Centroamérica imponen sobre el mercado de trabajo. Éstos siguen entrando en una economía cuya flexibilidad histórica ahora se ve restringida por la poderosa competencia desde muchos países del llamado “Tercer Mundo” (Miles).

Una encuesta Field de octubre de 1993 demuestra que la mayoría de los más de 8.5 millones de latinos en California en aquel año (casi la tercera parte de la población estatal) se opone a cortes presupuestales en la educación, la asistencia social y beneficios civiles para inmigrantes ilegales. Al mismo tiempo, este sector pide medidas más eficaces para bloquear la inmigración (Mccoy A12).

de ensayos chicanos, *La otra cara de México: el pueblo chicano*. Es un ejemplo clásico del espacio crítico que Monsiváis ocupa como el aguafiestas autoinvitado a la Fiesta Mexicana. Su discurso notablemente antinacionalista se opone palpablemente a los tratados marxistas y nacionalistas que introduce.¹⁵

Junto con las alabanzas que dirige a los escritores chicanos, el prólogo envía otro mensaje típicamente ambiguo, mensaje que hay que sonsacar de los dualismos insistentes que marcan la obra monsvaisiana. Monsiváis ofrece este mensaje profundo con compasión y un ojo crítico. Mientras, su discurso bifurcado nos proporciona una mirada bien dentro de los ismos desde donde los mexicanos se empeñan por ensamblar una identidad nacional. Este empeño es, sugiere Monsiváis, tan inútil como lo es desesperado. De ahí que nosotros comprendamos que los chicanos que se revuelven en el mismo cajón “vacío” están destinados a fracasar igual que los mexicanos. A la noción nacionalista-chicana ofrecida en *La otra cara de México*, Monsiváis desenmascara un tipo de “identidad cultural falsa”. Sugiere que la retórica chicana que reza “nosotros estábamos aquí primero” y que sitúa el origen de su identidad cultural en Aztlán, no tiene muchas posibilidades de disminuir su sentido de “*aggrieved belonging*”.¹⁶ En cambio, Monsiváis

¹⁵ La colección documenta los antecedentes históricos de la cuestión chicana; asesta un golpe al capitalismo estadounidense: ataca el racismo; reseña el Movimiento Chicano, y plantea proyectos educativos y políticos que virtualmente abogan por la separación del Suroeste y la formación de una nueva nación chicana. Los ensayos no reconocen las cualidades en los sistemas socioeconómicos y políticos de Estados Unidos que sirven de imán a los mexicanos que se empeñan en cruzar la frontera; tampoco sugieren que el territorio mexicano perdido en 1848 debe devolverse a México. Por justificado que sea su tono, el impacto general de la antología es reminiscente de la dicotomía señalada entre un México católico-colectivista y una América protestante-individualista por, entre otros, Basave Benítez (141-45); Galeano (212-16); y Paz.

¹⁶ La frase es de Edward Said, quien explica que, aunque “*human reality is being constantly made and unmade*”, los individuos que se encuentran inmersos en una cultura ajena tienden a aferrarse a aquel meollo de su identidad cultural que más con-

instaura una imagen desmitificadora del objeto adorado, de lo que realmente es y no es.

El origen más genuino de la identidad cultural del chicano, dice Monsiváis, es la nación fronteriza de Tijuana, Juárez y Matamoros, y ésta es la cultura que vimos en “Espacios de las masas”: un *pastiche* de símbolos de los medios masivos que incluye una veneración supersticiosa del mito de la *American Way of Life*. En el Aztlán retórico de Monsiváis, por lo tanto, se desvanece el discurso utópico mientras los chicanos se disponen a socorrer al montón miserable de proto-chicanos reunidos con sus expectativas encima de las colinas que dan a San Diego, El Paso y Brownsville. En efecto, dice:

[las] necesidades y contingencias del proceso histórico han separado la causa chicana de las luchas en la frontera mexicana, ahondando las diferencias en vez de propiciar los acercamientos políticos y culturales de colectividad cuya inferiorización económica y social tiene un mismo origen. (19)

La realidad nacional de México que se reinventa en el exilio de acuerdo con las necesidades emotivas ya ha sorbido toda la sangre que se le debe conceder, dice Monsiváis. Emplea las primeras cinco de las seis partes del prólogo para dramatizar su acusación contra la cultura que acarrearán los emigrantes mexicanos cuando entran en los Estados Unidos. Los “crímenes” estatales que Monsiváis enumera incluyen “la pobreza manejada por caciques y latifundistas y abandono fede-

sideran necesario para mitigar “the sense of aggrieved belonging” impuesto en ellos por el proceso multicultural. Este comentario, pronunciado durante una conferencia en la University of California de Davis el 2 de febrero de 1994, forma parte del epílogo de una nueva edición de su tratado clásico sobre los discursos nacionalistas en la era poscolonial, *Orientalism*.

Aztlán es el lugar mítico del nacimiento del pueblo mexicano, situado más o menos vagamente en el suroeste norteamericano y el noroeste mexicano.

ral” (3-4); el nacionalismo demagógico basado en el rencor todavía vivo que causó la apropiación de territorios por los Estados Unidos en 1848 (5); la cultura masificada del consumo promovida entre un pueblo demasiado pobre para satisfacer las expectativas que la propaganda les impone (5-6); la hipocresía de una postura anti-yanqui que niega lo que adora (6); y la insistencia autodestructiva en la “pureza” lingüística que ignora la necesidad de cierta “contaminación” fuereña para la viabilidad de un idioma (7).

Mientras el liderazgo de México cínicamente promueve la pobreza, agranda la creencia generalizada de que el país posee una cultura única. La analogía implícita: los chicanos se lanzan tras la misma quimera.¹⁷ Si en México “los nuestros juegan a ser gringos aferrados a las faldas de papá gobierno” (Monsiváis, “Culturas aisladas” 15), dice Monsiváis, bien puede ser que muchos chicanos jueguen a ser mexicanos aferrados a la Vida Buena en los Estados Unidos (Monsiváis, “Este es” 84-85). De ahí resulta el dilema del chicano hipotético quien dice: estoy aquí y quizá debo estar allí, pero la verdad es que no me apetece vivir en aquellas callecitas polvorientas.¹⁸

Héctor Aguilar Camín, en cambio, capta intuitivamente la angustia norteamericana, la otra cara del dilema cultural del chicano. Este escritor mexicano oblicuamente nombra el origen de la retórica truculenta en contra de la inmigración en los Estados Unidos: un miedo apocalíptico de que la identidad cultural *norteamericana* sea el verdadero perdedor en la lucha por la soberanía. Aguilar Camín cita significativamente la historia: alrededor del año 2000 a.C. una ola de inmigrantes griegos, analfabetos, y de las clases inferiores, invadía paulatina-

¹⁷ Sobre el empeño chicano de aferrarse a sus orígenes mexicanos, ver (además de *MexAmerica*, de Langley) Peñuelas, especialmente pp. 131-42; Saldívar, y Villanueva.

¹⁸ Véase entrevistas a chicanos en Los Angeles y Redwood City, California, por la reportera mexicana Teresa Gurza, especialmente 1, 14 y I: 16, 19.

mente una civilización más avanzada. Muchos años después, todos en la comarca hablaban griego. Conclusión lógica: la sociedad anglosajona casi no puede esperar que mantenga la ventaja cultural dentro de su propio territorio. Dice Aguilar Camín: “la mezcla de Norteamérica no sólo no será la excepción, sino que ha sido por décadas y será en el futuro, una de las mayores”, rasgo predecible del fin de nuestra época:

Es quizá la hora propicia para pensar generosa, más que defensivamente, nuestras herencias e influencias; para celebrar, más que lamentar, el contacto y la mezcla con otros, porque esa es la materia misma de nuestro presente y la inminente obligación de nuestro futuro. Nos hallamos en un buen momento para rehusar la noción de una identidad fija, amarrada a sus inercias y sus memorias selectivas, en favor de una identidad múltiple, en continua construcción hacia adelante y también hacia atrás; capaz de enmendar sus exclusiones y de asumir como propias la totalidad novedosa del pasado y la historia cristalizada, la diversidad de tiempos coagulados, del presente.¹⁹ (61)

Este modo de conceptualizar el flujo cultural histórico llama nuestra atención hacia uno de los ejes de la teoría de la cultura de Monsiváis: la renovación y el cambio siempre se desplazan de abajo hacia arriba. Una comprobación tal vez extraña de esto es la “colonización al revés”, poéticamente justa, que los chicanos empiezan a administrar desde su laberinto de la soledad en Norteamérica.²⁰ Monsiváis encuentra un ejemplo al observar cómo los chicanos han “refuncionalizado”

¹⁹ Para un tratamiento más sostenido del proceso de la hibridización, véase García Canclini.

²⁰ Lo que impresiona a Elena Poniatowska, por ejemplo, es que, mientras “los chicanos trataban de apoderarse de sus raíces que flotaban en el aire y eran llevadas por el agua del Río Bravo” (“Puentes” 2), hallaron, bien dentro de sí, la “voluntad absoluta de autoafirmación” (5) que deja atrás los esfuerzos que México hace por liberar su conciencia colonizada.

a la pintora mexicana Frida Kahlo.²¹ Después de su muerte en 1954, a Kahlo casi se le había olvidado, pero como parte de la “mitomanía” de los chicanos que se esforzaban por almacenar símbolos mexicanos, dice Monsiváis (“De todas las Fridas 69),²² la pintora fue resucitada como una Virgen posmodernista de Aztlán, con todo y el atributo esencial del sufrimiento permanente.²³ Comunista que obsesivamente se representaba como un Otro cuyo dolor algún día se agotaría y como una Diosa Madre vestida a lo pre-hispánico, Frida Kahlo se les presentó a los buscadores chicanos de la identidad como modelo natural (Monsiváis, “De todas las Fridas” 69). La “Fridomanía” luego migró hacia el Sur, y al panteón mexicano de artistas canonizados se le introdujo otro ícono nuevo.²⁴

En uno de los autorretratos de Kahlo, una Frida vestida de blanco está con una pierna a cada lado de la frontera, guardando en la mano una banderita mexicana que apunta a un sol y una luna que vigilan una pirámide, una calavera, una diosa de la fertilidad y algunas flores gorditas que se arraigan profunda-

²¹ Monsiváis siempre está al tanto de la teoría más reciente. Para una explicación del concepto de asignarles nuevos significados a viejos símbolos culturales, recomiendo Kipnes.

²² Esta crónica de Monsiváis se basa principalmente en las páginas 28-29 del texto que Monsiváis incluye en un libro de fotos a colores de las pinturas de la artista, *Frida Kahlo: una vida, una obra* (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Era, 1992).

²³ Kahlo, quien vivía a la sombra de su esposo monumentalmente famoso, muralista Diego Rivera, literalmente sufría permanentemente. A los 18 años, en 1925, sobrevivió un accidente de autobús que la dejó con la espina, la pelvis y el pie derecho fracturados, le desencajó un codo y, tal vez lo peor de todo, causó la penetración de su abdomen por una barra de hierro que entró por la cadera izquierda y salió por la vagina. Desde entonces pasará el resto de su vida abreviada en salas de operaciones, camas y sillas de rueda. La metáfora central de sus pinturas brillantes lo son los autorretratos que representan su cuerpo mutilado engendrando, aferrándose a y trascendiendo la vida.

²⁴ Carlos Fuentes coincide con Monsiváis al privilegiar la conciencia ético-literaria chicana como vanguardista del proceso transculturador. Véase el último “capítulo” de *La frontera de cristal: una novela en nueve cuentos* (243-96).

mente en la rica tierra negra. Del lado norteamericano sólo se ven máquinas y una bandera americana nublada por el humo. Este dios de dos rostros también habita el universo cultural de Monsiváis, pero él cree que la imagen no tiene que proyectar la visión rígida de Kahlo, visión desolada del extrañamiento que separa y sojuzga.

El discurso cultural de Monsiváis y otros escritores instauro hoy la problemática trascendente de las definiciones. ¿Qué, por ejemplo, podemos ahora entender por nacionalidad y ciudadanía cuando millones de mexicanos en los Estados Unidos demandan el derecho de votar en las elecciones presidenciales de su país y, al mismo tiempo, derechos económicos donde su presencia muchas veces viola la ley de la soberanía? (Jáquez).²⁵ ¿Qué quiere decir “la identidad cultural” cuando los anglosajones de California que adoran el taco descubren lo mucho que extrañan lo californiano cuando de repente se hallan “exiliados” en el este? ¿Qué significa “la asimilación” cuando la manía más reciente que visita a Los Angeles seduce a un pandillero latino, quien siente un miedo de muerte a parecerse “*a hopeless immigrant*”, y sin embargo se viste como “*a straight-out Mexican*” y acude a un salón de baile para entregarse a la *quebradita* mientras una banda combina el sonido de la banda militar del Emperador Maximiliano (1864) con el ritmo ensordecedor de los sintetizadores electrónicos? (Hayes-Bautista y Rodríguez). ¿Qué podrá significar “la pureza lingüística” cuando los norte-

²⁵ Un entrevistado por Jáquez, Rafael Alarcón, fue estudiante graduado por la University of California de Berkeley. Le contó al reportero:

Es un hecho que los mexicanos que residen acá se interesan más por México que por Estados Unidos y que no quieren romper los vínculos con su país de origen, como lo demuestran, entre otras cosas, los bajísimos porcentajes de naturalización. (55)

Cifras del artículo: la proporción de mexicanos que buscan la ciudadanía estadounidense es la más baja entre 15 países: 15.6 por ciento comparado a 82.9 por ciento para los vietnamitas y 64 por ciento para los chinos (55).

americanos ya no encomillan palabras como barrio o macho y un mexicano es por fin capaz de reírse del “olvido homicida del español” de los chicanos? (Monsiváis, “De México” 17).

Monsiváis emplea aquel sentido del humor autoparódico para afilar su conciencia crítica al ir a pararse, como Frida, en la frontera. El cronista no trae bandera. Sólo lleva la certeza de que “México se va a convertir en una nación de chicanos” (citado en Egan 22), y la esperanza de que la América Anglosajona llegue a creer como él que el significado tal vez más adecuado de “colonización cultural” es “oportunidad”.

OBRAS CITADAS

- Aguilar Camín, Héctor. “La invención de México: notas sobre nacionalismo e identidad nacional”. *Nexos*, jul. 1991: 61.
- Barkin, David, et al. *Las relaciones México-Estados Unidos*, 1. México: Nueva Imagen.
- Basave Benítez, Agustín F. *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Blanco, José Joaquín, y José Woldenberg, eds. *México a fines del siglo*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Broda, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley: University of California, 1987.
- Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth: Nabua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona, 1989.
- Clendinnen, Inga. *The Aztecs: An Interpretation*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press, 1991.
- Egan, Linda. “Entrevista con Carlos Monsiváis”. *La Jornada Semanal*, 26 ene. 1992: 17-22.
- Fuentes, Carlos. *Cristóbal Nonato*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- . *La frontera de cristal: una novela en nueve cuentos*. México: Alfaguara, 1995.

- . *La nueva novela hispanoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969.
- Galarza, Ernesto. *Barrio Boy*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1971.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. 63a. ed. México: Siglo XXI, 1992.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1991.
- González Torres, Yolanda. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse, 1991.
- Gurza, Teresa. “Los Angeles, ciudad de mexicanos, latinos y negros”, “Todo Aguililla vive a 40 kilómetros de San Francisco”, y “Emigrantes: deseo de volver a México y miedo a la miseria”. *La Jornada*, 30 jun., 1 jul., 4 jul. 1991: 1, 14; I, 16; 19.
- Hayes-Bautista, David, y Gregory Rodríguez. “An Old Sound Uniting the New L.A.”. *The Los Angeles Times*, 10 abril 1994: Forum 1, 6.
- Jáquez, Antonio. “Los mexicanos en Estados Unidos reclaman su derecho al voto”. *Proceso*, 7 mar. 1994: 52-55.
- Johnston Hernández, Beatriz. “Desde enero, en busca de dólares y votos, Pronasol ya es trasnacional”. *Proceso* 905, 7 mar. 1994: 54.
- Kipnes, Laura. “‘Refunctioning’ Re-considered: Towards a Left Popular Culture”. *High Theory/Low Culture. Analysing Popular Television and Film*. Ed. Colin MacCabe. Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1986. 11-36.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. Prefacio Octavio Paz. Trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Langley, Lester. *MexAmerica: Two Countries, One Future*. New York: Crown Publishers, 1988.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Maciel, David R. *El bandolero, el pocho y la raza: imágenes cinematográficas del chicano*. México: UNAM; University of New Mexico, 1994.
- Maciel, David, ed. *La otra cara de México: el pueblo chicano*. México: Ediciones “El Caballito”, 1977.
- McCoy, Laura. “Family Legacy May Help Brown Gain Latino Votes”. *The Sacramento Bee* 12 abril 1994: A12.

- Miles, Jack. "Immigration and the New American Dream". *The Atlantic Monthly* 270. 4 (1992): 41-68.
- Monsiváis, Carlos. "Aproximaciones y reintegros: los chicanos (II), la reconquista de Aztlán." *El Financiero*, 6 jun. 1993: 19-20.
- . "Los cholos: 'Y empezamos a vestir dos tres acá, chidos'". *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 291-95.
- . "Las culturas aisladas perecen; sólo las comunicadas sobreviven: Fuentes". *La Jornada*, 20 jul. 1991: 15.
- . Carlos Monsiváis, "De todas las Fridas posibles". *Nexos* 169 (1992): 70.
- . "Duración de la eternidad". *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . "Éste es el pachuco, un sujeto singular". *A través de la frontera*. México: CEESTEM, 1983: 84-85.
- . "Los espacios de las masas". Blanco y Woldenberg, 267-308.
- . "Instituciones: Cantinflas. Ahí estuvo el detalle". *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1988. 77-96.
- . "De México y los chicanos, de México y su cultura fronteriza". Prólogo. *La otra cara de México: el pueblo chicano*. Ed. David Maciel. México: Ediciones "El Caballito", 1977. 1-19.
- Octavio Paz, "Mexico and the United States", trad. Rachel Phillips, en *The New Yorker*, 17 sept. 1979: 136-53.
- Peñuelas, Marcelino C. *Cultura hispánica en Estados Unidos: los chicanos*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.
- Poniatowska, Elena. "Puentes de ida y vuelta". *La Jornada*, 4 jun. 1991: 1-5.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Intr. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 2 vols. Madrid: Alianza, 1988.
- Saldívar, José David. *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.
- Shotwell, James. *An Introduction to the History of History*. New York: Columbia University Press, 1923.
- Townsend, Richard. *The Aztecs*. London: Thames and Hudson, 1992.
- Villanueva, Tino. "Sobre el término 'chicano'". Prólogo. *Chicanos: antología histórica y literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. 7-67.
- Waugh, Patricia. *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. London y New York: Methuen, 1984.

14. LLANTO POR LA MUERTE DEL MOVIMIENTO
ESTUDIANTIL (CARLOS MONSIVÁIS ANTE
“LA VIEJA SANGRE INSOMNE”)

Cuéntense, pues, por nada lo pasado
y pongamos la fecha desde hoy

José Cadalso

“El 68: las ceremonias del agravio y la memoria”
Parte de guerra: Tlatelolco 1968 (1999)

Tomo el epígrafe de un ensayo al que Carlos Monsiváis le puso por epígrafe un aforismo de Nietzsche: “Es imposible vivir sin olvidar” (“El 68” 121).¹ A lo largo de las 143 páginas de un magistral examen retrospectivo del Movimiento Estudiantil, Monsiváis en 1999 explicita su entendimiento —y rechazo— de la paradoja nietzscheana.² Ni Monsiváis ni muchos de sus colegas pueden vivir sin recordar, si no a menudo, por lo menos cada diez años, la profunda resonancia de la Matanza de Tlatelolco el 2 de octu-

¹ Respecto a la frase que cito en mi epígrafe, Monsiváis cuenta que en 1968 José Emilio Pacheco rescató una cita de José Cadalso para usarla en una de sus crónicas desde Europa y que se publicó en *La Cultura en México*. La cita de la cita reza: “Cuéntense, pues, por nada lo pasado y pongamos la fecha desde hoy” (Monsiváis, “El 68” 173). En el contexto de su ensayo, Monsiváis hace un cambio mínimo a la frase, volviendo plural el primer verbo.

² Monsiváis publica otra visión retrospectiva en el 2008, titulada *El 68: la tradición de la resistencia*, en la que incorpora muchos textos previos. Gracias a los avances tecnológicos, las fotos incluidas son de calidad excelente, mucho más claras que las que se ven en *Días de guardar*, colección de 1970, en la que aparece su clásica trilogía de meditaciones cronísticas sobre el Movimiento Estudiantil.

bre de 1968. Plantea por primera vez treinta años antes, más alusivamente y en una pieza de diez páginas, la misma percepción historicista que registra en 1999. Titulada oportunamente, “2 de octubre/2 de noviembre: Día de Muertos. Y era nuestra herencia una red de agujeros”,³ la crónica es la última de una trilogía de textos ejemplares sobre el movimiento que Monsiváis publica en *Días de guardar*, su clásica recopilación de 1970.

Estas tres crónicas están dispersas entre otros momentos cronológicos de *Días*, libro que demuestra desde el principio hasta el fin un uso moral y político del tiempo. La primera crónica de la trilogía sobre “los vastos, infinitos días de 1968” (Monsiváis, *Días* 273) dramatiza el nacimiento de la conciencia cívica entre los jóvenes conservadores de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los estudiantes se indignan porque el gobierno paternalista y abusivo de Gustavo Díaz Ordaz los trata como niños; sin embargo, no se atreven más que a seguir al rector Javier Barros Sierra, marchando cortésmente con la corbata puesta y la boca sellada de miedo.⁴ La segunda crónica sobre el ‘68 en la colección de 1970 demuestra cómo se había ya organizado y fortalecido la indignación para vencer el miedo y vocear demandas de cambio; el temor sigue siendo fuerte —el gobierno se opone a los esfuerzos de los estudiantes brutalmente, con bayonetas y tanques— pero ga-

³ La famosa frase viene de *Visión de los vencidos* (también *El reverso de la conquista*) de Miguel León-Portilla.

⁴ Monsiváis detalla desde múltiples perspectivas la manifestación del Rector del 1 de agosto de aquel año parteaguas en *El 68: la tradición de la resistencia* (2008), primero en las páginas 31-42 y luego periódicamente a medida que avanza la narración retrospectiva de los sucesos del Movimiento; el discurso progresa y retrocede como marea para desarrollar un hilo del “argumento” o ideología y luego regresar para agregarle otra faceta más a la historia sumamente compleja. El papel que hizo el rector en esta historia es central, en la opinión de Monsiváis, porque con la charla que dio al iniciar la primera de las marchas fundamentales, definió la sustancia democrática del Movimiento, y, aunque los participantes no lo supieran en aquel momento álgido, la postura moral y cívica del rector “apunta a la construcción de la ciudadanía” (*El 68* 39).

nan la resolución y el heroísmo de los estudiantes. Éstos llevan al autor de *Días de guardar* hasta las fechas del “2 de octubre/2 de noviembre”, frase que presenta el tercer texto de la trilogía sobre el Movimiento Estudiantil.

Esta crónica celebra, como rito verbal, su propia versión de la costumbre más que ninguna otra identificada con México: el Día de los Muertos. El título del texto alude a la masacre de centenares de estudiantes, madres de familia, niños, trabajadores y otros ciudadanos indefensos, reunidos en la Plaza de las Tres Culturas para manifestarse pacíficamente por la democracia en México cuando de repente les disparan los soldados federales la noche del 2 de octubre de 1968. La segunda fecha del título, 2 de noviembre, se refiere al Día de los Difuntos, cuando el cronista revisita en el recuerdo la plaza donde un mes antes, el gobierno había hecho “desaparecer” los cientos de cadáveres de los asesinados entre la noche y la mañana siguiente. Además de los dos momentos temporales explícitamente referidos, el título implícitamente evoca tres cronotopos que coexisten en el México contemporáneo: la realidad prehispánica centrada en el recinto sagrado de Tenochtitlan-Tlatelolco; la Nueva España de trescientos años de gobernación colonial, durante la que un futuro justo para los indígenas y gran parte de los mestizos del territorio fue sacrificado al privilegio criollo, y la Ciudad de México posrevolucionaria y fervientemente priísta cuyo terror al cambio o a cualquier atisbo de inconformismo o heterodoxia desata la violencia.

Dentro del texto, se revela otro espacio: un futuro mundo sólo imaginado por un pobre hombre en sueños como Monsiváis,⁵ quien en “El 68” menciona “el sueño de la Nación

⁵ La alusión es a Antonio Machado, y proviene de un poema en el que se refiere al poeta como “poeta, / y pobre hombre en sueños, / siempre buscando a Dios entre la niebla”. En el caso de Monsiváis, es al demócrata mexicano a quien siempre va en busca.

Alternativa” (232) y en “2 de octubre/2 de noviembre” evoca proféticamente “la nueva, abismal etapa de las relaciones entre un pueblo y su sentido de la finitud” (304).⁶

Abismal es el tono de la voz de quien, el día 2 de noviembre de 1968, nos recrea trágica y épicamente el día 2 del mes anterior, fecha desde entonces plagada de imágenes horrorosas.⁷ La más destacada de ellas nos obliga a imaginar a esos miles de soldados que saltan de la oscuridad para rodear a otros miles de mexicanos, compatriotas desarmados de los militares, reunidos en la Plaza de Tlatelolco para escuchar palabras de paz.

Poco después de las seis de la tarde, iluminada por “el efluvio verde, la señal verde de una luz de bengala” lanzada desde un helicóptero (Monsiváis, “Octubre” 302), la fiesta de las balas recommienza⁸ y la desprevenida muchedumbre acorra-

⁶ Véase a Gyurko para una discusión de la perspectiva multitemporal del Movimiento y sus secuelas, lo que él denomina un tipo de sincretismo histórico (46).

⁷ Lanin Gyurko enumera los numerosos textos que se publicaron como resultado de los sucesos traumáticos del ‘68, muchos de los que incluyen fotos —como, por ejemplo, la crónica clásica, incomparable de Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco* (1971). Karl Kohut edita una colección de ensayos que responde al hecho de que el año 1968 mexicano fuera el tema dominante de los años 1971-1991 (14). Entre otros, Enrique Krauze y Mario Muñoz hablan de “la Generación de ‘68,” que incluye, según Muñoz, a escritores como Jesús Gardea, Héctor Aguilar Camín, Daniel Sada y Carmen Boullosa (24). Sean imágenes fotográficas, pintadas, escultóricas o verbales, los artistas que reaccionan al trauma del ‘68, inmediatamente después y en periodos de diez años sucesivamente, clavan en la memoria colectiva del país un recuerdo semejante al del Holocausto en la Alemania de la Segunda Guerra Mundial. El mensaje es: no nos olvidemos nunca de lo que el gobierno nos hizo; no permitamos que tal matanza de gente y de aspiraciones democráticas se repita. En la lista del ‘68 de Krauze, figuran, entre otros, los “ensayistas” Carlos Monsiváis, Aguilar Camín y José Joaquín Blanco (168).

⁸ “La fiesta de las balas” se da por primera vez en forma de la crónica famosa que Martín Luis Guzmán publica en una colección de piezas evocativas sobre la Revolución Mexicana, *El águila y la serpiente* (1928). Mientras el libro a veces se lee como novela, “La fiesta de las balas” está ampliamente antologizada como cuento corto. La crónica narra con belleza espeluznante la anécdota de un despiadado general villista que mata con dos pistolas a 299 prisioneros de guerra mientras ellos corretean por un

lada huye en pánico entre “el clamor del peligro y el llanto diferenciado de las mujeres y la voz precaria de los niños y los gemidos y los alaridos” mientras “los fusiles y los revólveres y las ametralladoras entonaban un canto sin claudicaciones a lo que moría, a lo que concluía entonces” (303). Y un mes después, el narrador sin nombre —el “uno” anónimo (296), “viajero capitalino” (297), “visitante” en Mixquic (298), “turista en su propia tierra” (298)— huye del centro con otra muchedumbre que cada año abraza la muerte festivamente en el pueblo cercano, una de las más reconocidas sedes de “honras fúnebres” (295) celebradas para los días tradicionales de Todos Santos y de los Fieles Difuntos.

Ante “el ocioso esplendor de la ceremonia”, con sus velas, ofrendas y costumbres prehispánicas, el narrador observa que “México ha vendido el culto a la muerte” (295) como si fuera otro *souvenir* más hecho en México. El día que Monsiváis está en Mixquic, los turistas “se deleitaron en la intriga de los orígenes. Así eran nuestros ancestros, así veían la muerte en plena interrelación con la vida” (296). Lo que aquí el cronista anuncia en tono sarcástico lo siguen afirmando sin ironía sociólogos y antropólogos y, con alegría, enamorados de la cultura popular como Ricardo Cortés Tamayo, quien ve las tradicionales calaveras de azúcar como “nuestro modo de sacarle la lengua a la muerte” (456).

Historiador de la cultura, Monsiváis entiende bien el sincretismo azteca-católico que subraya el culto a la muerte en México (“*Introduction*” 11), creencias complejas alrededor de las cuales “han perdurado nociones precolombinas y/o del catolicismo europeo popular” (Rowe y Schelling 91). Mientras los judeo-cristianos sostienen que la vida surge como un rega-

corral, intentando saltar un muro para escaparse. La pieza indica que sólo uno pudo salvarse, y que después, el general Rodolfo Fierro se durmió tranquilamente en un pesebre, cual Jesús enmascarado de *Halloween*.

lo de Dios, de la vida creada por la bondad de Dios, en el México prehispánico, la vida se pensaba como derivación de la muerte, casi por casualidad, con un elemento de capricho e injusticia y delito que inquietaba. Según uno de los mitos de la Creación, cuando Quetzalcóatl descendió al noveno y último nivel del inframundo Mictlán para recoger los huesos de los ancestros y de ellos crear una nueva raza de humanos, fue espantado por pájaros, se tropezó y dejó caer los huesos; al dar con la tierra, los huesos se quebraron y los pájaros los royeron: “*Life was born apologizing for itself*” (Carmichael y Sayer 25) (véase también Garciagodoy 109-45). A esto agregaría Paz que los antepasados del mexicano de 1968 no se sentían dueños ni de su muerte ni de su vida. “El azteca era tan poco responsable de sus actos como de su muerte” (60).

Informadísimo de la historia y teoría del Día de los Difuntos, Monsiváis había estudiado el calendario de fiestas en el que fray Bernardino de Sahagún señala ritos aztecas que incluían ofrendas simbólicas de la flor llamada *cempoalxúchitl* y bailes “a manera de las danzas que hace en Castilla la Vieja la gente popular” (1: 141) y penitencias sufridas en homenaje a los muertos, tanto a los que eran ya pura calavera bajo tierra como a los recién sacrificados, a cuyos cadáveres se les llenaba la boca de comida antes de decapitarlos (1: 156-60). Atento a las huellas prehispánicas en el “culto mortuorio” en México (Monsiváis, “Octubre” 296), el cronista sostiene que el origen moderno de “la afición del mexicano por la muerte”

casi de seguro se localiza en la obra del admirable grabador José Guadalupe Posada. Él [...] hace de las calaveras la versión más entrañable del pueblo, no tanto un símbolo como un retrato fiel, cruel y humorístico, cristiano y pagano. (“*Introduction*” 11)

Y eso que, “en el sentido ideológico, Posada no va más allá de la cultura de su época: no se embarca en la hazaña metafí-

sica de revelar el ser ‘nacional’” (Monsiváis, “Posada” 37).⁹ Pero “la mitología del tuteo con la muerte es tan poderosa que prosigue” (“*Introduction*” 16) aun cuando la Revolución se rinde, al menos hasta que Octavio Paz codifica “la visión del turismo interno y externo” en el “libro culminante de la mitología del Mexicano”, *El laberinto de la soledad* de 1950 (16). Más adelante, la industrialización y la cultura de consumo “se apoderan del mito, lo comercializan, [...] lo vuelven un accesorio propagandístico”. No obstante, hay sectores que eligen seguir creyendo en el mito hasta hoy como “prueba de una tradición cultural, muy en deuda con las religiones y con la historia, donde la muerte es la entidad terrible y divertida” (16).

El día en que Monsiváis visita Mixquic, sin embargo, son claras las señas que refutan la ideología de un “pueblo ritual” que busca descargar la violencia de su soledad en “el torbellino de la Fiesta” (Paz 57). Ahora en México: “Se dispersan y se desintegran las teorías de la ilícita relación pública entre la Muerte y México”, dice Monsiváis. “No hay intimidación, no hay intimidación” (“Octubre” 299).

Monsiváis teoriza, en cambio, sobre “el habitante de la Zona Rosa [que] llega allí para sentirse lejano, extranjero, *otro*, ante las umbrosas y porfiadas ceremonias indígenas” (297). Escucha a los niños que han adoptado “características de *Halloween*” para gritar en inglés “*Trick or treat*” (298).¹⁰ Ve que la vestimenta tradicional —el jorongo— sigue en uso pero ahora

⁹ Carmichael y Sayer indican que el culto a la muerte que Posada inmortaliza con sus calaveras chistosas está asociado con la brujería y que se originó en la Europa medieval. Sus calaveras, en vez de anunciar, fúnebres, la muerte, son comentaristas satíricos sobre las vanidades de la vida (11).

¹⁰ Respecto al debate actual en México sobre la influencia creciente del *Halloween* norteamericano, Garciagodoy indica que ya solamente las clases populares creen sinceramente en los rituales del Día de Muertos (76); sugiere, además, que la transformación progresiva es tal vez la mejor manera de conservar una tradición, aun en su forma cambiada (70-71). Ver, especialmente, su capítulo, “Días de Muertos versus *Halloween: A Fight to the Death?*” (147-72).

“con mayor influencia de Dior o de Coco Chanel” (296). Observa un grupo teatral cuya dicción fatal “liquida las ‘Calaveras de Posada’” (300). Nota que el sector de marginados, antes secreto —los beatniks, radicales y fumadores de marihuana de los años cincuenta— “deja de serlo” porque hoy, la población homosexual ha salido del clóset para congregarse en Mixquic:

Como todas las tradiciones que se corrompen, la de Mixquic desaparece entre la franqueza y el descaro de una nueva costumbre, en este caso, una convención de minorías eróticas... [y] alrededor de la pequeña plaza de Mixquic,... el *underground* mexicano se rehúsa a la discreción. (298-99)

La venerada “Fiesta se convierte en el *Party*” (298) y “ya no se frecuente la muerte, ni se manejan ideas de extinción o avivamiento”. Carnavalesco, Monsiváis aplaude la disidencia sexual que engendra indiferencia ante la costumbre consagrada y da a luz a una población capaz de desconstruir el machismo enamorado de la muerte: la esterilidad del amor unisexual vista como metáfora fecunda de la *différance* que difiere, relega o posterga significados tradicionales. Entre otras cosas, “la familiaridad con la muerte se ha ausentado de ese vasto panorama mexicano” donde, aunque los actos permanecen, “desaparece el *sentido* de los actos” (297).

Pero entre los restos del ritual exhausto se rescata un fenómeno: “la incredulidad: no se puede creer en la muerte”, dice Monsiváis, “porque no se puede creer en la vida” (297). Y nos preguntamos qué le habrá hecho descreer en la vida. ¿Por qué nos asegura, cínico, que la celebración del Día de los Muertos en Mixquic “no es una peregrinación a las fuentes de la tiniebla” sino que “es un acontecimiento social, una sospecha del deber que se cumple contra la muerte y contra la vida, sin auspicios de la trascendencia o el compromiso” (297)? ¿Por qué quiere escaparse de “su pliego petitorio” y ser conformista,

exactamente como todos los demás, “distinto sólo de la disidencia” (298)?

En el *underground* semántico de su discurso se vislumbra el origen de su desaliento: el recuerdo de los seis puntos del *pliego petitorio* que el Consejo Nacional de Huelga le había presentado al presidente Gustavo Díaz Ordaz, “el padre normativo” (Monsiváis, “El ‘68” 136) que “se identifica literalmente con México” (139), paranoico y “fatalmente predispuesto a luchar con fantasmas” (138) como los supuestos agitadores marxistas que Díaz Ordaz culpa por la rebelión de los estudiantes. Las demandas del pliego petitorio del que el viajero a Mixquic quisiera escaparse incluyen libertad a los presos políticos, castigo a los militares que injusta e ilegalmente atacaron a los estudiantes en la universidad, indemnización a las familias de los muertos y heridos y revisión de la Constitución. En su conjunto, los pedidos fueron “la defensa de los derechos humanos y civiles” (162; *El 68* 12), punto de partida de los procesos democráticos, que fueron el rechazo pacífico de “la cárcel por disidencia ideológica” (162) y que ahora, en Mixquic, son el dolor de una desilusión aplastante que ni quiere nombrar, una pérdida esencial de fe, hasta en la vida misma.¹¹

No obstante, desde el título el cronista ha equiparado las fechas 2 de octubre y 2 de noviembre: las dos son Días de Muertos. Hasta ahora a la segunda la ha declarado difunta, finiquitada por la moda postradicional. Ahora le toca volver a Tlatelolco, “el lugar del retorno” donde los amigos y los fami-

¹¹ Cuarenta años después, la interpretación de esos seis puntos petitorios no ha cambiado para Monsiváis: “Revisense los puntos y . . . [f]ue obvio: el presidente Gustavo Díaz Ordaz, además de los motivos dictados por su megalomanía criminal, de Padre Literal de la Patria, no podría conceder en lo mínimo porque eso introduciría tres elementos, más bien uno solo: la existencia de los derechos humanos, la autocrítica gubernamental y las voces de abajo, perfectamente inaudibles según la tradición del PRI. Es decir, equivaldría a aceptar la existencia de la sociedad” (*El 68* 12).

liares de los desaparecidos un mes antes se han reunido con la esperanza de lograr “la recuperación litúrgica de la fecha” (“Octubre” 300). La duplicidad verbal dobla el significado del Día de los Muertos y su afán por volver atrás el reloj. Hasta este momento, Monsiváis en Mixquic se ha entretenido con el lado festivo de la ceremonia, empleando la complejidad típica de su “gran estilo” retórico.¹² Ahora, su lenguaje vuelve sobre sus pasos para proceder sobriamente, casi sin adorno pero con el peso grave del registro bíblico, épico: “Hace un mes”, informa, “hubo un mitin en Tlatelolco” (300). Las oraciones son breves o, si se extienden, es a través de la estructura paratáctica, directa. Monsiváis describe la escena en la Plaza de las Tres Culturas. Enfatiza la índole rutinaria de ese mitin, casi al fin desgastado del Movimiento. Luego reporta:

Y eran las seis y diez de la tarde y de pronto, mientras el equipo de sonido divulgaba otra exhortación, rayó el cielo el fenómeno verde... Y se oyeron los primeros tiros y alguien cayó en el tercer piso del Edificio Chihuahua y todos allí arriba se arrojaron al suelo y brotaron hombres con la mano vendada o el guante blanco y la exclamación “¡Batallón Olimpia!”, y el gesto era iracundo, frenético, como detenido en los confines del resentimiento, como hipnótico, gesto que se descargaba una y mil veces, necedad óptica, engendro de la claridad solar desaparecida, descomposición del instante en siglos alternados de horror y crueldad. (302)

Obedecemos simultáneamente a tres convenciones al leer: el texto es historia y es periodismo y es creación artística. Y las tres instancias nos dicen que el egoísmo del presidente macho, autoritario y tlatoani anacrónico, había convertido este Tlatelolco en el de antaño; entonces y ahora, allí “se renovaba la

¹² Sobre el “gran” estilo y el estilo “bajo”, véanse Richard A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms* 174-77.

vieja sangre insomne... sangre, con esa prontitud verbal del ultraje y el descenso, [que] sellaba el fin de la inocencia: se había creído en la democracia y en el derecho y en la conciencia militante y en las garantías constitucionales y en la reivindicación moral... [Pero] ametralladoras, bazukas y rifles de alto poder disolvían la inocencia... La inocencia se extinguía entre fognazos y sollozos, entre chispas y ráfagas” (303-304).

Es chocante el contraste que esta crónica nos obliga a ver como tradicional en México, abismo que separaba, por un lado, la batalla ritual de los ciudadanos que habían hecho su “guerra florida” con macetas, palabras y silencios didácticos —y, por otro lado, las fuerzas públicas que atacaron sin aviso con una lluvia de balas. Esta parte del cuadro retrospectivo se extiende a lo largo de tres páginas casi insoportables y nos hace ver otro escenario teatral. Pero el de Tlatelolco no presenta, como el de Mixquic, un *sketch* nacido de la imaginación *camp* de un grupo de *gays* que agreden la tradición con gesto y moda; en el campo ritual de la Plaza de las Tres Culturas, con su “historia acumulada” (301), renace el moribundo *sentido* de la ceremonia. Ahora sí los mexicanos pueden ver, en aquel “complejo de espacio-tiempo” que Octavio Paz veía como fuente del “sentido impersonal del sacrificio” (49), que Gustavo Díaz Ordaz entendía bien el uso del símbolo fastuoso.

Sahagún, Bernal y otros cronistas de Indias destacan la importancia simbólica del Templo Mayor de Tlatelolco-Tenochtitlan en tiempos precolombinos, así como durante y después de la conquista; describen en sus textos con detalle espeluznante la sangre reluciente que caracterizaba el empleo del Templo como el centro sacrificial del reino azteca. Desde la época de la conquista y la colonia, ese recinto religioso-militar ha condensado dentro de sus contornos una extraordinaria densidad semántica. En particular, a partir de 1968, en poemas nuevos y poemas sacados de la *Visión de los vencidos*, así como también en crónicas, cuentos y novelas, los escritores mexica-

nos han reiterado detalles como los muros embadurnados de sangre y la Plaza de las Tres Culturas, Tlatelolco, regada de zapatos y manchas de sangre pero ominosamente despejada de los cientos de cadáveres allí sembrados la noche anterior. Y el significado de Tlatelolco como paisaje sagrado dobló su peso y complejidad.

Al describir "*The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals*", Johanna Broda analiza cómo la convergencia del tiempo y del espacio construye un paisaje sagrado donde el sacrificio humano media las relaciones rituales entre los extremos de la jerarquía sociopolítica (101). En otro texto, Broda específicamente relaciona la rueda del calendario azteca a la nueva ciencia de la arqueoastronomía, la que descubre cómo los indígenas situaron sus edificios de acuerdo con su calendario: "el tiempo y el espacio eran coordinados en el paisaje mediante la orientación de edificios y poblados" ("Pasado de los mexicanos" 102), concepto espacial del tiempo que colocaba las fechas sobre un lugar, un rasgo intelectual radicalmente ajeno al pensamiento occidental. Para los aztecas, todo era uno: en su cosmovisión, la naturaleza, la cultura, la religión, la política y el tiempo estaban unidos.

De particular resonancia para este análisis son ciertos aspectos del Quecholli, la fiesta azteca del mes que corresponde a noviembre. Se observaban dos tipos de rituales durante aquellos 20 días: uno rendía homenaje a los ancestros; el otro, una cacería ritual, igualaba la matanza de animales, la guerra y la supervivencia del pueblo. En un recinto definido por cierta coreografía de lugares y tiempos, los aztecas practicaban diversos sacrificios "fundacionales" que teatralizaban la historia de la tribu. La caza recreaba la memoria que tenían de ser nómadas chichimecas recién llegados al Valle de México y luchando por sobrevivir; al mismo tiempo, como el mes de noviembre coincidía con la temporada de la cosecha y el tiempo cuando se iniciaban las campañas militares, la caza simboliza-

ba el culto guerrero que afirmaba la ascendencia política y cultural del pueblo (“*Sacred Landscape*” Broda 102-107; Saha-gún 1: 156-60).¹³

El motivo más concreto que inspiró la cacería de ciudadanos en 1968 fue el miedo que sentía el “despótico” Díaz Ordaz (Monsiváis, *El 68* 135) al pensar que los manifestantes que blasfemaban su persona iban a arruinar los Juegos Olímpicos, que estaban por celebrarse en México por primera vez y confirmar públicamente el prestigio de México ante la mirada del mundo. Para el presidente, la Olimpiada fue “prueba irrefutable de la mayoría de edad del país” (126) y, “profundamente convencido de la amenaza” para este momento triunfante, 10 días antes del comienzo de los Juegos, el ejército ataca a los estudiantes en un acto que, sostengo, a la luz de la triple historia de México, puede verse como un sacrificio fundacional que afirmaba la ascendencia del país. Una definición del sacrificio humano según Johanna Broda es “*ritualized political relations*” (“*Sacred Landscape*” 101). Los ciudadanos mexicanos —bien pocos en el momento, dado el éxito del gobierno en encubrir el hecho de la masacre— que sabían lo que había ocurrido en la nochecita del 2 de octubre de 1968 lo consideraban un acto de brutalidad de parte de Díaz Ordaz; hasta hoy, la reacción más común es de horror ante la crueldad humana del suceso. Pero en el fondo, y consideraciones humanas aparte, el ataque contra los ciudadanos en Tlatelolco —la cacería o sacrificio de ellos— fue un acto de política estatal.

Cuando menos, los escritos de Monsiváis nos invitan a ver que las máscaras de *Halloween* no ocultan el inmundo rito sacrificial, arraigado desde siempre en el machismo mortífero de una sociedad que, según Francisco Javier Clavijero (174,

¹³ Habría que anotar que, en general, las leyendas sacrificiales narran mitos de fundación, como en el caso de diversos episodios fundacionales del Medio Oriente (el sacrificio de Abraham-Isaac (judaísmo), de Jesús (cristianismo), de Ishmael (Islam). Para mayores explicaciones, véase Maccoby 97-106.

274-76, 408), Octavio Paz (102-104) y algunos etnógrafos de hoy, ha sufrido tendencias suicidas.¹⁴ Cual Templo Mayor resucitado, “el Edificio Chihuahua se erige como el símbolo que en los próximos años deberemos precisar y desentrañar, el símbolo que nos recuerda y nos señala a aquellos que, con tal de permanecer, suspendieron y decapitaron a la inocencia mexicana” (Monsiváis, “Octubre” 305).

Los contrastes dramatizados el “2 de octubre/2 de noviembre” se presentan empíricamente treinta años después en “El 68” como la dicotomía fatal que ha dado lugar al cliché de “los Dos Méxicos”. La ironía auténticamente trágica es que, hasta hace apenas unos años, la integridad del país fue sacrificada por la insistencia en el conformismo absoluto, en cuestiones políticas de parte de la clase pudiente y en cuestiones de cultura y costumbre de parte de las clases populares. Aquella ha cultivado “el carácter sacro del régimen”; ésta ha obedecido “las tradiciones de la abyección” (*El 68* 215). En la confrontación épica entre “la sociedad cerrada” por un gobierno paternalista, la masa infantilizada por la falta de dinero, educación e información, y “la autoridad moral” súbitamente reclamada por pequeños sectores de la clase media, el peso de la historia no prometía un final feliz para nadie.

El Día de Muertos que Monsiváis quisiera echar al basurero de la historia celebra la intransigencia de un Tenochtitlan Contrarreformista en cuyo centro teocrático debemos ver superimpuestos dos tiempos (un pasado eterno y un ahora progresis-

¹⁴ Respecto a la práctica exagerada de los sacrificios humanos durante el reino de Moctezuma II, Clavijero especula que la religión mexica ejemplificaba una sociedad tan llena de auto-odio que quiso matarse, o morir bajo el pretexto del asedio de Tenochtitlan (408). A final de cuentas, sugiere Clavijero, la religión y el culto azteca de la muerte aseguraron la victoria europea (392). Inga Clendinnen, en su estudio seminal de la vida cotidiana (religiosa y militar) de los aztecas, analiza la actitud mexica hacia la muerte; los hombres buscaban la muerte como fuente de la claridad y alivio de una vida siempre contagiada del miedo: “*With the moment of self-extinction came the moment of self-possession*” (152).

ta), dos lugares (un recinto sagrado y un foro democrático), y dos mentalidades: una que ejemplifica lo anacrónico y agónico —el enfoque extrovertido, oral, colectivista, autoritario, arcaico y amoral— y otra que encarna lo moderno y democrático —la conciencia interiorizada, letrada, individualista, pluralista, reformista y moral. Contra la mentalidad autoritaria y su comportamiento dogmático se colocan los derechos humanos y civiles. Contra el Eterno Retorno de la tradición fatalista podemos ver la visión histórica y autocrítica que no teme a lo desconocido.

En forma esquemática, son dos discursos antitéticos. El tradicionalista empuja las diversas energías sociales hacia un solo punto centripeto; allí hasta 1968, la nación yacía momificada, sugiere Monsiváis. El discurso modernizante del Movimiento Estudiantil, en cambio, celebra la ruptura, la inversión, la reforma, el refuncionamiento, la desintegración y la tendencia centrífuga; la mirada perennemente echada para atrás debe ser dirigida hacia adelante: visión utópica, apocalíptica, ética.

“Ante Tlatelolco y su drama se retiran, definitivamente trascendidas, las falsas costumbres de la representación de *Don Juan Tenorio* y el humor de las calaveras y los juguetes mortuorios de azúcar que llevan un nombre. Se liquida la supuesta intimidación del mexicano y la muerte... Más aguda y ácida que otras muertes, la de Tlatelolco nos revela verdades esenciales que el fatalismo inútilmente procuró ocultar” (304-305).

Lenguaje lapidario éste, que yace como epitafio sobre el simbólico macho mexicano que solicita la muerte; el primer Moctezuma que jura “yo iré, que si por último he de morir, poco importa que sea hoy o mañana” (Clavijero 96);¹⁵ el David

¹⁵ *Moctezuma I* (c. 1398—1469) (también conocido como Motecuhzoma Ilhuicamina, Huehuetecuhzoma o Montezuma D) fue el quinto *tlatoani* (emperador) azteca, rey de Tenochtitlan. El segundo Moctezuma fue el noveno emperador azteca-rey de Tenochtitlan cuando Cortés y su ejército llegaron al Valle de Anáhuac. Fue muerto durante la conquista (1520).

Berlanga revolucionario, de “rostro... impasible” y cenizas inmóviles ante el pelotón (Guzmán 420); el “rastros de cementerios efímeros” de machos muertos, como testimonio del “trato diario con la pendeja eternidad” (Monsiváis, *Amor* 24); el corrido revolucionario que ruega: “si me han de matar mañana que me maten de una vez” (Monsiváis, “Octubre” 299)...

En el aire supercargado de emoción que deja la masacre de octubre de 1968, “hay silencio y hay el pavor monótono del fin de una época” (305), declara Monsiváis:

En México se ha vivido bajo el peso de la tradición católica y su medición del tiempo en mártires y santorales y, por lo mismo, el rito del velorio infinito es facilidad casi irresistible. Pero la matanza de Tlatelolco trasciende los rituales y es, en carácter gratuito, la descripción más ácida de la debilidad de un proceso civilizatorio. (*El 68* 237)

El espíritu comunal que se fortalecía en el rito sacrificial ahora cae bajo el cuchillo de la conciencia moral. Carlos Monsiváis, verdugo del fatalismo, entona: “El Día de Muertos descansa en paz” (“Octubre” 300).

OBRAS CITADAS

Broda, Johanna. “Pasado de los mexica: la función social de calendarios y astronomía en Mesoamérica”. *Azteca-Mexica: las culturas del México antiguo*. Eds. José Alcina Franch, Miguel León-Portilla, y Eduardo Matos Moctezuma. Barcelona y Madrid: Lunwerg Editores, 1992. 99-117.

———. “*The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society*”. *Aztec Ceremonial Landscapes*. Ed. David Carrasco. Niwot, Colorado: UP Colorado, 1999. 74-120.

Carmichael, Elizabeth, y Chloë Sayer. *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico*. London: British Museum Press, 1991.

- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Ed. R.P. Mariano Cuevas. 2a ed. México: Porrúa, 1968.
- Clendinnen, Inga. *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991.
- Cortés Tamayo, Ricardo. *Los mexicanos se pintan solos*. 3ra ed. México: Publicaciones Mexicanas, 1992.
- Garciagodoy, Juanita. *Digging the Days of the Dead: A Reading of Mexico's "Días de Muertos"*. Boulder, University Press of Colorado, 1998.
- Guzmán, Martín Luis. *El águila y la serpiente*. 4a ed. México: Porrúa, 1995.
- Gyurko, Lanin A. "The Literary Response to Nonoalco-Tlatelolco." *Contemporary Latin American Culture: Unity and Diversity*. Ed. C. Gail Guntermann. Tempe, AZ: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1984. 45-77.
- Krauze, Enrique. "Cuatro estaciones de la cultura mexicana." *Caras de la historia*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1983. 124-68.
- Lanham, Richard A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2a ed. Berkeley, Los Angeles y Oxford: University of California Press, 1991.
- León-Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Joaquín Mortiz, 1964.
- . *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*. 12a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Maccoby, Hyam. *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. London: Thames & Hudson, 1982.
- Machado, Antonio. "Desde el umbral de un sueño..." *Antología general de la literatura española II*. 2 de 2 vols. Eds. Ángel del Río y Amelia A. de del Río. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960. 576.
- Monsiváis, Carlos. "El 68: las ceremonias del agravio y la memoria". *Parte de guerra: Tlatelolco 1968*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Nuevo Siglo Aguilar, 1999. 119-262.
- . *El 68: la tradición de la resistencia*. México: Era, 2008.
- . "2 de octubre/2 de noviembre: Día de Muertos. Y nuestra herencia era una red de agujeros". *Días de guardar*. México: Era, 1970. 295-305.
- . *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . "Introduction. 'Look Death, Don't Be Inhuman': Notes on a

- Traditional and Industrial Myth*". "Introducción. 'Mira Muerte, no seas inhumana': notas sobre un mito tradicional e industrial". *El Día de los Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*. María Teresa Pomar. Fort Worth, TX: The Fort Worth Art Museum, 1987. 9-16. Edición bilingüe.
- . "Posada: el repertorio de las emociones". *José Guadalupe Posada: exposición-homenaje*. Textos por Fernando Benítez, Carlos Monsiváis, Luis Cardoza y Aragón, et al. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1980. 35-37.
- Muñoz, Mario, ed. y prólogo. *Memoria de la palabra: dos décadas de narrativa mexicana. Breve antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Bellas Artes, 1994. 9-31.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Poniatowska, Elena. *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*. México: Era, 1971.
- Rowe, William, y Vivian Schelling. *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*. Trad. Hélène Lévesque Dion. México: Grijalbo y CNCA, 1993.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España, 1*. Ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 2 vols.

V. *WANTED*: SOCIEDAD CIVIL

15. “UN FOLCLOR TERRIBLE E INELUDIBLE”: LA REVOLUCIÓN DE CARLOS MONSIVÁIS

En los años revolucionarios, observa Carlos Monsiváis, México “ve en la violencia un rito de pasaje... donde al ejercicio de la crueldad gubernamental... se le califica de ‘pintoresquismo del exceso’, un folclor terrible e ineludible” (*Patriotas* 152). Muerto en el año que México celebraba los cien años desde que comenzó la Revolución, el recién fallecido ícono del saber apunta como inexorable la violencia revolucionaria y su rol de “partera del adelanto” y generadora del “amor por la epopeya, el lenguaje natural de la irrupción del pueblo” (*Imágenes* 295). Esa irrupción, sin embargo, siempre sigue un análisis del porfiriato en los recorridos cronísticos del escritor. Monsiváis era un historiador insistente y puntual.¹ Respecto a la Revolución Mexicana estaba convencido que no tenía sentido hablar de ella sin tomar en cuenta previa la dictadura de Porfirio Díaz (1872-1911) y los estragos sociopolíticos, económicos y anímicos que esta segunda colonia causó en el país. Durante las décadas que mantenía

¹ Siendo politemático, Monsiváis estaba más que familiarizado con la historia de México prehispánica, colonial y moderna, amén de las historias mundiales, pero su especialización, el área histórica a la que vuelve con insistencia en sus escritos es la Independencia y todo el siglo xix de México, pasando por la Revolución y siguiendo hasta mediados del siglo xx. De esos años de la formación nacionalista Monsiváis era un verdadero experto.

su control férreo sobre la sociedad mexicana, Porfirio Díaz *fue* México, el “oxígeno de la República” (Monsiváis, *Imágenes* 176), dirigente de una sociedad altanera que se creía de alcurnia aristocrática, afrancesada y Decente, de habla y religión correctas (177). En la celebración de las Fiestas del Centenario de la Independencia, Porfirio Díaz no fue “el representante de la tradición sino la tradición misma, el conjunto de prácticas de gobierno, creencias, actitudes y costumbres que son México” (176) —en fin, “un *blow-up* de nuestro culto a la personalidad” (Monsiváis, *Amor* 19), lo que Carlos Fuentes caracteriza como la continuación de la teocracia prehispánica sin el apelativo de *tlatoani* (130). Reprimidas las diversas energías de la gente, exportada la confianza en la capacidad nacional de construir infraestructura, rechazada el valor de las culturas autóctonas,

el porfiriato aspiró a la autosuficiencia, el ahorro o eliminación de esas contradicciones que indican juegos dialécticos pero provocan molestias innecesarias. (Monsiváis, *Amor* 19)

En tales circunstancias, el pueblo infantilizado es condicionado a aceptar el dictamen de una figura paterna como el dictador (Fuentes 128-29), así como las normas feudales de una moral opresiva (Monsiváis, *Amor* 20). En vísperas de la Revolución, México es “sombrio y reprimido, ferozmente cruel y amortiguado”, país donde “la consigna ‘mátalos en caliente’ no es prueba de cinismo sino de prontitud” (20). También es el escenario de contrastes obscenos:

la élite y los trabajos forzados en Valle Nacional: las veladas literario musicales y Cananea y Río Blanco: Justo Sierra y Ricardo Flores Magón: el respeto ajeno y la persecución. Esplendor y miseria, rituales y crímenes: los contrastes son obvios, pero sin la obviedad de los contrastes no hubiese habido revolución”.² (22)

² Justo Sierra, 1848-1912, sirvió en el gobierno de Porfirio Díaz entre 1905 y 1911. Ricardo Flores Magón (1874-1922), uno de tres hermanos dedicados a derribar el

En lo que sigue, reconocemos algo parecido al proceso entrópico por el que la energía de un sistema poco a poco se disipa para dar lugar a la formación de un nuevo paradigma. Me lo imagino como la reorganización de las moléculas del cuerpo corrupto del porfirismo. Por un rato bailan locos, sujetos a las fuerzas de la violencia y cinismo de la lucha armada, bastante descabezada. Pero poco a poco lo que Monsiváis denomina “las tradiciones de la Revolución” le prestan forma organizativa a las moléculas y finalmente las va encauzando en nuevas culturas, derivadas de la Revolución y vinculadas a un renovado nacionalismo (Monsiváis, “Notas” 306-330).

Al radiografiar lo que se llama la Revolución, los ojos del cronista revelan más que la bola con sus balas. Sus percepciones encapsulan historia, teatro y juicio; entregan concepciones multivalentes de la lucha armada, tal como la visión que nos comparte con una selección de fotos del archivo Abitia en la que, al lado de la artillería y los rifles aparecen de repente filas de indios con arcos tensados, flechas apuntadas al cielo (*Imágenes* 288-89). ¿Obedecen a Mi General *Braveheart*? “No hay coexistencia de lo prehispánico, lo colonial y lo neocolonial”, dice Monsiváis: “En forma simultánea, un minuto expresa todas las épocas, todas las sensaciones históricas” (*Días* 158). De acuerdo con esa línea filosófica,

Si algo, la Revolución es una víspera continua, los instantes anteriores a la revelación que a la letra dice: todos los iniciadores mueren como precursores. Los grupos de cadáveres modifican el rumbo de la tierra. (337)

Monsiváis parece decir que México, aun cuando dedicado al proyecto revolucionario que, por definición, trae cambio,

gobierno de Porfirio Díaz, fue precursor de la Revolución Mexicana; peleó por la prensa, mayormente. Pasó mucho tiempo en el exilio, en Estados Unidos.

está condenado a repetir los mismos círculos frustrados de logros negados, hazañas rebobinadas. Pero quizá en la modificación de la geografía básica de la nación —y pese a que esta transformación es activada por pilas de cuerpos muertos, resultados de masacres extremadamente crueles (Monsiváis, “*When Gender*” 4)— sea posible espigar una medida de optimismo. Y si no una cosecha así de radical, por lo menos el costal de positivos y negativos que el cronista amontona en la siguiente enumeración:

La Revolución Mexicana es enigmática, impulsiva, atroz, sólida, cruel, inconsciente, paternal, programática, socarrona, legalista, caótica, recelosa, idealista, entre el código de valores y el puritito desmadre, inflexible, paciente, suspicaz, noble, melancólica, risueña, grotesca, tenaz, inalterable. La acumulación de adjetivos no dibuja una conducta facial ni apunta hacia un paisaje. (*Días* 335)

No obstante el juicio desvalorativo, Monsiváis en otra ocasión se ve obligado a ofrecer algo semejante, en forma de un breve álbum de fotos —impresiones que su memoria visual archivó:

[E]l oleaje blanco de los zapatistas. El estandarte de la Virgen Morena. Adhesiones. Aclamaciones. Trenes volados. Ahorcados. Gavillas. Cadáveres apiñados. Soldaderas. Salidas de tropas. Desfiles en la capital. Un médico con la pierna amputada de un federal. Tedium Vitae en los fusilamientos. Alianzas. Rupturas de pactos. Insurrecciones. Rendiciones. (337)

El panorama no inspira: como observa él: “La última visión de los vencidos es un pelotón de fusilamiento” (*Días* 337). Pero Monsiváis se empeñaba a través de su carrera en documentar su optimismo. En otra caracterización, nos presenta a un soldado representativo:

un hombre en la revolución es una hoja-en-la-tormenta. Pero esas voces chillonas y gastadas que ajustan hazañas y amoríos al impulso de una queja sin esperanza de respuesta, proporcionan (al entonar este himno de la guerra) el dato unificador que hacía falta: la *bola* es la gran posibilidad de autocrítica. El país se extiende, reconoce a sus habitantes, se verifica y se contradice, inventa y recupera, deja de ser suma para volverse síntesis. (*Amor 24*)

Bajo la lupa monsvaisiana, el México prerrevolucionario —el porfiriano de oligarquía y masa indiferenciada— era una esencia que la revuelta disgregó para exponer los componentes individuales. Bajo la presión de crueldades y heroísmos inéditos, los elementos volvieron a reunirse de otra forma. Este acto bajtiniano de renovación cósmica rinde metamorfosis, pero a gran costo:

Y un cuerpo es arrastrado y pisoteado y otro cuerpo se desploma y deshace y, entre ayes de agonía y golpes secos y la breve polvareda que un cadáver provoca, se va haciendo el país... El testimonio reiterativo de los cadáveres: allí quedan, congregados en las calles, puntuando las carreteras, en el hacinamiento obligado junto a la artillería. México es una fosa común. Los cadáveres cuelgan en los árboles, los postes de telégrafos, los faroles del alumbrado. El ahorcado es un fruto extraño que, a cada movimiento, se va volviendo natural, sereno. Y la Revolución va unificando naturalezas vivas y muertas. (*Amor 24-25*)

Hasta ahora, pareciera que Monsiváis ve la Revolución como la gran mayoría de estudiosos, quienes, como Mariano Azuela en *Los de abajo*, la condena por mal concebida, peor gobernada y últimamente la mejor vitrina para mejor resaltar los defectos de un “¡Pueblo sin ideales, pueblo de tiranos!... ¡Lástima de sangre!” (Azuela 143). Su visión va más allá del hastío de los fusilamientos interminables y los cadáveres que

reformulan el perfil físico del terreno nacional. Observa que por debajo y por encima de estos hechos materiales, hay otros que van colonizando el alma colectiva para alcanzar la sustancia de una tradición o incluso una práctica, invisible o material, que merece reconocimiento como cultura. Como nacen durante y a causa de los años de fusilamientos y la fábrica de cadáveres, Monsiváis los denomina tradiciones y culturas de la Revolución:

La primera gran tradición de la Revolución Mexicana es la visión del carácter de la pobreza, idealista y generoso. Esta pobreza resulta estética a su modo, reorganiza las costumbres, impone sin estruendo otra idea de la nación al migrar masivamente, interioriza algunos significados de la Historia, y le da al campesino la calidad de símbolo y estética de la nacionalidad (la fundación de la República). (*Imágenes* 297)

La obra prolífica de Carlos Monsiváis dedica innumerables páginas al problema —se diría permanente— de la masividad de la pobreza en México, y de la igualmente masiva influencia de lo que él llama la cultura de la pobreza. Es por lo tanto notable que él destaque como número uno la tradición que convierte la pobreza en el rasgo nacional que define a México como país, que hace del campesino empobrecido y oprimido el “símbolo y estética” que funda la República posrevolucionaria. Es raro que le dijieran a Monsiváis, ‘Hombre, estás loco, no tienes razón en absoluto.’ Si de alguna manera esta tradición de la pobreza permanente, definitiva, tiene sentido como una de las culturas fundacionales de la nueva nación, con razón los gobiernos sobre este siglo del centenario no han disminuido la pobreza ni cambiado el destino del campesino. ¿Qué diría Monsiváis? ¿Que no lo permita la identidad revolucionaria?

No sorprenderá que una de las tradiciones revolucionarias que analiza Monsiváis —tradición que deviene parte perma-

nente de la cultura— es el machismo y la actitud psíquico-cultural que fomenta: el supuesto amor a la muerte, o el impulso suicida. Monsiváis lo expresa de esta forma:

Muchas de las escenas revolucionarias de México resultan manifestaciones de un espíritu bárbaro, fruto de la necrofilia nacional, del amor a la muerte que es señal de la mayor desesperanza. (“Mira Muerte” 15)

Monsiváis se detiene sobre el tema con frecuencia, en buena parte porque vivía en un país en el que machos servidores del gobierno encarcelaban a homosexuales por no ser machos.³ Como escritor, la Revolución le da la oportunidad de escudriñar el machismo con particular drama y entretenimiento lúgubre:

Antes, el machismo ha sido el último y primer orgullo nacionalista, el valor requerido para vivir como mexicano y morir a la primera oportunidad. Durante los años álgidos de la Revolución... el machismo es un acto de obediencia social. “Si me han de matar mañana que me maten de una vez” no es una frase de engallamiento sino una apreciación realista. (*Amor* 31)

Pese al recuerdo del corrido tan conocido,⁴ la figura más representativa del macho durante la Revolución es la que siempre viene a la mente, sombrero arriba del frente ancho, pistola en la mano, cuerpo compacto unido centáuricamente a Siete Leguas:

³ Véase, por ejemplo, *Amor* 24-25, 277-79; *Escenas* 103-17; *Estatua* 51-54; *Salvador Novo* 24, 32-34, 62-72.

⁴ “Valentina”. Canción de amor fracasado, borrachera y jactancia ante la muerte, sus versos ya clásicos rezan: “Si me han de matar mañana, que me maten de una vez”. Monsiváis cita estas líneas muchas veces en una gran variedad de contextos y también “significa” sobre ellas, cambiando su significado.

Post mortem, Pancho Villa es el emblema del machismo. Agigantados, algunos rasgos de su personalidad consienten tal “empleo social” de la figura, que borra o distorsiona su talento de estrategia, sus razones de clase, la energía de su rencor social, e iluminan sólo la exaltación de la cultura de la violencia... (*Escenas* 105)

A Pancho Villa “se le aísla como signo de barbarie, el Macho de la Revolución” (105) que se jactó en 1920 de haber matado en batalla y personalmente a 43 mil personas (Taibo 761). El mexicano más famoso del siglo (Monsiváis, *Imágenes* 302-312) que en sí mismo consta una tradición popular de la Revolución (302), Villa es dueño de una violencia y crueldad evidentes que “promueven la leyenda negra que no se extingue” (303). Al mismo tiempo, la leyenda lo encumbra y lo identifica con las masas, quienes no ven nada malo en sus miles de asesinatos (303). Así, macho hasta las cachas y montado eternamente a caballo, Pancho Villa permanece a la cabeza de los símbolos revolucionarios para siempre, incluso siendo él uno de todos los grandes machos asesinados durante y después del conflicto armado: Madero, Zapata, Carranza, Villa, Obregón: “La Revolución Mexicana ha sido la gran metáfora darwiniana, la habilidad política es el signo de la inmortalidad, quien ha salido indemne de la ronda de cuartelazos y asesinatos lo merece todo” (Monsiváis, *Amor* 30). De hecho, la trinidad compuesta de machismo, muerte y mujer sometida forma la horma social durante la Revolución y hasta los treinta, esquema que folcloriza al escenario nacional y que se acepta como valor cultural de lo mexicano (31-32).

Pero el machismo, como tradición y cultura, no se congela en la historia. Carlos Monsiváis reconoce que cambia con lo que se lleva el tiempo. La liberación de la mujer, para nombrar una influencia poderosa, comienza tarde en México, pero ha tenido efectos indisputables, entre ellos, liberar también hasta cierto punto al hombre, quien ha vivido trabado por un com-

portamiento que discapacita tanto al macho como a sus víctimas.⁵

Al concluir la revolución, la mitología del tuteo con la muerte es tan poderosa que prosigue, [pero] ya aprovechada por el espectáculo (el cine, las revistas)... Lo que fue militancia se convierte en *show*. (“Mira Muerte” 16)

No busquemos tampoco la glorificación del macho en protagonistas como Demetrio Macías, ni mucho menos los gamberros valientes que lo siguen como perros fieles. “*Los de abajo* no supone un elogio del machismo”, enuncia Monsiváis:

el de Azuela es el recuento más ácido y agudo de la descomposición revolucionaria; es el más acerbo y, a la vez, el más desprejuiciado de una épica, épica que —paradoja inevitable— por ser tan desmitificadora resulta tan mitificante. (“Cultura mexicana” 640)

El Archivo Casasola es ya un mito. Esa colección de fotos sacadas durante la Revolución preserva en la perfección de sus formas negras y blancas los rostros, cuerpos, promesas, traiciones, triunfos y tragedias de esa década inconmensurable. Gran parte de la inspiración para lo que escribe Monsiváis sobre la Revolución se deriva del largo tiempo que había pasado contemplando las imágenes inolvidables de la guerra más inolvidable de México. Para él, no son mitos los que mira, sino trozos aislados de una realidad insoslayable:

IMAGEN DEL PUEBLO COMBATIENTE:... Ante la cámara, el hombre anónimo se yergue: como toda medida reglamentaria, dispone de su estatura. Abraza a su juana, se estrecha a su fusil, se en-

⁵ Véase, por ejemplo, el estudio de Gutmann sobre cómo el machismo se va cambiando entre un buen número de hombres en la Ciudad de México, sobre todo entre padres de familia, que ahora no tienen miedo de cambiar pañales y cargar en público a una niña en brazos.

orgullece de la enormidad de su sombrero. A la foto le cuenta de su pasado, presente y porvenir. Viene de la explotación, vive la reivindicación, va hacia el engaño. (*Días* 336-37)

Si no mitifica lo que la cámara de Agustín Víctor Casasola captó, Monsiváis lo extiende más allá de su marco para “encronicar” la foto con el tipo de realismo simbólico que fue la especialidad del intelectual. Como por ejemplo cuando declara que “La Revolución no deja que sus hijos se aficionen al retrato. La Revolución sólo precisa de mártires *a priori* y de héroes *a posteriori*” (*Días* 332). Éste y el comentario anterior los hace el cronista a partir de un estudio de las imágenes de Casasola, y la crónica ejemplar que resulta, publicada por primera vez en su clásica recopilación *Días de guardar* de 1970, se adaptó después para un catálogo que acompañó la exhibición de esas fotos en Nueva York en 1984.⁶ Concede homenaje a la fuente de su inspiración más fértil, aclarando que la Revolución

modifica, entre otras muchas cosas, el panorama facial de México... Más radical que el salto de Lilian Gish a Raquel Welch, más extremista que el éxodo de seguridades personales que va de Clark Gable a Dustin Hoffman, resulta el tránsito del rostro porfiriano al rostro de la Revolufia, tal y como la comprueba el Archivo Casasola. (*Días* 333-34)

Uno de los rasgos faciales de México que, al menos por un rato, cambia más radicalmente es el femenino. El fenómeno de la soldadera reclama la atención novelística y cinematográfica por el patetismo y las posibilidades de la revancha inherentes en el concepto de la mujercita abnegada de México corriendo libre fuera de su casa, con o sin hijos, armada, como lo dice Monsi-

⁶ Véase *The World of Agustín Víctor Casasola*. El texto bilingüe de Carlos Monsiváis recupera la crónica de *Días de guardar* y parte de la primera crónica de *Amor perdido* de 1977.

váis en un momento, “hasta el feminismo” (*Días* 332). Es brava, esta soldadera, capaz de agregar a sus quehaceres de siempre —cocinar, lavar, parir niños, cuidar al hombre— el de disparar contra el enemigo y llegar a ser hasta coronel y la jefa de tropas.

En una ocasión que ha llamado la atención de historiadores como Friedrich Katz, Paco Taibo II, Alan Knight y la cronista Elena Poniatowska, una soldadera le grita a Villa por dejar fusilar a su esposo-prisionero. Por respuesta, Villa fusila a ella y manda ejecutar a sus 89 compañeras. El modo de la matanza varía según el historiador. Poniatowska sigue la versión del cuento de Rafael F. Muñoz y la anécdota del coronel José María Jaurrieta, secretario de Villa (10-11), al inaugurar su volumen de fotos y texto sobre *Las soldaderas* con un largo y detallado recuento, con todo y diálogo, del episodio en el que Villa ordena que se les queme vivas a 90 soldaderas, simplemente porque una protesta la ejecución de su esposo y otra, por accidente o a propósito, suelta una bala en la dirección del general. También lo enfurece que, solidarias y valientes, las demás se niegan a indicar cuál de ellas fue la que disparó. En medio de tamaña tragedia, el sufragismo, el feminismo, comienzan no bien se inicia la Revolución, dice Monsiváis (*Días* 332). “De modo estoico y valeroso, [la soldadera] es la profanación de un destino de invisibilidad” (*Amor* 23).

Inevitablemente, la libertad de la soldadera —que va de su decisión de rechazar la vida en casa hasta participar, al menos parcialmente, en la elección de su compañero erótico— contribuye cumulativamente a cierto cambio en la actitud social hacia mujer y sexo. No elimina, ni de lejos, el machismo, el provincialismo lopezvelardiano, pero en las ciudades, por lo menos,

La Revolución, con sus demoliciones temporales del pudor, “sexualiza” públicamente la vida social... “Sexualizar” a Méxi-

co, es decir, aminorar los espacios de mojigatería, así sea en medida hoy calificable de conservadora. Al fin y al cabo, “si me han de matar mañana, mejor fornico de una vez”. (“Mundo soslayado” 27-28)

Al concluirse la Revolución —o la etapa de ella que no corresponde a la Guerra Cristera (1926-1929)—, en la ciudad los teatros chicos estrenan los encantos de la vedette, que pronto pasan a la pantalla grande. Sus raíces están en las mugrosas carpas del porfiriato pero los teatros frívolos de la Revolución le dan su verdadero origen (Monsiváis, *Escenas* 29). El cronista observa, con su característica contrariedad, que las vedettes de los veinte y treinta deben buena parte de su popularidad a “la vulgaridad afirmativa de los revolucionarios” (30). Durante la etapa armada del período transformativo, Monsiváis ve el teatro frívolo como

medio masivo de difusión en una ciudad dominada todavía por la cultura oral, y sujeta al rito semanal de chistes políticos, canciones y vedettes de moda. A las “tandas” van los intelectuales y los gobernantes, la gleba y la élite... La cercanía lo es todo... Las vedettes... añaden la alegría y el vigor de sus temperamentos a letras ofensivas e inocuas. Las parodias democratizan y le dan un tono irrelevante a la crítica. (*Escenas* 30-31)

Con o sin la ayuda de los influyentes que frecuentan las tandas de tal forma carnavalescas, las vedettes más famosas alcanzan el estatus de *superstars*. Monsiváis nos asegura que “detrás de cada diva conspira revanchistamente, lo reconozcan o no, una legión de sufridas mujeres” (37). La relativa libertad sexual, económica y personal que acompaña el modo de vida de las estrellas del teatro chico se confina más bien a la ciudad, pero por lo menos “en la capital las vedettes son testimonio concluyente de que la Revolución no fue en vano” (32). Sin embargo, pocas son las vedettes entre la población entera,

y las soldaderas terminan oprimidas por su mito y luego por el peso de la costumbre social. La liberación femenina no llegará en serio hasta los años setenta.

Entonces, ¿cuál ha sido el beneficio de la destructiva década revolucionaria? Monsiváis menciona como “el gran aporte de la revolución: la aparición del subsuelo”, terreno invisible pero ineludible, “la integración inevitable del país, la perfecta complementación de indígenas despreciados y aristócratas pulqueros. Se pulveriza el sueño de una minoría separada de todo. Cuando despertó, las masas todavía estaban allí” (“Aparición” 38). En el torbellino de este choque de culturas domésticas, hablar de una cultura de la Revolución es difícil, ya que, por lo general, no se produjo ninguna durante los años 1910-1920. No obstante, esa década no fue mero preámbulo al llamado “Renacimiento Mexicano” de la cultura (el muralismo, la música sinfónica, etc., de los años treinta y cuarenta).

Durante la etapa armada, ataques contra “la trinidad el cura-el político-el hacendado” para liberar a los peones y “esclavos” domésticos en Valle Nacional (Monsiváis, “Aparición” 36) socavaba el clasismo monolítico. Aún más eficaz fue la pura fuerza de la bola —su espontaneidad, su rapacidad, su hambre, su humor, su rabia, su ingobernabilidad— que inició otros cambios importantes, si no medibles, en los campos del entretenimiento, la sexualidad, los derechos civiles y humanos, la religión y la moral, el bienestar material (los generales, más que nadie, suben en la sociedad) y, quizá más importante, la costumbre de la inamovibilidad. Los mexicanos aprenden que es posible cambiar la eternidad, de debilitar el pensamiento feudal y volver relativa la existencia (38).

El cambio inspira miedo, pero la Revolución por otro nombre se llama revuelta, condición que de por sí es la definición del cambio y, tal como lo ve Monsiváis, que invita la novedad como acto de voluntad de abrazar lo moderno —en baile, poesía, pintura, transporte, narrativa (“No con un sollozo” 717-18).

No olvidemos que el Ateneo de la Juventud florece en plena Revolución y que José Clemente Orozco tenía una carrera como caricaturista satírico durante esas guerras. Es cierto que prestó su enorme talento en contra de Madero y las fuerzas que quisieron destruir el antiguo orden (Monsiváis, "Orozco" 12). Siempre el genio formal, Orozco dibuja una revolución disoluta y festiva al principio, para luego retratarla moralista, solemne, adusta (14). Orozco puede verse como dibujo representativo de las nuevas culturas que nacen durante la Revolución:

El proceso de José Clemente Orozco es particularmente admirable. Lo incluye todo o casi todos: la negación del movimiento armado y la metamorfosis de un pintor en profeta de la revolución, el desprecio a la fama y la lucha tenaz por el prestigio, el desprecio por los valores académicos, el odio a los símbolos fáciles y la industrialización de su obra por los gambusinos de símbolos... (17)

Con Orozco y los otros muralistas, la revolución en pintura encabeza "la otra revolución", la que la armada incita: en arte, música, educación (lástima que no en gobernación ni ciudadanía: "La dictadura que termina, la democracia que no se inicia", dice Monsiváis sarcásticamente ("No con un sollozo" 715).

También reconoce que la Revolución no llega a un término completo, justo, redondo. Y no la condena. Es costumbre hacerlo, hallándola fracasada e inútil. Pero Monsiváis la ve con amplitud: "Todo lo trunca e insuficiente que se quiera, la revolución ha removido y desamparado muchos prejuicios y formaciones místicas" ("Muralismo" 4). Puede que sea "una Revolución que llega a su feliz desenlace contrarrevolucionario" (*Días* 152), dice, pero al mismo tiempo sabe que en algún momento del futuro, los hijos y nietos de los revolucionarios, guiados por "pronunciamientos revolucionarios" (Monsiváis, *Amor* 43), conducirán lo que Monsiváis ve como una verdadera revolu-

ción sociopolítica y moral. Los héroes sacrificiales de esta re-vuelta superan a la bola de la revolufia porque éstos sí que saben por qué y para qué se arriesgan la vida. Es otra revolución trunca. Pero tampoco se han alzado en vano.

Termino esta visión de los vencidos en el centenario del comienzo de la Revolución al pasarle de nuevo la palabra a Carlos Monsiváis:

Sé que el eje del Bicentenario y del Centenario serán obligadamente las celebraciones/commemoraciones de la Independencia y la Revolución pero en dos siglos o en un siglo suceden demasiadas cosas, y vale la pena saber que las efemérides no son una prisión cronológica sino un estímulo enorme, incluso a pesar suyo. Todas las inauguraciones y todas las reinauguraciones no borrarán lo que podría ser el cometido básico de estas fechas: acercarse a las colectividades que no vivieron esos hechos para pasar a la historia, sino para vivir día a día. ("Propuestas" 34).

OBRAS CITADAS

- Azuela, Mariano. *Los de abajo*. Ed. Marta Portal. Madrid: Cátedra, 1992.
- Fuentes, Carlos. *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- Gutmann, Matthew. *The Meaning of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California, 2007.
- Katz, Friedrich. *The Life and Times of Pancho Villa*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Knight, Alan. *The Mexican Revolution: Counter-Revolution and Reconstruction*. Lincoln y London: University of Nebraska Press, 1990. Vol. 2 de 2.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . "La aparición del subsuelo (Sobre la cultura de la Revolución Mexicana)". *La Cultura en México* 1122 (1983): 36-42.
- . "La cultura mexicana en el siglo xx". *Contemporary Mexico. Papers of the IV International Congress of Mexican History*. Eds.

- James W. Wilkie, Michael C. Meyer, y Edna Monzón de Wilkie. Berkeley: University of California, 1976. 624-70.
- . *Imágenes de la tradición viva*. México: Landucci; UNAM; Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . “No con un sollozo, sino entre disparos (Notas sobre cultura mexicana 1910-1968)”. *Revista Iberoamericana* 55 (1989): 715-35.
- . “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”. *Historia General de México*. Vol. 4 de 4. México: El Colegio de México, 1976. 303-476.
- . “Orozco”. *Nexos* 6.72 (1983): 11-17.
- . “Propuestas (desatendibles) sobre un Bicentenario y un Centenario”. *Proceso* 1613 (2007): 33-34.
- Monsiváis, Carlos, prólogo. “‘Mira Muerte. No seas inhumana.’ Notas sobre un mito tradicional e industrial”. *El día de los muertos. The Life of the Dead in Mexican Folk Art*. Ensayos de María Teresa Pomar. Fort Worth: The Fort Worth Art Museum, 1987. 9-16.
- , prólogo. “El mundo soslayado (Donde se mezclan la confesión y la proclama)”. *La estatua de sal*. Salvador Novo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 13-72.
- , prólogo. “*When Gender Can't Be Seen amid the Symbols: Women and the Mexican Revolution*”. *Sex in Revolution: Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*. Eds. Jocelyn Olcott, Mary Kay Vaughan, y Gabriela Cano. Durham y London: Duke University Press, 2006. 1-20.
- , prólogo. *The World of Agustín Víctor Casasola. México: 1900-1938/El mundo de Agustín Víctor Casasola*. Washington, D.C.: The Fondo del Sol Visual Arts and Media Center, 1984. 38-51. Bilingüe.
- Muñoz, Rafael F. *20 cuentos de la revolución*. México: Factoría Ediciones, 2000.
- Poniatowska, Elena. *Las soldaderas*. México: Era; Conaculta; INAH, 1999.
- Scherer García, Julio, y Carlos Monsiváis. *Los patriotas: de Tlatelolco a la guerra sucia*. México: Santillana, 2004.
- Taibo, Paco Ignacio II. *Pancho Villa: una biografía narrativa*. México: Planeta, 2006.

16. NEOLIBERALISMO Y DESALIENTO EN *AIRES DE FAMILIA* DE CARLOS MONSIVÁIS

Con *Aires de familia* (2000), Carlos Monsiváis publica, en España, un libro que explícitamente internacionaliza temas nacionales que son la marca registrada de este intelectual: la cultura popular (especialmente los medios masivos), la literatura (con énfasis en autores conocidos fuera de sus países, pero siempre privilegiando obras mexicanas) y la política (destacando la sociedad civil).¹ Esta orientación más global ayuda a situar los siete ensayos de *Aires* entre obras mexicanas que de alguna manera responden a los ajustes económicos actualmente debatidos bajo la rúbrica del neoliberalismo.² También

¹ *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina* (Barcelona) ganó el premio Editorial Anagrama 2000 en la categoría de ensayo.

² El término “neoliberal” tal como se emplea hoy se refiere en principio a una ideología y estrategia económicas, sin tener explícitamente en cuenta las instituciones políticas, culturales y sociales. En América Latina al menos, y acaso en otras zonas periféricas, el término neoliberalismo es engañoso sobre todo porque oculta las raíces histórico-culturales de problemas que las tácticas (neo)liberales no han causado, sino sólo intentado aliviar a partir de los ochentas. Volveré más adelante al desencuentro trágico, hoy trágico para demasiados millones de latinoamericanos, entre una mentalidad neoliberal y otra tradicional. Los gobiernos que ensayan las nuevas políticas económicas quieren bajar las terribles presiones sociales causadas por una deuda externa paralizante, la hiperinflación, una tasa insostenible de desempleo, un crecimiento poblacional abrumador y, en general, apabullantes desigualdades. Sin querer debatir definiciones del término, lo veo como más político que descriptivo. La bibliografía sobre el tema es amplia; entre textos que lo caracterizan, pueden consultarse García Bedoy 11-30; Onís 97-102; Otero, “*Neoliberal Reform*” 1-7 y Teichman 127-31. Como producto adjunto de la corriente neoliberal que comienza a dominar ya en los

cabe dentro del espacio globalizado el tono más impersonal y menos dramático que de costumbre se oye en Monsiváis, de acuerdo con el carácter universal de su género; no es crónica, la forma literaria más reconocida de este escritor, sino ensayo.³ No obstante, es evidente el deseo del autor de insertar sus temas habituales en el contexto de una polémica candente: las transformaciones culturales en un espacio transregional. Como consecuencia, se da una dialéctica enriquecedora entre el Monsiváis del siglo veinte y el ensayista que recibe al siglo veintiuno.

Sea o no lógico en este contexto, a veces flota sobre los ensayos de *Aires* un hálito de montaje, de producción en cadena. Tal vez sólo un lector habitual del cronista reconozca ahora la cantidad de textos previamente publicados que se han insertado como trozos en este libro. Entre más de una docena de tales ensayos, “¿Existe una cultura iberoamericana?” —que fue publicado en 1994 en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*— se recompone casi enteramente, poco a poco como los pedazos unidos de un rompecabezas,⁴ junto con segmentos de otros textos publicados en revistas y colecciones desde al menos 1979. Monsiváis no estrena la técnica en este libro; es posible rastrear trozos de previos artículos citados palabra por

años setenta, México, Estados Unidos y Canadá firman en 1994 un acuerdo regional que posiblemente se extienda hacia el sur para incluir otros países latinoamericanos. Sobre este Tratado de Libre Comercio, o TLC, en inglés, el North American Free Trade Agreement, o NAFTA, véase Gochman; Wise, “*Introduction*” y el resto de los ensayos incluidos en *The Post-NAFTA Political Economy*.

³ Para una poética de la crónica actual de México y análisis no solamente de la obra cronística de Monsiváis, sino también de la manera de distinguir entre ensayo, crónica y ficción corta, véase mi *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico* (2001); “Crónica y periodismo: ‘el género de Carlos Monsiváis’” (1994); “El ‘descronicamiento’ de la realidad” (1995) y mi ensayo. “*Play on Words: Chronicling the Essay*”. Véase además “Juego de palabras: cronicando el ensayo” en este volumen.

⁴ Sobre todo en el cuarto ensayo, “Ínclitas razas ubérrimas” los trabajos y los mitos de la cultura iberoamericana” (113-54. Desde un solo renglón hasta páginas enteras, virtualmente todo el ensayo de 1994 se trenza con los otros enunciados que componen el texto de *Aires*, aparte la alusión a Darío en el título del ensayo.

palabra en otros que el autor había publicado antes, camino que no recorro aquí por falta de espacio y pertenencia.

Precisamente algunos de esos ensayos, los que ahora se pueden situar entre los capitales de su carrera, se hallan insertados entera o parcialmente en *Aires*. Para citar un par de ejemplos: (1) De “Ídolos populares”, se lee en un momento: “...el Pueblo es por lo común la furia del mar en movimiento, y su huella notoria...” (p. 48 del ensayo original en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 1984; p. 19 de *Aires*); o bien, (2) cuando habla del “hermoso libro de crónicas de Martín Luis Guzmán”, una cadena en serie de iteraciones textuales (p. 50 de “Ídolos”; p. 50 de “De las relaciones literarias entre ‘alta cultura’ y ‘cultura popular’”, *Texto Crítico*, 1985; p. 20 de “Civilización y Coca-Cola”, *Nexos*, 1986, y p. 20 de *Aires*; luego, (3) una cita de la página 35 de “Ídolos” traslada a la página 35 de *Aires*, y así sucesivamente.⁵

A propósito de *Aires de familia*, este tipo de reciclaje me parece irónicamente natural, ya que dramatiza el gesto reificante que la teoría posmoderna señala como producto lógico del hiperrealismo, el cual en sí es también producto del ultra capitalismo. Por la excelencia del conjunto que conforman sus partes, *Aires de familia* invita a leerse como esencia de una carrera ilustre; también es justo ver en él un simulacro autorreferencial, especie lúdica, acaso, de la metalectura, y una estrategia que desfamiliariza —desdibujándolos— los contornos de una voz normalmente más “localizada”.

⁵ Otros textos que consiguen un nuevo público en *Aires*: (1) “De las relaciones literarias” —una primera versión de (2) “Civilización y Coca-Cola”, también citado aquí con frecuencia; (3) “Cultura urbana” (1979); (4) *Escenas de pudor y liviandad* (1981, 1988); (5) “Penetración cultural” (1982); (6) “Sociedad civil” (1983); (7) “De monumentos cívicos” (1984); (8) “*Landscape*” (1986); (9) *Entrada libre* (1987); (10) “No con un sollozo” (1989); (11) “El matrimonio” (1990); (12) “Duración” (1992); *Rostros del cine mexicano* (1993); (14) *A través del espejo* (1994), y (15) “Los milenarismos” (1994).

Sobre todo cuando sus análisis culturales abordan la política, la economía y la organización cívica en América Latina, el tono a ratos descorazonado de *Aires* da la impresión inesperada de que se alía con los analistas que condenan el capitalismo transnacional de los Estados Unidos como si fuera el Diablo (v.g. García Bedoy, Revueltas Peralta y Zermeño). Sin embargo, la impresión es engañosa, y esta falta de transparencia ilumina la índole ambigua de lo que Monsiváis entiende por el término y el concepto “neoliberal”. Lo que más obviamente va revelándose es su desprecio contundente por los efectos nefastos de la globalización sobre los medios masivos y el homenaje que universalmente se rinde a la tecnología. Se diría que este proceso —del que el neoliberalismo es a la vez productor y producto— casi ha desvirtuado el proyecto civilizatorio que Monsiváis persiguió durante más de cinco décadas.

De modo parecido a la estructura recurrente que instaura jerarquías enmarañadas, o cajas chinas (McHale 148-49), *Aires* es un paquete de intertextos recolocados y reelaborados en concierto con nuevas aportaciones. En su conjunto, estas reflexiones sobre artes populares y elitistas (cine, radio, televisión, poesía y novela) y tipos sociales (héroes, mártires y otros disidentes) trazan una ruta a veces contradictoria y otras veces circular. Pareciera que el autor quisiera escaparse de la obligación de nombrar verdades desagradables. Éstas surgen de las incertidumbres inherentes en el neoliberalismo, programa económico y cultural de lento desenvolvimiento y de consecuencias y motivos mixtos. Habiendo elegido enfrentar, más sistemáticamente que en obras previas, el tema de un mercado cuya lógica radica lejos de donde se venden sus productos, el autor de *Aires* se halla forzado a obrar en un espacio ajeno con reglas no sólo opacas sino también caprichosas, impuestas o cambiadas al apretar un botón en una computadora hecha de partes fabricadas en Japón y ensambladas en el territorio des-nacionalizado entre México y Estados Unidos, máquina que

luego es distribuida por mayoristas locales y promovida por un empleado transglobal que habla por teléfono desde la costa este de Estados Unidos —o incluso desde la India— con una cliente frustrada en la costa oeste. Los ensayos consideran puntos de contacto entre todas las sociedades de la región hispanoamericana y son, finalmente, el resultado de un proceso de pensar en voz alta sobre las negaciones, paradojas y ansiedades englobadas por el enigma neoliberal: “No hay conclusiones”, ironiza Monsiváis al concluir *Aires*, “tal vez sólo la cita de José Lezama Lima: ‘El gozo del ciempiés es la encrucijada’” (254).

A través de las décadas, el México de la obra de Monsiváis no ha podido salir de la encrucijada de tradicionalismo y modernidad, de autoritarismo y pluralismo, de subdesarrollo y un mayor bienestar material. Sin embargo, en cada colección de sus crónicas entre 1970 y 2009 (murió en 2010), se ha valido de un optimismo férreo para identificar, entre representaciones impías de los males y los malhechores de México, la medida de los pasos que su pueblo está tomando hacia el estatus de sociedad civil. En los ensayos de *Aires*, en cambio, Monsiváis se arma de sarcasmo para no hundirse en el desánimo: “Ante las devastaciones, algunas certezas permanecen, todas ellas correspondientes a los grandes cambios positivos. No las difundo ahora para no oponerme al esplendor del pesimismo” (179-80). Tomo la frase por invitación. Al ir montando su visión del neoliberalismo, me propongo identificar las circunstancias positivas mencionadas casi de paso en *Aires*: cambios o condiciones que se muestran, pese a las devastaciones aquí relacionadas al neoliberalismo transglobal, como pruebas de que este teórico de la cultura en verdad no ha dejado de documentar su optimismo.

Me limitaré en este espacio a examinar dos temas que forman una pareja indivisible en la literatura sobre la teoría del desarrollo: el capitalismo y la cultura política, o, para ser más

específica, el vínculo estrecho que siempre se percibe entre el bienestar económico y las posibilidades para una auténtica vida democrática.⁶ La pregunta es fundamental: “¿Puede existir la democracia política sin garantizar, siquiera mínimamente, el bienestar económico? ¿Puede la gente gozar de sus derechos civiles y políticos si no tienen acceso a las condiciones básicas (ausencia del hambre y del dolor, pero también presencia de la información relevante), las cuales aseguran la posibilidad de ejercer tales derechos?” (Jelin 80-81; ésta y otras traducciones son mías.) Existe al respecto un consenso teórico que sostiene que el dinero puede “comprar” condiciones democratizantes en la medida que los gobernantes lo inviertan en el desarrollo del capital humano, eliminando o disminuyendo desigualdades sociales al fomentar una mentalidad crítica e independiente entre ciudadanos activos que entienden y reclaman sus derechos civiles, que ejercen su voluntad personal para su propio bien y el de la colectividad, y que se saben capacitados para gobernarse.

Es lógica, desde ese consenso, la conexión entre el dinero y la democracia que los teóricos del neoliberalismo explicitan, ya que el capitalismo es un tipo de sistema social moderno y una ideología que se opone a los sistemas pre-capitalistas, más especialmente al feudal y al comunitario (Holton 6). El mercado capitalista sirve como eje organizador de una sociedad movilizada por el deseo humano para mejorar su condición personal (34-35). Este deseo —que deviene codicia y hasta rapiña en su manifestación extrema— es inmanente en toda sociedad humana y requiere de instituciones sociales y legales para gobernar el egoísmo de individuos y de grupos (36).

⁶ Para discusiones inteligentes de este nexo entre lo material y lo cultural y lo espiritual, véase, por ejemplo, Cardoso 5, 10-11; Fuentes, *Tiempo* 173-78 y *Nuevo tiempo* 99, 228-29; Gochman 271-92; O'Donnell, “*Economists*” 24-26 y “*The Judiciary*” 28; Otero, “*Neoliberal Reform*” 1; Oxhorn y Ducatenzeiler.

Desde hace tiempo, Monsiváis reconoce que el capitalismo es una manifestación de la modernidad y, como parte de un complejo de causas y efectos culturales, ésta en sí es un prerequisite de la libertad y de las instituciones democráticas (“Duración” 41-42; *Aires* 224). Lo que se requiere es un equilibrio tanto humano como pragmático entre las comodidades materiales y espirituales derivadas de las oportunidades económicas que el capitalismo proporciona; se requieren también programas e instituciones que combatan tercamente las injusticias crueles que son inherentes en la amoralidad del sistema mercantilista. El balance es crítico: “sin posibilidades adquisitivas no hay opción para la libertad” (Monsiváis, “Civilización” 20). La democracia en una sociedad en desarrollo, junto con un inevitable proceso de transculturación, “es o puede ser el gran valladar contra el autoritarismo que padecemos, que usa de la política para sustentar su tiranía económica y social” (Monsiváis, “Duración” 42). La modernidad de tipo estadounidense (y, como parte de ella, la cultura del consumo) es más que una “frivolidad capitalista” (41), dice Monsiváis; es un modelo, con todo y su manual de instrucciones televisado, de un “proceso civilizatorio” que por siglos ha sido aplazado en México. En el país de Monsiváis y en toda la América Latina, “son simultáneas las batallas por la igualdad y la democracia... [ya que] sin ponerle límites crecientes al autoritarismo, cuya conciencia de culpa en relación a la pobreza es básicamente electoral, la desigualdad se profundizará” (“Duración” 42).

El capitalismo esgrime una espada de doble filo: si se gestiona bien, sus poderosos intereses personales son capaces de cortar la pobreza y la desigualdad en grandes medidas; pero, manejado por intereses financieros desenfrenados, se convierte en un campo de juegos darwiniano donde “los más aptos” ganan el partido del “capitalismo salvaje” (*Aires* 110, 113). La promesa neoliberal de fomentar mayores riquezas falla cuando, tal como ha ocurrido en México, “sus financieros y polí-

ticos son muy ineptos y suelen ser corruptos”, lo cual es un inconveniente técnico, moral y empírico de tamaño monstruoso en una sociedad donde “el desempleo masivo impide el desarrollo equilibrado... y... la globalización acrecienta la miseria y la pobreza” (11). El neoliberalismo y el pacto de libre comercio (que México buscó) con los Estados Unidos ofrecen un chivo expiatorio a los mexicanos que prefieren culpar a otros por la sublevación campesina en Chiapas, un mensaje negativo para el Estado mexicano mandado precisamente el mismo día que se firmó en 1994 el TLC-NAFTA. No obstante, a la historia cultural y al liderazgo de la nación (los “perfumados” tecnócratas) se les debe responsabilizar por la angustia en Chiapas, la devaluación del peso en 1995 y la división cada vez más abismal que se ha profundizado entre ricos y pobres. México no ha sido víctima del imperialismo norteamericano en este caso, según muchos observadores, sino de sus propias decisiones y disposición (Wise, “*Introduction*” 26-27). Que México, por primera vez desde 1929, haya elegido a un presidente que pertenece a un partido de oposición es motivo tanto de arrepentimiento como de esperanza por el cambio.

El sentido común y un estudio de la literatura sobre la teoría del desarrollo y de la historia mexicana dibujan los contornos del problema que a veces deja a Monsiváis como veleta en *Aires*: es poco productivo imponerle una economía libre a una cultura no capitalista y además dependiente, cultura que, antes y después de la conquista europea, se basaba en la expropiación de bienes que otros produjeron. Es lo que Enrique Semo llama el despotismo tributario (23); Gledhill, “la verdadera estructura de la economía tercermundista” (8); y el grueso de los economistas, un sistema proteccionista, corporativista y centralista que hoy está totalmente desacreditado.

Creo que Monsiváis también aceptaría que, si el modelo estadista resulta irrealizable en América Latina, tanto por sus deficiencias inherentes como por variables externos (el impe-

rativo autoritario del catolicismo, y su tendencia a suplantar los valores locales y fomentar la marginalidad social), no por eso se justifica automáticamente la alternativa neoliberal. Dadas las circunstancias peculiares de América Latina, ésta ha exacerbado las desigualdades y los “patrones imitativos del consumo” en un espacio donde todavía no se han consolidado auténticas instituciones democráticas (Hopenhayn 102). Monsiváis elige ver positivamente la modernidad capitalista de Norteamérica, por su gran potencial libertario y por los principios de igualdad y de los derechos humanos que subyacen sus éxitos; para él, una definición de la utopía secular es “la distribución equitativa del derecho a la esperanza” (“Milenarismos” 176). Pero al mismo tiempo, nos recuerda que los modelos occidentales no necesariamente producen justicia e igualdad, “porque no se puede ceder al triunfalismo económico y político de los liberales todos los sentidos del término en torno al cual hoy se definen nuestras sociedades” (“Duración” 41-42). Como otras naciones latinoamericanas que luchan contra el peso de sus historias, México hasta hoy no ha podido vencer este callejón sin salida:

Concedido: si el paradigma de la modernidad no funciona, las otras formas de modernidad, la social y cultural, las individualizadas, carecerán de espacios. Pero por lo mismo, si no se produce esa otra modernización, de índole humanista, la paradigmática sólo acentuará la miseria y la infelicidad de la mayoría, radicalizando la desigualdad, y la subordinación. (“Duración” 42)

Lo que Monsiváis ha dicho refleja una realidad actual y un consenso teórico: si una sociedad premoderna y autoritaria no descubre la manera de hacer funcionar el paradigma moderno del desarrollo capitalista, no podrá desarrollar instituciones democráticas. Y si no desarrolla éstas, no prosperará su econo-

mía. El dilema no es maldición, sin embargo. Monsiváis se esmera en asegurar que el proyecto de doble filo es un asunto de largo alcance que no se debe abandonar en corto plazo, cuando parece que está fallando. La mirada de este pensador siempre se levanta para escandir el horizonte lejano, porque sabe, como en el caso de la liberación femenina, que el progreso será lento pero seguro: “en tres décadas, el cambio es asombroso”, observa (*Aires* 171). Su paciencia lo separa de otros comentaristas, cuyo enojo angustiado los provoca a condenar el propio capitalismo en vez de condenar su aplicación ineficaz, a señalar a Norteamérica como tirano esclavista y a declarar cualquier cambio como improductivo. Detrás de las estadísticas y el lenguaje teórico que manejan García Bedoy, Revueltas Peralta, y Zermeño, por ejemplo, se percibe un reclamo agudo por la vuelta al *statu quo* preneoliberal.

Pero en esa dirección permanecen aún los problemas insuperables que condujeron en primer lugar a las reformas de hoy; éstos son lastre de las tradiciones históricas y culturales que durante siglos han perfeccionado sus capacidades para prevenir el cambio, negar alternativas y prohibir que el pueblo se independice hasta el punto de poder conseguir —para y por sí mismo— un nivel de vida adecuado y quizá más que suficiente, sin tener que alimentarse importando comida y exportando mano de obra.

Para lograr más que beneficios a corto plazo en la inflación, la inversión y la exportación, hay que apoyar las reformas fiscales con un estado reformado que participe en un pacto social con los ciudadanos. No es suficiente la privatización de las empresas ineficaces ni retirar protecciones y sanciones que han estorbado la productividad y la calidad en el sector laboral y comercial; el Estado tiene que hacerse más fuerte y más compasivo, y al mismo tiempo volverse menos visible y más responsable. Además, para que ambas metas —las económicas y las de gobernación— se logren, una parte nota-

ble de la ciudadanía tiene que poseer educación, entrenamiento, experiencia, deseo e información para poder disciplinar al Estado y actuar concienzudamente a favor de los miembros más incapacitados: “la sociedad humana existe cuando simultáneamente existen ‘el otro’ y un espacio público de interacción” (Jelin 82). El capitalismo no cumplirá con su obligación civilizadora donde el Estado sea débil porque se apoya en la mentira y la fuerza —la cultura de “los Hombres Fuertes” (Mon-siváis, *Aires* 89)—, ni donde la gente sea permanentemente infantilizada por la política paternalista, la pobreza y la ignorancia.

A la vez que la vieja usanza lo oprime, el pueblo mexicano de hoy es afligido por la “tecnocracia supranacional” (Revuel-tas Peralta 47) que alimenta un clasismo global: mediante la tecnología, los problemas de desigualdad, racismo y explotación regionales se trasladan al plano planetario (42-46). Un producto trágico y políticamente peligroso de estos desequilibrios en México es el fuerte crecimiento del éxodo humano (49; Gledhill 54-58, 73). La migración, tanto del campo a la ciudad como de México a los Estados Unidos, es inevitable, dice Mon-siváis, y no tiene nada que ver con la ideología, sino con el anhelo simplemente humano de conseguir un poco de confort personal (“Para un cuadro” 95; *Rituales* 229-30) y un espacio libre para actuar autónomamente, sin las limitaciones impuestas por la censura y con “el ansia de alternativas, la urgencia de mejorar el nivel de vida, el afán de aventura, las ganas de sobrevivir” (*Aires* 155, 169). La migración masiva a los Estados Unidos, ha mantenido Carlos Fuentes,⁷ es síntoma de lo que carece en la vida de demasiados mexicanos (“Tres discursos” 102-103).

⁷ Falleció el 15 de mayo de 2012 el gran hombre de letras mexicanas, autor de *La región más transparente* (1958), *La muerte de Artemio Cruz* (1962), *Aura* (1962) y *Cristóbal Nonato* (1987), enlutando sectores amplios de México, Estados Unidos y Europa.

Tornemos la mirada al eje del paradigma neoliberal que los tecnócratas globales y los contadores no mencionan, el elemento que en México quedó virtualmente ignorado mientras primero Miguel de la Madrid y luego Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo empezaban a vender empresas gubernamentales, alteraban sus relaciones con los sindicatos laborales y reducían gastos públicos a la asistencia social y otros servicios (aunque, claro está, los políticos sí han reconocido pragmáticamente la ventaja que ganarían con la oferta bien publicitada de alguna ayuda).⁸ Me refiero, desde luego, al proceso en curso de la democratización, que progresa a medida que las organizaciones no-gubernamentales y otros activistas utópicos contribuyen a la construcción de una cultura sociopolítica que sea compatible con el tipo de auto-disciplina, pensamiento crítico y capacidad para demorar la gratificación que se exige en una economía capitalista. Es mucho pedir esto a una población, como la de México, que carece de las herramientas para cuidarse a sí misma y a la que, en su mayoría, casi toda gratificación se le ha negado durante siglos. Con todo, Monsiváis sigue aguijoneándola a adoptar esta postura paciente y auto-asignada.

Se define la democracia de muchas maneras; en su conjunto, sus facetas equivalen a variedades de la conciencia civil y a una cantidad mínima de garantías y derechos, sin los que el concepto de la democracia pierde todo sentido (Cardoso 8); como observó Monsiváis durante un foro patrocinado por la revista

⁸ Salinas de Gortari, por ejemplo, a la vez que pregonaba los beneficios de las reformas neoliberales, giraba por el país para promover la evidencia de su compasión: el Pronasol se estableció para dirigir fondos al sector campesino, en particular, pero desde una distancia desinteresada se ve este programa por lo que es: un intento de no perder votos para el partido gubernamental (el PRI, que seguía en el poder por más de 70 años). Los fondos dedicados a Pronasol eran mínimos y, como siempre, representaban una tirita caritativa ofrecida al pueblo desamparado por un padre bondadoso y protector. Sobre este programa, véase Teichman 136-49, Wise, "Introduction" 68-70 y Zermeño 131.

Nexos, “conceder la libertad de expresión y negar la legítima libertad de acción complica y enturbia el proceso nacional” (“Reforma” 24). Las instituciones sociales, políticas y económicas que convalidan las libertades constitucionales surgen primero de un estado mental cultivado en la conciencia de cada individuo. Lo que muchos señalan como dilema para las democracias emergentes de Latinoamérica es que hacen los sacrificios inmediatos que el neoliberalismo promete convertir en beneficios justamente mientras su propia historia cultural, política y económica se choca con este paradigma. El mercado libre parece funcionar mejor en sociedades que ya gozan de una tradición estable de instituciones democráticas y que disponen de una ciudadanía predominantemente clasemediera y bien entrenada en el arte de la actuación autónoma. Si es cierto que la democracia es una condición previa que posibilita la prosperidad económica (Cardoso 10), habría que esperar, como consecuencia del neoliberalismo impuesto en México, un proceso paradójico de “desigualamiento” que al menos por lo pronto, empeora el clasismo y la miseria históricamente intolerables (Weffort 224).

Por su parte, Monsiváis siempre ha caracterizado la democracia como una mentalidad moderna y (auto)crítica, un estado de ánimo más que nada: la idea libertaria que precede al activismo egoísta o altruista, la valentía para enterarse de los delitos del Estado y de introducirse, “violentándola, en la magra y endeble conciencia nacional” (*Días* 223). La suya es una actitud utópica que “no... trata de cambiar por entero al ser humano, sino de abrirle espacios al humanismo y la búsqueda de justicia social... Lo esencial del mensaje queda implícito en la actitud” (Monsiváis, “Milenarismos” 175). Las raíces de la democracia, dice el cronista, se enuncian en “frases que apuntan a la construcción de un lenguaje [y en] acciones cuyo mayor sentido es la persistencia... La pregunta del método utópico es sencilla: ¿qué posibilidades escapan hoy a la realidad?” (174)

Pone por caso a los defensores de los derechos humanos, “personas que necesitan organizar su indignación” y que actúan según dictámenes del “nuevo lenguaje que busca en la rectificación ética el punto que define al proyecto civilizatorio” (176). Elementos de la democracia monsvivaísta: individuos idealistas, información libre, ideas radicales, ética moral, acción valiente, paciente y persistente —total: la independencia y la cooperación en servicio de uno mismo y la colectividad social.

Si es cierto que “una teoría de la democracia requiere primero una teoría de la sociedad” (Weffort 224), según Monsiváis ésta requiere, a su vez, de héroes, vanguardistas y profetas, o bien de cualquier masa crítica de individuos que perciban su medio social como un laboratorio donde van a experimentar tercamente con ideales ejemplarmente impensables. Por desgracia, observa el Monsiváis de *Aires*, en un México hoy vuelto laboratorio neoliberal, las metas ideales de las clases marginadas “suelen contenerse en el universo de veinticuatro horas, y equivalen al sueño de la sobrevivencia” (250). En “la época del fin de las utopías” (226), parece que el sueño de la democratización de su sociedad ha muerto. Hace casi dos décadas, y respecto a la injusticia del clasismo, Monsiváis señaló el “peso ideológico” impuesto sobre los pobres por una clase dirigente que explica la pobreza de las masas diciendo que es su condición natural; el cronista entonces observó que las masas “tienden a creer que la culpa es suya, no supieron educarse, se dejaron vencer por la falta de coraje, no aprovecharon debidamente las ‘oportunidades de la pobreza’” (“Lo popular” 43). Reitera ahora en *Aires de familia* que “todavía a mediados del siglo xx, las élites califican de ‘primitivos’ a la mayoría de los habitantes de América Latina, y se complacen en la teoría del pueblo ignaro y abúlico, del ‘vulgo irredimible’... [L]a pobreza es una elección, y quien nace pobre se obstina en seguir siéndolo, por desidia, pereza, o la felicidad que otorga la simpleza

de alma” (Monsiváis, *Aires* 24-25). Desde la puesta en práctica del neoliberalismo económico en América Latina en los años ochenta, las pérdidas más violentas se miden entre los ya pobres; ante estas estadísticas, comenta Monsiváis que “los neoliberales le adjudican a la desigualdad, el hecho cultural más significativo de América Latina, el papel de la civilización (“son pobres porque tal es su impulso atávico”)(48-49). Y la verdad es que cuando la mayoría del pueblo apenas sobrevive, no hay ni tiempo ni medios para pensar en lo que signifique “ser ciudadano” ni mucho menos entretener nociones utópicas de una democracia representativa.

Tres de las aportaciones más novedosas de *Aires* son, de hecho, los capítulos dedicados a la caracterización de los tipos sociales y los individuos que Monsiváis considera indispensables como guías morales y pragmáticos, soldados autorreclutados para la campaña democratizante. La mejor escritura del libro se lee en sus apuntes sobre transformaciones oportunas que el autor explora en el quinto ensayo bajo el título intertextual de “Desperté y ya era otro” (155),⁹ y en el tercer ensayo, sobre muchos de los seres responsables de las transformaciones saludables en México, individuos que él califica de héroes.¹⁰ Estos dos ensayos hacen tríplico con el sexto, “Profetas

⁹ “El dinosaurio”, el famoso cuento de Augusto Monterroso, consta de una sola frase: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí” (51). Adaptada la frase para un ensayo sobre los cambios estructurales en la sociedad premoderna de México, apunta elegantemente a una metamorfosis kafkiana: al día cuando el pueblo despierte para ver que los dinosaurios han sido reemplazados por demócratas.

¹⁰ “Pero, ¿hubo alguna vez mil héroes?” es otro título intertextual, que alude tanto a las preguntas cómicas de la novela de Jardiel Poncela sobre sí, alguna vez, hubo 11 000 vírgenes, como a una crónica soberbia sobre el machismo en *Escenas de pudor y liviandad* (Monsiváis 1988): “Pero, ¿hubo alguna vez once mil machos?” (103). Según este texto, el machismo, actitud “característica” de los mexicanos, es un dinosaurio social que debe volverse extinto. Refuncionado en *Aires*, el título invierte la ecuación para hablar de una minoría distinguida: individuos ejemplares cuya suma de excelencias aporta beneficios desproporcionados a la mayoría.

de un nuevo mundo”, en el que Monsiváis hace hincapié sobre “vida urbana, modernidad y alteridad en América Latina”, los sitios donde el progreso se ha ido materializando en el mejor sentido del concepto liberal. En estos tres capítulos el optimismo de Monsiváis logra dominar la tentación de deprimirse ante el tipo de “progreso” retrógrado alimentado por el consumo global y la imaginación tecnologizada. Aquí encuentro el mayor número de indicios positivos para difundir, pese a que el Monsiváis-de-mal-humor en la era hipercapitalista quisiera revolverse en el pesimismo (*Aires* 180).

Primero, debemos acompañar un rato al autor en su contemplación del horizonte cultural que los anuncios televisados nos acercan constantemente, o bien en la realidad “anglañola” a la que se tiene acceso virtualmente en la red mundial. Lo primero que él ve es el potencial liberador de la tecnología, ya que “la mera imposibilidad de cerrar fronteras” vuelve obsoleta la censura (*Aires* 166). Pero cuando elabora el punto —“no se puede controlar el fluir de imágenes, los consumidores mandan y la derecha [los neoliberales] sólo veta las provocaciones y audacias más ostensibles” (166)— la visión se desestabiliza. Es corto el trecho desde la falta de control y el triunfo de las masas sobre la élite hasta esta observación:

La sociedad de masas es un modo como otros de nombrar las distancias entre la explosión demográfica y el proceso civilizatorio. Por motivos de distribución del ingreso, de educación y de incontinencia demográfica, la democratización de la cultura es todavía en América Latina una experiencia minoritaria y con frecuencia marginal. (*Aires* 216-17)

Se precipita así el descenso de sus expectativas:

La verdadera tradición humanista... es destruida por la nueva cultura de masas y por la nueva relación que la tecnología ha instituido —con perspectivas hoy seculares— entre producto y

consumo; la vieja burguesía paleoindustrial está cediendo su sitio a una burguesía nueva que... ahora ve en el consumo la única ideología concebible. (227)

y siguen rodando gradas abajo:

La nueva “conquista espiritual” de América Latina... ejemplifica el grado de triunfalismo de la televisión comercial y del aura tecnológica que los gobiernos y las sociedades le reconocen... Su visión del mundo es, en lo básico, corporativa[,] ...la manifestación degradada de la cultura popular. (230-31).

y se estrellan al pie de la pirámide:

La televisión, el cine, la música popular, el teatro comercial, la transferencia de los sentimientos patrióticos al deporte, la “cosmovisión” del *best-seller*, el control informativo, son el gran aliciente colectivo. A las comunidades les resulta imposible confrontar críticamente sus experiencias, y al ensueño del triunfo individual se sujetan la ética y los sentimientos gregarios. Si cultura es —en palabras de Marcuse— la noción de esos valores morales, intelectuales y estéticos que dan sentido y cohesión a una sociedad, la sustitución de realidades impone el conjunto de valores que le restan sentido y le impiden coherencia a una colectividad, y lo “consumista” es la presunción, en medios de escasez, de reproducir conductas de la prosperidad, y es la posición intimidada que engrandece lo de “afuera”, por sentir que al hacerlo no sólo adquiere un producto, sino la psicología que le evita responsabilidades con la sociedad a la que, de hecho, ya no quiere pertenecer. (226)

y termina desollado el sueño atesorado del día cuando la cultura popular de las masas se una a la cultura “alta” de las clases dirigentes, y México viva democráticamente para siempre:

La masa acrítica de la sociedad de consumo [es] el orden nuevo de la vida latinoamericana...[,] estrategias de consumo que pulverizan las perspectivas artesanales,... películas creadas en computadora tras un examen minucioso del mercado como único criterio artístico, *software* audiovisual, agencias internacionales de noticias, desdén ante la historia de cada nación, imposición de un lenguaje mundial, negación de la existencia de las ideologías... (232)

Justamente cuando la sociedad empieza a adquirir alternativas, el neoliberalismo tecnocrático las va eliminando; es más, amenaza eliminar la obra utópica de Carlos Monsiváis, defensor infatigable de las culturas populares. El autor de *Aires* contempla la alternativa, donde los neonacionalistas suplican al genio que vuelva a meterse en su lámpara. Éstos ostentan además un “miedo pueril a la invasión del spanglish” —metonimia de la temida desmexicanización. “Nada se gana” con este tipo de protesta (232): ni los mexicanos ni nadie jamás fueron vírgenes culturales. Y finalmente decide que no está dispuesto a permitir que los nuevos enemigos del futuro democrático en México manden su optimismo al *Recycle Bin* en su *Desktop* virtual. Seguirá indicando milagros con su lanza. “Si algo se requiere no son ideologías a la defensiva, sino análisis que reconozcan la inmensa vitalidad popular que a lo mejor consigue sobrevivir” (232).

Esta vitalidad suele materializarse tan invisiblemente como los gigantes de don Quijote, dentro de la conciencia de un individuo, y sólo se hace patente al pasar de idea utópica a la acción que podría decirse épica. Entre los héroes de su imaginada democracia, Monsiváis canoniza a los católicos seculares que se sacrificaron para lograr la independencia política de España (*Aires* 83-84) y luego, a lo largo del XIX, a otros héroes liberales que se oponían a la noción aristocrática y monárquica y que modelaban la conciencia secular (moderno) (87). Esos héroes no podían contra los dictadores, “una pesadilla recu-

rente en América Latina” (94) que institucionaliza “la sacralización del autoritarismo” (96), pero abrieron paso a nuevos héroes del siglo xx: los socialistas armados, los grandes escritores (“el alma de los pueblos”) y las mujeres antipatriarcales (108-109). La llegada de las libertadoras feministas coincide con “el post-heroísmo y la generación del *High-Tech*” (109). Y, mientras el neoliberalismo funciona a favor de la “negación absoluta de la generosidad comunitaria”, aun “de la sociedad civil y las Organizaciones No Gubernamentales se desprenden algunas imágenes del comportamiento solidario y crítico... A falta de héroes tendremos ciudadanos que ejercen como tales, a fin de cuentas lo fundamental”, que es la responsabilidad hacia los demás (111).

Los “profetas de un nuevo mundo” son otro tipo de héroes de la modernidad: los intelectuales y artistas que, como otra vanguardia democrática, surgen para instaurar visiones imaginables del humanismo y de la tolerancia. Como modelos de la conciencia moderna y pluralista, estos disidentes dan un hálito épico al concepto de “cultura alta”: por su heroísmo de *outsiders*, los bohemios, homosexuales y otros *provocateurs* culturales demuestran que sí es posible trascender la represión en una sociedad cerrada. Monsiváis rompe una lanza por la causa gay mientras aboga en general por la libertad del cuerpo como metáfora del organismo sociopolítico (188-91): el arte vanguardista que introduce nuevas ideas como contrabando en un Caballo de Troya, o que acicala la imaginación de las masas con sus fracasos esplendorosos, como Rocinante de las causas perdidas.

Toda la trayectoria de Carlos Monsiváis se orienta hacia el Cambio. La transformación —de la conciencia individual y colectiva, del espacio privado y público— es el blanco constante de sus crónicas y ensayos. En *Aires de familia*, estrena un tropo neoliberal —las migraciones culturales— para componer una de sus ubicuas Listas, ésta de metamorfosis que no sólo contra-

restan los efectos desalentadores del neoliberalismo sino que también desplazan tradiciones, costumbres y verdades recibidas —los elementos culturales que, en su conjunto, representan una mentalidad arcaica y tradicionalista, perteneciente al mundo oral, religioso, hierático y jerárquico (155-57). Entre las primeras grandes “migraciones” culturales que detalla el libro está el viaje desde la periferia hacia las ciudades, donde millones de campesinos indígenas son introducidos a la libertad del anonimato y cuentan con más alternativas de las que conocían en provincia (el otro lado de este cambio modernizador es el centralismo anti-democratizante). Otra migración privilegiada atraviesa el campo de la sexualidad y “las identidades carcelarias de lo masculino y lo femenino” (175), con énfasis especial en el impacto del trascendente “salto mental” (171) de la liberación femenina (158-59). Esta iniciativa, que tiene su origen en el modelo estadounidense, trae consecuencias que se multiplican geométricamente y, más que cualquier otra transformación cultural, sigue efectuando una verdadera revolución civil. De semejante manera, la homosexualidad que ahora se atreve a salir del clóset y todo tipo de ambivalencia genérica ayudan a abrir sociedades cerradas.

El pluralismo ampliado en el campo de la sexualidad halla su pareja espiritual en la multiplicación de libertades y elecciones religiosas; México ya aloja al catolicismo, al protestantismo, a los cultos *New Age* e incluso a la nueva religión cibnética (176-80).¹¹ Implícitos en estas transiciones están el escape de la censura, la invención de nuevos lenguajes y el ejercicio de actitudes críticas —todos requisitos de una ciudadanía que sigue organizándose.

¹¹ La religiosidad católica (universal) no ocurre sin traumas. Véase los reportajes dramáticos de ataques de católicos fanáticos a protestantes en México —ataques que incluyen golpizas, envenenamiento del agua potable, incendio de casas y de seres humanos, asesinatos y expulsión del país (Monsiváis, *Estado laico y Protestantismo*).

La otra migración cultural que *Aires* narra es la nueva élite —los ciudadanos anónimos que modelan la manera de reclamar y ejercer sus derechos civiles— contra la nueva masa popular —acrítica, amoral, apolítica y afónica. Un título como *Cuidado con lo que desees* tal vez le vaya bien. Monsiváis dedicó su inteligencia, talento, experiencia y prestigio durante más de cincuenta años al desarrollo del capital humano de su sociedad, deseando intensamente que amplíe lo que Gledhill llama sus “capacidades para cambiar el sistema” (75). Monsiváis ha pasado infinidad de horas entre el populacho y los desposeídos de las masas urbanas, postulando siempre la importancia de unir la cultura alta y “baja” —sus crónicas demuestran cómo la cultura popular-oral fertiliza los gustos de las clases dirigentes, y cómo la cultura elitista-escriturista vigoriza la estética tradicional y mediatizada. Ahora observa, abrumado de desilusión en *Aires*, que lo alto y lo bajo sí se han unido pero, como el sacerdote que los casó es la tecnología, el resultado es un monstruo: una cultura de medio pelo (que en Estados Unidos se entiende por *Middle-Brow*). Por ser trotamundos que aspira a serlo-todo-para-todos-en-todas-partes, a esta no-cultura se le ha desprendido toda norma ética o crítica. Lo local y lo individual han sido tragados por esta sensibilidad sosa y efímera cuya sola preocupación es mercantilista, egoísta y apolítica.

Éste es el neoliberalismo que Monsiváis condena. No es el capitalismo, *per se*, ni la hegemonía cultural de los Estados Unidos, ni, por cierto, el cambio o la idea del cambio. Es la condena de quienes realizan la internacionalización del mercado en México —oficiales ineptos y corruptos, sin condiciones para conducir al país hacia una reforma radical. Es la manera cómo los ajustes económicos están impuestos a las masas —con la hipocresía, el oscurantismo y la desfiguración de la información, para no hablar de una despreocupación cínica por el sufrimiento creciente. Es como, queriendo desesperada-

mente aferrarse al menor trozo de la modernidad, las masas consumidoras reemplazan a un Estado paternalista con la nueva diosa de la Tecnología que les ayuda a renunciar a la imaginación para poder aprender el idioma del “eficientismo norteamericano” (110). Es como una industria cultural tecnologizada busca el mínimo denominador común y lo replica sin cesar a través de las fronteras, la conciencia y la moral.

La realidad embotada que Monsiváis contempla es la tierra baldía que T.S. Eliot profetizó en un poema homónimo. La visión casi desazona las tercas esperanzas del cronista para una nación auténticamente democrática que no descansará hasta que acabe, si no con la miseria, sí con la aceptación pasiva del sufrimiento como sinónimo de “pueblo mexicano”.

OBRAS CITADAS

- Cardoso, Fernando Henrique. “*Democracy as a Starting Point*”. *Journal of Democracy* 12.1 (2001): 5-14.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2001.
- . “Crónica y periodismo: ‘el género Carlos Monsiváis’”. *Tradición y actualidad de la literatura iberoamericana. Actas del xxx Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Ed. Pamela Bacarisse. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh, 1995. 303-310, vol. 1 de 2.
- . “El ‘descronicamiento’ de la realidad (El macho mundo mimético de Ignacio Trejo Fuentes)”. *Vivir del Cuento. La ficción en México*. Ed. Alfredo Pavón. Tlaxcala, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1995. 143-70.
- . “Entrevista con Carlos Monsiváis”. *La Jornada Semanal*, 26 ene. 1992. 17-22.
- . “*Play on Words: Chronicling the Essay*”. *The Contemporary Mexican Chronicle: Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Eds. Ignacio Corona and Beth E. Jörgensen. Albany: State University of New York P, 2002. 95-122.
- Fuentes, Carlos. *Nuevo tiempo mexicano*. México: Aguilar, 1995.

- . *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Mortiz, 1971.
- . *Tres discursos para dos aldeas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- García Bedoy, Humberto. *Neoliberalismo en México: características, límites y consecuencias*. México: Centro de Reflexión y Acción Social, Centro de Reflexión Teológica, 1993.
- Gledhill, John. *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty: A Case Study of Michoacán, Mexico*. Boulder, Colo: Westview Press, 1995.
- Gochman, Benjamin P. “*Networks, Neoliberalism, and NAFTA: Economic Technocrats and Policy Change in Mexico, 1982-1997*”. Tesis de doctorado. University of Denver, 14 ago. 1998. UMI 9902396.
- Holton, R. J. *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Hampshire y London: MacMillan, 1985.
- Hopenhayn, Martín. “*Postmodernism and Neoliberalism in Latin America*”. Trad. Michael Aronna. *The Postmodern Debate in Latin America*. Número especial de *Boundary* 220 (1993): 93-109.
- Jelin, Elizabeth. “*Emergent Citizenship or Exclusion? Social Movements and Non-Governmental Organizations in the 1990s*”. Smith y Korzeniewicz, 79.
- McHale, Brian. *Postmodernist Fiction*. New York y London: Methuen, 1987.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *A través del espejo: el cine mexicano y su público*. México: Ediciones El Milagro, 1994.
- . “Civilización y Coca-Cola”. *Nexos* 9.104 (1986): 19-29.
- . “Cultura urbana y creación intelectual”. *Texto Crítico* 5.14 (1979): 9-27.
- . “De monumentos cívicos y sus espectadores: va mi estatua en prendas”. *Nexos* 7.84 (1984): 29-35.
- . “De las relaciones literarias entre ‘alta cultura’ y ‘cultura popular.’” *Texto Crítico* 7.33 (1985): 46-61.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . “Duración de la eternidad”. *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1981.
- . *El estado laico y sus malquerientes (crónica/antología)*. México: UNAM/Random House Mondadori, 2008.

- . “¿Existe una cultura iberoamericana?” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 18 (1994): 379-92.
- . “Ídolos populares y literatura en América Latina”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 21.1 (1984): 47-57.
- . “‘Landscape, I’ve Got the Drop on You!’ (On the Fiftieth Anniversary of *Sound Film in Mexico*)”. *Studies in Latin American Popular Culture* 4 (1985): 236-46.
- . “Lo popular en el espacio urbano”. *La Cultura en México*, 18 ene. 1984: 42-44.
- . “El matrimonio de la butaca y la pantalla”. *Artes de México* 10 (1990): 36-39.
- . “Los milenarismos”. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- . “No con un sollozo, sino entre disparos (Notas sobre cultura mexicana 1910-1968)”. *Revista Iberoamericana* 55 (1989): 715-35.
- . “Para un cuadro de costumbres: de cultura y vida cotidiana en los ochentas”. *Cuadernos Políticos* 57 (1989): 84-100.
- . “Penetración cultural y nacionalismo”. *Culturas populares y política cultural*. Ed. Guillermo Bonfil Batalla. México: Museo de Culturas Populares, 1982. 79-99.
- . *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.
- . *Rostros del cine mexicano*. México: Américo Arte Editores, 1993.
- . “Sociedad civil y medios de comunicación”. *La Cultura en México* 24 ago. 1983: 36-38. Monsiváis, Carlos, Lorenzo Meyer, José Woldenberg, et al. “La reforma democrática” (Comentarios). *Nexos* 10.11 (1987): 21-34.
- Monterroso, Augusto. *Cuentos*. Madrid: Alianza, 1986.
- O’Donnell, Guillermo. “Do Economists Know Best?” *Journal of Democracy* 6.1 (1995): 23-28.
- . “The Judiciary and the Rule of Law”. *Journal of Democracy* 11.1 (2000): 25-31.
- Onis, Ziya. “The Limits of Neoliberalism: Toward a Reformulation of Development Theory”. *Journal of Economic Issues* 29 (1995): 97-119.
- Otero, Gerardo. “Neoliberal Reform and Politics in Mexico: An Overview”. Otero, ed. 1-25.
- Otero, Gerardo, ed. *Neoliberalism Revisited: Economic Restructuring*

- and Mexico's Political Future*. Boulder, Colo: Westview Press, 1996.
- Oxhorn, Philip D., y Graciela Ducatenzeiler. "Economic Reform and Democratization in Latin America". Oxhorn y Ducatenzeiler 3-19.
- Oxhorn, Philip D., y Graciela Ducatenzeiler, eds. *What Kind of Democracy? What Kind of Market? Latin America in the Age of Neoliberalism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- Revueltas Peralta, Andrea. *Las transformaciones del estado en México: un neoliberalismo "a la mexicana"*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Roett, Riordan. "Prospects for Mexico's Private Sector: Toward the Twenty-First Century". *Mexico's Private Sector: Recent History, Future Challenges*. Ed. Riordan Roett. Boulder, Colo, y London: Lynne Rienner Publishers, 1998. 223-30.
- Roxborough, Ian. "Citizenship and Social Movements Under Neoliberalism". Smith y Korzeniewicz 57-77.
- Semo, Enrique. *The History of Capitalism in Mexico: Its Origins, 1521-1763*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Smith, William C., y Roberto Patricio Korzeniewicz, eds. *Politics, Social Change, and Economic Restructuring in Latin America*. Miami, FLA: University of Miami, 1997.
- Teichman, Judith. "Neoliberalism and the Transformation of Mexican Authoritarianism". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 13 (1997): 121-47.
- Vargas Llosa, Mario. "América Latina y la opción liberal". *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*. Ed. Barry B. Levine. Santafé de Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma, 1992. 17-35.
- Weffort, Francisco C. "New Democracies and Economic Crisis in Latin America". Oxhorn y Ducatenzeiler 219-26.
- Wise, Carol. "Introduction". Wise, ed. 1-37.
- Wise, Carol, ed. *The Post-NAFTA Political Economy: Mexico and the Western Hemisphere*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- Zermeño, Sergio. "State, Society, and Dependent Neoliberalism in Mexico: The Case of the Chiapas Uprising". Smith y Korzeniewicz 123-49.

17. ¿QUIÉN MATARÁ A LOS DRAGONES DEL DESÁNIMO?
LOS HÉROES DE CARLOS MONSIVÁIS, PALADÍN
DE CATEGORÍA

Los aficionados del cronista Carlos Monsiváis fácilmente identifican la frase “Para documentar nuestro optimismo”. El título y luego subtítulo de la columna que el intelectual mexicano mantuvo a lo largo de varias décadas, fue la declaración —a la vez sincera y sarcástica— de un intento por encontrar causas de optimismo en el México subdesarrollado de la ruina agraria, miseria urbana, corrupción generalizada, desigualdad endémica, pobreza institucionalizada y violencia impune. Ante una realidad de muchas maneras desolada, esta actitud optimista parecería utópica. Al pensar en ese Monsiváis, el de las largas “listas” en que analizaba a su México natal, lo imagino abatido por las realidades que quisiera desear inexistentes, documentando a su país con los ecos heroicos de una edad arturiana. Monsiváis creía en los héroes, en su función esencial en la sociedad, en la necesidad que tenían de ellos el país y su gente para modelar los principios de la modernidad democrática: el individualismo, la moralidad, el laicismo, la valentía, la conciencia crítica.

La concepción monsvaisiana del heroísmo coincide con la mayoría de los rasgos ofrecidos en la literatura reciente sobre los héroes, así como los del conocido tratado de Thomas Carlyle, *Heroes and Hero Worship* (1840). Una característica

global entre los muchos rasgos definitorios del héroe/heroísmo proviene, precisamente, de Carlyle, quien sitúa al hombre en vías de transformarse, de dejar atrás lo que era para hacerse otro y cambiar la historia de su sociedad (Carlyle en Bentley 34-35; Haws 153). Inspirado por el “vigor demiúrgico” del pensamiento utópico, el activista civil que observa Monsiváis puede aliarse con otros para realizar cualquier rectificación ética que la sociedad exija (Monsiváis, “Milenarismos” 176). Este activista, como los héroes de toda estirpe, es también un individuo ejemplar (Altamirano 40, 44; Carlyle 1; Fallow and Brunk 1; Gellert 43; Portuondo 33; Watson 327).¹ Esta singularidad es una característica heredada desde la edad grecorromana (Polster 1-6; Shamas); la persona a quien hoy se le considera heroica no tiene que ser ni físicamente impresionante ni célebre —puede ser el individuo más ordinario de la vecindad. Pero será ejemplar —singular— en la medida en que sea más moral; que tenga la conciencia más crítica; que resista con mayor valentía presiones políticas, económicas o de otra índole para defender un principio abstracto a favor de un grupo; o que conozca o no a sus miembros. Kant habla de las obligaciones imperfectas, las que no implican que un héroe potencial deba acatar para asegurar un lugar en la historia (Baron 262); J.O. Urmson, en cambio, habla de actos supererogatorios, acciones que llevan a un héroe más allá de lo que lo obliga el deber (Pybus 193; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Lo que queda claro de un debate tan complejo sobre la cuestión de la

¹ El escocés Thomas Carlyle (1795-1881), conocido en el mundo de las letras inglesas, especialmente por su aprecio altamente romántico del poder del individuo, ganó su mayor fama por una serie de conferencias sobre el héroe y el culto al héroe a través de la historia. Stephen Finley considera la reverencia de Carlyle por el Gran Hombre prueba de su humanismo romántico: “*glorification of the actively heroic and energetic*” (28). El Gran Hombre para Carlyle iba evolucionando desde los tiempos precristianos hasta su momento: el héroe como Dios, como Profeta, Poeta, Sacerdote, Hombre de Letras y Rey.

moralidad y el heroísmo es que su vocabulario rico y variable no permite definiciones exactas. Eso, sin embargo, no quiere decir que Monsiváis no sepa con claridad en qué consiste la heroicidad.

Monsiváis propone un tipo de definición en “Los héroes y el post-heroísmo”, meditación luego reelaborada en su ensayo premiado del 2000, *Aires de familia*. Lo primero que se observa en este texto es un olorcillo satírico, sobre todo cuando afirma que la caracterización del heroísmo oficial está “instrumentada con discursos, elogios incesantes y monumentos” (“Héroes” 2; *Aires* 81). Monsiváis enfatiza este lado cínico en un estudio de la escultura cívica, en la que “lo clásico se vuelve típico, y por lo demás, a las estatuas el héroe llega ya íntegro... y reina sobre el pasmo de multitudes que no forzosamente saben quién fue” (“Va mi estatua” 29).² El humor aquí no denigra al héroe, ni tampoco a las multitudes que admiran a los héroes bronceados sin la menor idea de quiénes son. El cronista simplemente reconoce la relación humana e íntima entre los individuos modelos y las muchedumbres a las que representan, sin obviar los estragos que impone la historia sobre la memoria colectiva. Monsiváis habla en serio del heroísmo al observar que éste se hace de partes iguales de patriotismo, el espíritu altruista y “el arrojo sin límites” (“Héroes” 2; *Aires* 81). Una sensibilidad literaria gobierna la percepción de lo heroico, el proceso entero influido, en palabras del propio cronista, por “*De los héroes y el culto a los héroes y lo heroico en la historia* (1840), de Thomas Carlyle” (2; 81), el libro sobre seres excep-

² La crónica citada arriba en el texto forma parte de la recopilación *Los rituales del caos* (1995). Mantiene el mismo tono satírico al detallar la historia de los monumentos como el “terrorismo visual” (137) que conmemora a los “héroes cuyo público anterior fue un pelotón de fusilamiento” (135-36). La escultura cívica es el homenaje de lo que perdura a lo que no se volverá a repetir” (138). A un año de la construcción del monumento a un héroe la gente ya se olvida de lo que se trataba, dice Monsiváis, pero la visión del objeto de bronce rápidamente se naturaliza como parte del paisaje.

cionales cuya concepción de lo singular encumbra la idea del individuo libre, “digno adversario de la injusticia” (2; 81). Quizá por esto mismo, el cronista sentencia, con su costumbre aforística: el “héroe es dador de sacrificios que redimen” (*Aires* 81). Tras un breve resumen del tratado de Carlyle, Monsiváis concluye, como lo hacen algunos críticos hoy en día (Deffebach; Martínez; Polster 15-18; Smith), que “el concepto tradicional del héroe es excluyente y no concibe a las heroínas” (Monsiváis, *Aires* 82). Como demuestro a continuación, el panteón heroico de Monsiváis es sólidamente *co-ed*.

Desde textos tan tempranos como el prólogo a la antología poética que montó en 1966 hasta su última recopilación cronística del 2009, compuesta poco antes de su muerte (*Apocalipstick*),³ la vasta obra de Carlos Monsiváis está poblada ricamente de héroes y el ideal heroico. A lo largo de toda su carrera, el cronista escribe para exigir a su gobierno y sociedad (mayormente a la clase media) la democratización de México: el pluralismo civil; la modernización (de mentalidad, modalidades y morales); la igualdad económica y social; la justicia de acuerdo con la ley; la diversidad (cultural y social) y el fin de la impunidad oficial y criminal. Entrelazados con estas narraciones se encuentran viñetas dramatizadas y relatos que modelan respuestas heroicas a los muchos problemas inculcados: disi-

³ Carlos Monsiváis murió de una fibrosis pulmonar el 19 de junio de 2010 tras varios meses en hospital. Aún después de ser diagnosticado con aquella enfermedad mortal, con una esperanza de vida de un máximo de cinco años, de acuerdo con su compañero Omar García (entrevista 18 junio, 2011), Monsiváis no cambiaba sus hábitos de la vida hasta que su salud se puso tan delicada que tenía que alterarlos en algo. Seguía escribiendo, participando en actividades sociales a favor de los marginados y, en el libro que luchó por terminar, su imaginación seguía volviendo a los días del terremoto de 1985, cuando lo esencial para él es que “a las atrocidades inventadas por la realidad se enfrentan las imágenes del heroísmo colectivo, del deseo de acompañar al prójimo en su tragedia” (*Apocalipstick* 30). Son 25 años desde aquellos días del heroísmo social espontáneo, pero Monsiváis los recordaba como si fueran ayer, esperando siempre, para documentar su optimismo, que pronto se repitieran.

dentes individuales, grupos idealistas de activistas, las ideas esenciales que se oponen a la tiranía del poder unilateral y la violencia.

En vida —y ahora más desde la muerte—, Carlos Monsiváis se impone en diversos estudios que hacen hincapié en la agudeza de su pensamiento crítico, lo profundo y ancho de su conocimiento masivo, la inteligencia que subraya su humor negro, y por supuesto el enfoque izquierdista de su escritura sociopolítica sobre los pobres y las minorías sexuales y religiosas, amén de otras causas perdidas. Lo que nunca o quizá rara vez se nota son aquellos castillos que a veces construía en el aire, un sentimentalismo casi —¿me atrevo a decirlo?—romántico, visiones inspiradas en caballeros soñadores que pelean en justas y matan dragones. Bueno, Carlos Monsiváis sí peleaba contra dragones. Y, bien pensado, lo heroico —el héroe rampante— representa la postura más cuerda y fríamente calculada. El héroe se sabe amenazado, quizá hasta la muerte; no obstante, vence el miedo y entra en la batalla, sea ésta física, intelectual, moral o política. Lo hace porque reconoce que la posibilidad de ganar vale más que su única vida. Poca gente está dispuesta a hacer tal sacrificio por el bien de simples desconocidos. Viéndolo desde la perspectiva religiosa, que domina el siglo del proyecto nacional decimonónico, Monsiváis nos hace recordar que la historia reconoce a un solo Cristo y que en cuestión de héroes,

no hay otra técnica de identificación. El héroe es un trasunto del Redentor, que nada guarda para sí, y reconstruye el género humano en países doblegados por los siglos del colonialismo. Y, con gesto principesco, los que registran y escriben la Historia están dispuestos a darle una mínima oportunidad a las masas, que ven elegidos a dos o tres de sus integrantes, capaces de “expiar” su anonimato con el martirio... Y es deliberada la pedagogía que asocia nombres y proezas con maneras de ser de las colectividades. (*Aires* 84-85)

Ya que un héroe posee rasgos que lo divinizan ante los ojos de una comunidad (Fallaw y Brunk 1), es natural que la gente espere que le mande mensajes infalibles; si los héroes existen en forma de estatua, estos “emblemas materiales” serían la fuente venerada de algún mensaje nacionalista (Greenblatt 18). Según Monsiváis, el héroe conmemorado materialmente es en sí un sistema comunicativo que en la era de la independencia cumple un fin pedagógico como fundamento de la educación ciudadana (*Aires* 86) —una forma de “pegamento cultural” (Fallaw y Brunk 3)—, pese al “caos (sublevaciones, golpes de Estado, asesinatos) y el penoso hacerse de la estabilidad” a través de los “ejemplos autopropuestos a sangre y fuego”: los dictadores (Monsiváis, *Aires* 88). Gracias a ellos, “el heroísmo no tiene el menor sentido” (89) y los héroes, ya no de bronce, sino de piedra, reposan, callados e inmóviles.

A esos vencidos héroes de caballo y espada los reemplazan los morales, los educadores, maestros ejemplares: aquellos “santos laicos” (91) que modelan comportamientos éticos. Por ende, en varios textos Monsiváis elabora su admiración de figuras como el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Javier Barros Sierra, héroe del ‘68; Nancy Cárdenas, héroe tanto del movimiento gay como del Estudiantil; y la Comandante Esther del Ejército Zapatista de Chiapas, entre otros ciudadanos ejemplares que representan el modelo de un carácter moral. No incluye entre estos héroes a Francisco Villa ni a Emiliano Zapata. Los menciona como héroes de los sectores populares, pero los presenta con un discurso ambivalente, dejando claro que él no comparte las emociones de la gente en este caso, sobre todo porque ninguno de esos hombres posee rasgo alguno de la modernidad democrática ni entiende lo que sería una conciencia crítica (*Aires* 92-93): “¿Y qué es el hombre sino la conciencia y la organización de sus fatalidades?” (Malraux en *Días* 275).

Si es cierto, como dice Jorge Volpi, que en 1968 Carlos Monsiváis veía la Ciudad de México como un lugar carente de líderes y héroes (41), el surgimiento del agravio de los estudiantes y académicos como Javier Barros Sierra, hace que la conciencia y la imaginación discursiva del cronista pronto se pueblen de héroes. A partir de esta fecha histórica, Carlos Monsiváis nos irá presentando a varios de sus héroes más entrañables, destacándolos en todas las causas que él considera dignas de promover en su sociedad. Estos individuos —en algunos casos grupos singulares— también representan las categorías principales del heroísmo que conforman la modernidad secular y democrática: la moral, intelectual, política, cultural y social.⁴ Un elemento fundamental de esta modernidad pluralista es la diversidad, un campo en sí tan diverso que estimula muchas batallas, requiere de muchos peleadores, da para mucho heroísmo y es insoslayable para el progreso hacia una sociedad mínimamente civil. En una crónica ejemplar del 2005, “*No sin nosotros*” (lema de los disidentes indígenas de Chiapas), Monsiváis plantea una receta para la diversidad modernizadora. La lista (tan típica en las teorizaciones del cronista) aborda “elementos que precipitan el cambio, [que] se acumulan casi inadvertidamente” (44). Es decir, la historia y el racismo; la sobrepoblación y la discriminación; la feminización de la economía y el feminismo; la globalización; la música rock; el pluralismo político; el 68 contra el autoritarismo; las minorías y los derechos civiles; la fe creciente en la democracia; las Organizaciones No Gubernamentales; la naciente sociedad civil; ciertas libertades de expresión; o los cambios paulatinos en la ley.

⁴ No supongo tener una lista completa de los héroes de Monsiváis, en principio porque nunca he podido leer absolutamente todo lo que ha publicado y en segundo lugar porque no pude leerle la mente. Pero sí he podido anotar más de dos docenas de nombres de individuos ejemplares cuyas acciones y actitudes ejemplifican las características del heroísmo que hemos ido delineando en este estudio.

Eso que Monsiváis ve en el 2005 indica mejoras con respecto a la gran meta de su carrera, de su vida. Y los héroes a los que celebra, anima y llora en su obra son sus acompañantes o camaradas.

LAS MARCHAS, AUTÉNTICAS FIESTAS DEMOCRÁTICAS

El '68, tema predilecto de Monsiváis, es un *leitmotiv* sociocultural y emotivo que atraviesa el cuerpo literario del cronista obsesionado por la democratización de México, los derechos humanos y civiles y lo que él acusa siempre como “la impunidad: gran baluarte de los gobiernos” (“Señor Presidente” 332). Como se sabe, el Movimiento Estudiantil duró poco más de dos meses, desde los últimos días de julio hasta el 2 de octubre de 1968, pero imprime una marca permanente en la conciencia intelectual y moral de los que lo vivieron y de aquellos que heredaron la memoria de su heroísmo apasionado. Los estudiantes, profesores y otros ciudadanos desbordan las calles en cada manifestación; llevan sus protestas contra la rigidez y violencia del gobierno hasta el Zócalo; demandan justicia para los prisioneros políticos, como el ferrocarrilero Demetrio Vallejo; y en general se oponen a la política de *business as usual* en el México autoritario de siempre. Las más de las veces sus acciones desembocan en la muerte de estudiantes, en el terror ante los tanques que embestían contra humanos desarmados, o en la amenaza constante de la tortura y prisión. Me refiero, por supuesto, a una situación caótica que llega a su cúspide con el ataque militar contra miles de personas congregadas en la Plaza de las Tres Culturas, batalla grotescamente desigual que culminó en el asesinato de centenares de ciudadanos inermes y, para colmo, “desaparecidos” de la noche a la mañana por agentes del presidente Gustavo Díaz Ordaz. Es así como se implanta la Gran Mentira. No obstante el desenlace trágico, el

Movimiento para Monsiváis sigue siendo un triunfo moral, un momento sin precedente en los anales del México nacional. Aunque fueran sólo medio millón de ciudadanos, éstos entendieron el mensaje, captaron el concepto de la autonomía política, la conciencia independiente, la dignidad civil.

Más que nada, adoptaron el mensaje del rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Javier Barros Sierra, uno de los héroes cuya “autoridad moral” (Monsiváis, *El 68* 38) lo convierte en héroe permanente en el panteón de Monsiváis. Se acrecienta su autoridad moral de tal forma que “tocarlo entonces hubiera desatado algo próximo a la guerra civil” (“El 68” 155). Barros Sierra representa al hombre frío que no se exalta ante los actos de tropelía del gobierno, el ataque a la autonomía universitaria, el cinismo autoritario. Como hombre que “concentra los valores del humanismo” (155), organiza la primera gran manifestación del Movimiento Estudiantil y sabe, al decir de Monsiváis, “darle al momento su dimensión precisa: la democracia, la protesta democrática” (*Días* 244). Por eso, cuando se puso en marcha la columna de jóvenes aquel 1 de agosto, con el rector a la cabeza, “un rumor como la lejana premonición de lo que será la voz de un país se extendía, se bifurcaba, se ampliaba, no el paso agresivo de lo inminente, sino el autorizado murmullo de lo inconcluso” (244).

Los estudiantes marchan hacia una premonición con las palabras sencillas de Barros Sierra en la memoria. Eso que emprendían era un compromiso contratado con honor, les había dicho el rector, confiando que iban a cumplirlo con responsabilidad y pensando en “la libertad de nuestros compañeros presos, la cesación de las represiones” y con fe en su capacidad de “actuar con energía, pero siempre dentro del marco de la ley, tantas veces violada, pero no por nosotros” (241). Se trata de un compromiso de honor contra la tiranía; la democracia contra la violencia; la civilidad contra la maldad, desde un centro moral indispensable para cualquier empresa política o

social (Gellert 270). Javier Barros Sierra demuestra que “la autoridad moral es resultado de una conciencia crítica y de la decisión de actuar las conclusiones a que llegue esa conciencia crítica. Sin penetración ideológica y sin práctica consecuente, no hay autoridad moral” (Monsiváis, “Javier Barros” 11).

Entre las acciones significativas de 1968 que Barros Sierra encabeza se destaca su decisión de poner la bandera nacional a media asta como reacción ética y política a la toma de la preparatoria San Ildefonso, realizada por el ejército. El gesto, al parecer tan sencillo, tiene reverberaciones trascendentes: “dramatizó un reto: por vez primera en muchos años, la versión oficial de un acontecimiento no fue la única” (12).⁵ El rector surge de pronto como un modelo de valentía y acuidad al llevar a cabo un papel no solamente de singularidad heroica sino masiva, en tanto que insta a las masas para hacer lo mismo. De lo que Monsiváis está convencido es que

sin esta intervención de Barros Sierra, el Movimiento Estudiantil se habría desarrollado, pero habría tardado en disponer del temperamento civil y de la fe en la legalidad, que le permite sobrevivir como idea y esperanza democráticas. Lo entonces considerado “ingenuidad” (oponer leyes y consignas a macanas y bayonetas), resulta un gran instrumento del cambio. Y en eso Barros Sierra es determinante, al constituirse en el punto de vista que apunta a la construcción de la ciudadanía. (*El 68* 38-39)

“Eso”, dice Monsiváis, “fue el principio, aunque el principio haya sido ayer. La vigencia de una generación empieza a

⁵ Monsiváis enumera otros actos de profunda implicación moral de Barros Sierra: presidir la manifestación de protesta del primero de agosto de 1968 (garantiza así la legitimidad y el despegue del Movimiento Estudiantil); protestar por la ocupación de la Ciudad Universitaria el 18 de septiembre (esto inicia la reconstrucción de la comunidad universitaria); renunciar el 23 de septiembre a la Rectoría (nulifica y liquida el juego de un pequeño grupo gubernamental e insistió en defender el derecho de los jóvenes a disentir y además darles un ejemplo en persona de sí mismo) (“Javier Barros” 12).

producirse a través del entendimiento de su pobreza” (*Días* 270-71).

El vocablo *moral* y la redondez de su sentido recurren con notable frecuencia en el discurso de Monsiváis. La *rectitud*, la *ética*, la *conciencia crítica*, *el bien y el mal* —todas las frases que abarquen su entendimiento de lo correcto— cumplen un propósito fundamental en la construcción de su cosmovisión. De ahí que reconozca más héroes de estirpe moral que de otra categoría. Ese es el caso, por ejemplo, de la “leyenda-en-vida” (Monsiváis, *Amor* 122) José Revueltas, el intelectual y también político quien, al ver de Monsiváis, es un héroe moral por su lealtad inquebrantable hacia la causa comunista —lo cual es evidente en su obra entera— y en particular por ofrecerse a los estudiantes —hasta su encarcelamiento en Lecumberri— como gurú, por “el gozo de su inacabable militancia” (125) y “un anticonformismo ejemplar en medio del fariseísmo ambiente” (*Carlos Monsiváis* 46).⁶ También cabe en lo moral Nancy Cárdenas. Se mueve en el ámbito intelectual como poeta, y en el espacio político como activista gay, y por lo mismo en el campo democrático, aunque Monsiváis siempre ve la causa de las minorías sexuales, religiosas y étnicas como moral, ante todo. Nancy se gana este reconocimiento dual primero como activista, al lado de Monsiváis, durante el Movimiento Estudiantil, y después, como organizadora del movimiento de la liberación gay. “Nunca te ha preocupado el qué dirán, más bien te divierte” (Monsiváis, “Envío” 261), le dice su amigo en una crónica-carta después de la muerte de Cárdenas. Enumera sus éxitos y

⁶ Monsiváis modela para sus lectores el tipo de pensamiento independiente y valiente de un José Revueltas y de cualquier demócrata deseable en “Yo y mis amigos”, crónica poética construida de un monólogo interior. El yo narrador es al principio partido en varias perspectivas pero a lo largo de la meditación —especie de debate entre sí mismo, el gobierno nacionalista-paternalista y las voces de la literatura— aprende a aferrarse a su propio punto de vista y rechazar la apelación del amigo falso del gobierno. Véase *Días de guardar* 65-77.

fracasos, y enfatiza su entereza hasta su muerte en 1994, especialmente “el valor de ser distinta, el activismo, la humanización de tu (nuestra) realidad” (263).

Y si en Cárdenas la distinción del individuo contribuye al heroísmo de su carácter, no es menos la singularidad moral en otros modelos destacados por la pluma de Monsiváis. He ahí la comandanta Esther del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien habla en el Congreso de la Unión, diciendo que sólo lo hace para dialogar: “Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora” (“*No sin nosotros*” 28). El periodista Manuel Buendía, adversario “decidido” de la derecha, es otro héroe que publica *exposés* sobre crímenes y grandes fraudes. En 1984 un pistolero de alquiler lo deja muerto a media calle, probablemente porque investigaba el narcotráfico (“*Señor Presidente*” 240).⁷

En esta lista no falta Octavio Paz, sobre todo por publicar un poema que condena la masacre de Tlatelolco (“*una nación entera se avergüenza... Los empleados municipales lavan la sangre en la Plaza de los Sacrificios*”) mientras es embajador de México en la India. Como se sabe, al renunciar a su cargo en señal de protesta, Paz gana la censura del gobierno y el agradecimiento de los intelectuales que lo contemplan, porque un “terrible peso ha inclinado la balanza a favor de la justicia y de la verdad sin equívocos y ya de una manera definitiva” (Mon-

⁷ Un informe de noviembre de 2010 en el *Guardian* de Gran Bretaña dice que 66 periodistas mexicanos han sido asesinados en los últimos cinco años; otros doce han sido desaparecidos. Los datos son de la National Human Rights Commission. En sólo 10 por ciento de los casos ha habido convicciones judiciales. La impunidad sigue siendo el impedimento principal al progreso hacia la democracia, la justicia y los derechos humanos en el país. Emma Heald, escribiendo para la World Association of Newspapers News, informa que, de 24 países analizados, en 23 fueron asesinados entre uno y tres periodistas en 2010. En México y Pakistán, respectivamente, 10 periodistas fueron asesinados. El narcotráfico y el terrorismo —o una combinación de las dos “industrias”— esposan a los periodistas y dejan a la sociedad sin una prensa libre, baluarte de una sociedad pluralista, democrática, activista.

siváis, *El 68* 216). En el grupo de héroes monsivaisianos también se encuentran Joel Arriaga, Ramón Danzós Palomino e Hilario Moreno Aguirre, mártires campesinos y maestros que luchan, a sabiendas de que arriesgan la vida, por el derecho de dar clases, abogar por sus creencias políticas, y recibir precios justos por sus cosechas. Juegan limpio contra un gobierno sucio. Sacrifican la vida por el bien de todos en la vasta provincia mexicana. Al rendir homenaje a estos héroes y mártires, observa Monsiváis, “toda minoría se reconoce y se cohesiona, reafirma y acrece —a través de la pena— identidad y orgullo y asume desafiante los valores que han normado la vida del ausente” (*Amor* 138).

Tales valores perduran. Guillermo Prieto está ausente mucho más de cien años y sin embargo no sólo ocupa un lugar permanente en el canon literario mexicano sino que, según Monsiváis, “es nuestro contemporáneo... porque persisten muchas de las situaciones y relaciones sociales por él vividas... [N]o se supo o no se quiso héroe (aunque amó de modo profundo el heroísmo)” (“Guillermo Prieto” 14). Con otros héroes morales de su tiempo (Ignacio Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano...), Prieto eligió una postura inamovible ante las fuerzas anti-democráticas (“la solidaridad interna es la mayor ganancia humana y política” (*Entrada* 184). Tomando en cuenta a estos héroes de la formación nacional Monsiváis observa: “*Salvar a México* es la única tarea que justifica histórica y humanamente a quienes la intentan. *Vivir en México* es la condena por el pago amoroso del compromiso sacrificial” (15). Escribe esto frente a su propio espejo.

HÉROES DE LA MENTE

En su ensayo sobre “*Heroes of the Mind: The Intellectual Elite*”, acerca de la obra del filósofo francés Ernest Renan, Elisabeth

Lillie sitúa en un mismo plano los conceptos de mente y moralidad (133, 144). De modo semejante, Monsiváis se refiere a los escritores como “el alma de los pueblos” (*Aires* 105), porque desde el XIX hasta hoy, tanto en la poesía como en la narrativa, crean lo que perdura como “el heroísmo intelectual y literario” en América Latina (107), planteando para los lectores ejemplos éticos y estéticos. Éste seguro sería el caso de Ignacio Ramírez, miembro de un grupo “deslumbrante” del XIX, quien “es el que más claramente opta por la actitud radical, la voluntad de conducir ideas e ideales a sus últimas consecuencias, hasta donde lo permitan y hasta donde no parezcan permitirlo las circunstancias” (Monsiváis, *Herencias* 159). El primer acto trascendental del joven poeta indígena es entrar en la exclusiva Academia de Letras con un discurso alucinante: “No hay Dios”, anuncia, postura impensable en un país aguerridamente católico y ante una audiencia de jóvenes “formados en la única cultura disponible entonces, la humanista de origen eclesiástico” (Monsiváis, *Estado laico* 37). De milagro —y gracias a su inteligencia, su conciencia crítica y ética, y a la pasión liberal de su política— Ignacio Ramírez mantiene su lugar entre los intelectuales del México reformista, convertido “de inmediato en el gran precursor del espíritu moderno... al extremo”, ya que propone con su anuncio ateísta que “las normas morales provendrán del consenso crítico y no de un Absoluto negociado con la Iglesia” (Monsiváis, *Herencias* 162). Imaginemos a Ramírez a caballo rampante, porque así de heroico y “utopista” lo ve Monsiváis:⁸

⁸ Tan bueno era como maestro y reformador que el general (o, en cualquier momento fugaz, presidente) Santa Anna, lo echó en la cárcel (Altamirano 27-28). Su discípulo, el héroe intelectual Ignacio M. Altamirano, nos deja con esta alabanza de su maestro y héroe:

Al contemplar a este hombre siempre bueno, tantas veces perseguido por las potestades a quienes combatía; siempre atado como Prometeo a la roca de la mise-

primum inter pares,... el que con mayor beligerancia se enfrenta al tradicionalismo imperante en el siglo XIX, y a la continuidad de la moral virreinal. Ramírez propone su paradigma del ciudadano al que la Revolución de la Reforma dotará de cualidades: antidogmático, crítico, patriota, esforzado, capaz de todos los oficios que el país demande, de espíritu religioso y de conducta laica, el tanto de la cultura universal, enteramente nuevo en su exigencia de libertades. (186-87)

Ignacio Ramírez es un ejemplo encumbrado entre los otros héroes de la mente que caben en la academia de letras de Monsiváis,⁹ como Alfonso Reyes, a quien Monsiváis declara como uno de sus héroes en una temprana autobiografía (*Carlos Monsiváis* 49), o a los miembros del pequeño y efímero grupo Contemporáneos, de los años 20 y 30. El gran políglota mexicano abarca los principales ingredientes del heroísmo intelectual de acuerdo al proyecto literario de Monsiváis: la sensibilidad utópica, el trabajo estético y crítico con otros intelectuales en el Ateneo de la Juventud, la lealtad inquebrantable al humanismo democrático, el laicismo y la profesionalización literaria (“Utopías” 106, 155, 117). No está de más recordar el hecho de que este ejemplo encumbrado “*welcomed bright young culture junkies [como Monsiváis] into his library-house*”

ria, en la cual las únicas Océanidas que lo consolaban eran el pueblo, la juventud y su propia conciencia; al verlo bajar del poder siempre pobre, al conocerlo siempre generoso, al penetrar en su hogar que era el santuario de todas las virtudes domésticas, no podía uno menos de repetir las palabras de Renán: “¡Cuántos santos existen bajo la apariencia de la irreligión!” (44)

⁹ Ciertamente es que las categorías heroicas son algo intercambiables, poco o nada rígidas. Es cuestión de énfasis. En el caso de un Guillermo Prieto, por ejemplo, lo que escribe Monsiváis de él tiende a enfatizar los elementos morales de su carácter y de su escritura, así como el rol que hacía en el gobierno de Juárez. En el caso de Ignacio Ramírez, un ser profundamente moral, los rasgos intelectuales de su proyecto personal y profesional parecen atraer más la atención del cronista. Los dos héroes son a la vez políticos, culturales y sociales.

(Egan, *Carlos Monsiváis* 13). Si Reyes figuraba entre los primeros literatos mexicanos que conscientemente abrían su cultura nacional a las influencias artísticas del mundo de afuera, sus sucesores, Los Contemporáneos, profesaron el cosmopolitismo como un manifiesto disidente ante el nacionalismo posrevolucionario casi histérico. Para colmo, había entre estos poetas y novelistas vanguardistas disidentes sexuales —homosexuales, y no todos ellos vivían (des)contentos dentro del clóset. Entre ellos, Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, en particular, escribieron poemas que no sólo abrieron caminos completamente nuevos en la literatura nacional, por hablar más o menos explícitamente del amor homoerótico, sino que eran, como el arte mismo, de una excelencia insuperable. Para Monsiváis, estos hombres viven con una valentía difícil de medir en un medio cerradamente machista mientras regalan a la nación su “heroísmo intelectual” (Monsiváis, *Poesía* 33).

EL ARROJO SIN LÍMITES

Si el heroísmo intelectual destaca el mérito del pensamiento crítico e independiente, de las ideas innovadoras y la tolerancia de lo desconocido, el heroísmo político subraya la oposición a la injusticia, al gobierno delictivo, al crimen sin castigo, al abuso de los derechos humanos y civiles, al racismo, sexismo, la homofobia, la discriminación religiosa, y el efecto nefasto en la democracia de un único partido efectivo. Entre otros males, Monsiváis se queja, específicamente, de la manera en que el nacionalismo fue diseñado para despolitizar a las masas y neutralizar su interés por demandar un gobierno constitucionalmente responsable. La disidencia y el activismo son, entonces, las posturas cívicas ejemplares hacia la mala gobernación y los políticos que tercamente se niegan a representar al pueblo.

Entre los muchos héroes políticos que Monsiváis ha alabado, tomemos el ejemplo de la soldadera revolucionaria y miembro del Partido Comunista, Benita Galeana. No sorprende que a lo largo de toda una vida, esta heroína sufra abusos por hombres de su familia y también del Partido, por no hablar del cuerpo policial que la encarcela —58 veces. Lo que más le llama la atención a Monsiváis es, sin embargo, “su renuncia a la autocompasión” (*Amor* 134). Además, aunque pelea constantemente por un lugar respetado en el Partido, el comunismo representa para Benita una posible solución al triple problema de ser pobre, mujer y disidente política. Como buena precursora del feminismo y el agrarismo (Ojeda Rivera 30), jamás doblegada ante ninguna de las dificultades que la vida le depara, la heroica Benita representa “la mejor tradición moral de la izquierda mexicana,” la decisión de vivir una “epopeya” (Monsiváis, *Amor* 137).

También Demetrio Vallejo, recién homenajeado en una premiada novela documental de Elena Poniatowska (*El tren pasa primero*, 2005), como Benita Galeana, pasa gran parte de su vida golpeado, encarcelado y perseguido por el gobierno porque pelea tercamente por los derechos de los ferrocarrileros y otros trabajadores. Sirve una sentencia de once años y medio, “por el único delito de buscar la independencia sindical” (Monsiváis, “El 68” 160). Vallejo mantiene una huelga de hambre, bebiendo sólo leche durante esos años, y su empeño disidente inspira a algunos de los estudiantes del Movimiento Estudiantil¹⁰ que lo ven como un héroe, como activista modelo o como razón por la que quieren luchar contra “La estu-

¹⁰ Solos, numerosos jóvenes habían emprendido el primero de abril una huelga de hambre de cuatro días en la Ciudad Universitaria, en solidaridad con Vallejo. “Al contrario del resto de la población, estos muchachos se mostraron convencidos de que la condena de los líderes ferrocarrileros representaba mucho más que una simple injusticia individual; su caso era una derrota para toda la sociedad” (Volpi 130).

pidez y la maldad de la represión” (160). Su ejemplo prueba que un diálogo con el gobierno es posible (Monsiváis, *Días* 222) y, cuando falla ese diálogo y los estudiantes se preparan para sacrificarse en las marchas contra tanques y bayonetas, el ejemplo de Vallejo, hombre diminuto pero invicto, les da coraje y valor (259).

Entre el todo multitudinario del Movimiento que Monsiváis venera como ejemplo imperecedero del potencial civilizatorio de su país se destacan los brigadistas, pequeños grupos de activistas super-activos que se instalan en las banquetas para desenvolver *happenings*, arengar divertidamente a los transeúntes, actuando en pequeños mini-teatros callejeros. Las brigadas

tienen a su favor una virtud básica: no dependen para su lealtad de otro argumento ajeno a la fe primera: democratizar el país... [H]an innovado los estilos políticos, han inaugurado procedimientos radicales en materia de comunicación. Con su conducta, con su apasionada decisión proselitista, con la *modernidad* de sus acciones espontáneas, trascienden la confusión y las herencias. (Monsiváis, *Días* 267, énfasis mío)

Monsiváis revela el impacto de su íntimo contacto con el inglés al comentar que el Movimiento era como un “incendio en la pradera” [*prairie fire; wild fire*] que “en unas horas convierte a la masa dócil y arrinconada en las multitudes contestatarias en las calles. ¿Cómo explicar en una sociedad totalmente apaciguada el éxito súbito de la toma de conciencia?” (“El 68” 169).

Casi de la noche a la mañana, cientos de miles de estudiantes se aferran a lo prohibido: “la voz y el punto de vista sobre la realidad que habitan” (179). A una distancia de treinta años de extinguirse aquel incendio y a lo largo de una crónica de 139 páginas, Monsiváis mantiene el mismo tono exaltado, ra-

bioso o de júbilo. Como participante y observador del Movimiento, el cronista guarda una perspectiva —y memorias emotivas— que archiva este momento histórico en un nicho especial. Lo relevante ahora es que la emoción y convicción política que compartía con los demás integrantes del Movimiento lo persuaden de que “por vez primera en mucho tiempo la oposición le disputa al régimen la propiedad de los héroes” (186). Se acerca el Movimiento a lo nacional a la medida que va produciendo héroes —vivos o ya martirizados.

ADVERSIDAD, DIVERSIDAD

El México del que escribe Monsiváis es históricamente “‘igual y fiel’, detenido en el disfrute de las esencias, [tanto que] se desmorona o se museifica” (20); es una sociedad que se conforma, que acata la tradición, contempla lo nuevo con recelo, y modela el futuro sobre el pasado. Aún hoy en medio de las sátiras divertidísimas de una Jesusa Rodríguez que se desnuda en público, o entre las nubes de celulares y el *spanglish* como lengua franca, ciertas costumbres no ceden ante las modalidades nacionales: el racismo, el sexismo, el odio religioso a todo lo no católico, y más. En una sociedad de por sí ambivalente, por estar poblada del *homo duplex*, el lado prejuicioso y violento encarna el apetito y la capacidad de actuar como bárbaro. El otro lado tiende a orientarse hacia la moralidad y solidaridad y, en resumidas cuentas, hacia una anhelada modernidad (Shilling y Mellor 195-97). Monsiváis solía ubicarse en el horizonte, viendo si alguien de este lado haría algún acto de presencia —y si vendría armado de convicción espiritual, paciencia y coraje para pelear por lo justo —*to fight the good fight*.

En Juchitán, en vísperas de los noventa, las mujeres llegan a la plaza armadas no sólo de convicción espiritual y coraje sino de una ausencia absoluta de paciencia —y de palos. Ha

habido demasiadas muertes en la lucha entre el pueblo indígena y el gobierno. Juchitán sólo quiere retener sus tierras ancestrales y el control sobre su gobernación local. Por pura valentía, las mujeres custodian el edificio municipal. Tras una elección democrática, un nuevo alcalde toma el poder. En represalia, el partido nacional multiplica las muertes. Y las mujeres de Juchitán no se rinden. Antes, se ríen, dejando “de ser el paisaje de la voluntad patriarcal” y “adquieren la ciudadanía” (Monsiváis, *Entrada* 160-61, 164). Todos en Juchitán, siguiendo a su alcalde, “repudian el desconocimiento de poderes, se obstinan en su proyecto” de autogobernación y conservación cultural (166). Ponen así un ejemplo heroico que quizá, no muchos años después, sirva para animar a los indígenas hartos de sufrir abusos del gobierno en Chiapas.

Irma Serrano e Isela Vega son heroínas improbables. La primera hace *striptease* y Monsiváis la presenta en un discurso rítmico que contrapone la frase “La puta...” con recuerdos del cohibido México mojigato “al arbitrio de la moral clerical hispánica” (*Amor* 302-304). La segunda es una *drag queen* que como actriz se convierte en reina de la obscenidad lingüística, y por lo tanto en un ser ultra contemporáneo, super-moderno (320). Mientras Serrano arranca un espacio vedado a los hombres para reasignárselo a las mujeres (309), Vega forcejea una apertura democrática en la sociedad a través de la antisoledad que surge de “la libertad idiomática” (323). Serrano se arriesga ante una sociedad todavía, en los setenta, bastante cerrada, con una disidencia profundamente obscena —y sensata (313-14). Vega dramatiza, a través de una nueva variante del humor urbano, los mismos méritos de la disidencia verbal que los chavos de La Onda habían propuesto (343). Monsiváis incluye retratos detallados de estas ciudadanas en su libro dedicado a mexicanos singulares, heroicos, y así nos da a entender que la definición del heroísmo no tiene que perder validez por ser más diversa y menos convencional.

Democracia. Modernidad. Estado laico. Diversidad. Justicia. Derechos humanos. Antisolemnia. Cultura. Éstos y otros términos clave en la obra de Monsiváis —semejantes a las *keywords* de Raymond Williams—¹¹ son componentes de la frase que el cronista esperaba que tuviera un sentido auténtico en México: sociedad civil. Los conceptos mencionados anteriormente son sonidos huecos en una sociedad que denigra, golpea e incluso asesina a sus ciudadanos gay; una sociedad que conscientemente se olvida de sus pobres, miembros indígenas y otros marginados; una sociedad que privilegia el robo y la corrupción, y que oficialmente ordena el abandono de víctimas aplastadas debajo de edificios mal construidos por esa corrupción (Monsiváis, *Entrada* 40-44, 63; Poniatowska, *Nada* 52, 81-83). Por otra parte, la sociedad civil es más fuerte cuando no da lugar a que se publiquen estudios que hablan del país como un Estado fallido (Grayson; Chancellor; Castañeda; Ortega Sánchez; Woo-Cumings; P. Williams; Shirk).

Como en otras instancias de su carrera literaria, política y personal, Carlos Monsiváis busca soluciones en el sector privado y entre individuos ejemplares, esos seres de “arroyo sin límites”, de conciencia crítica y de fuerte convicción moral que son capaces de representar no solamente sus propios intereses —como marginados maltratados en su propio medio— sino a todos los que comparten su designio. Se trata de una estrategia

¹¹ El cronista de hecho menciona estas *keywords* cuando teoriza sobre la democracia y la modernidad (ver, por ejemplo, “Duración 37”). Conoce bien las ideas de Williams sobre la democracia (Williams 93-98), la modernidad (208-209) y lo popular (236-38), entre otros conceptos esenciales en el pensamiento de los dos escritores. Williams era uno de los fundadores de la escuela británica de los estudios culturales en los años setenta, precisamente cuando Monsiváis daba clases en Inglaterra durante un año becado. Fue durante ese año que llegó a la decisión de hacer su carrera en el periodismo y quedarse en México en vez de buscar empleo en otro país (Poniatowska, “Décadas” 8).

que consiste en ganar una batalla de la guerra con la fuerza del heroísmo social.

El poeta gay Salvador Novo podría brillar por su talento y arrojo heroico en cualquiera de las categorías de este estudio. Lo coloco aquí entre los destacados sociales por el bien que él hizo, finalmente, para toda su sociedad, tanto en su momento como en el futuro, donde se le considera un ejemplo memorable. Podría haber una estatua en su memoria, detallando sus cejas depiladas, sus zapatos dorados y sus dedos anillados. Novo elige reaccionar contra la desaprobación de su sociedad cerrada enfatizando la radicalidad de su diferencia, aun cuando en el campo artístico su excelencia —también radical— exige su aceptación. Para los que insisten en darle palos por su fracaso como buen macho mexicano, Novo se reserva la mejor de su capacidad satírica (Monsiváis, *Amor* 277-78). Por su coraje, individualismo y aguda inteligencia, Novo es “triumfalmente moderno” (Monsiváis, *Salvador Novo* 43) y un héroe que, por sacarse a sí mismo del clóset, en un momento cuando tal acto puede ganarle hasta la muerte, termina abriendo un poco su sociedad —o al menos la parte en la que se mueve él en la capital. Novo ejemplifica la modernidad al “mostrarse tal cual es” (89), viviendo como es y mostrando abiertamente una postura *queer* que anuncia “así soy yo en verdad”, como reflejo de una honestidad autocrítica. Como he dicho en otro momento, “Salvador Novo, protagonista homosexual inconformista, es metonimia y sinécdoque de aquel estado de ánimo necesario que es el primer requisito de la democracia y de una sociedad verdaderamente civil” (“Salvador Novo, pionero” 166).¹² Heroico por su actitud, acciones y talento, Salvador

¹² Seguro que habría sido demasiado que esperar que Novo publicara en 1945 las memorias que escribió sobre su vida erótica, un documento verdaderamente inaudito por su contenido gráfico sobre los actos íntimos de homosexuales en el México masivamente machista del medio siglo. Ya en los sesenta Novo lo leyó en voz alta ante un

Novo le presta a México la ejemplaridad que tanto necesita su sociedad para avanzar hacia la civilidad democrática (Monsiváis, “Mundo” 60-61).

Monsiváis anda por su sociedad, y sobre todo —aunque no exclusivamente— por aquella que vive y muere en la gran urbe de México, siempre pendiente de algún acto supererogatorio, un ademán valeroso, con el oído alerta por si alguien enuncia una opinión de insólita agudeza. Ésas son las piedras angulares de una sociedad justa y moderna. Por eso capta la imagen de: la mujer campesina que llega con la familia a la ciudad perdida y sufre sin agua, luz, escuela para los niños, transporte, basura, nada y además vejaciones de hombres cuando va por el agua y que un buen día, aleccionada por los graduados de 1968, alza la mano en una reunión con el funcionario municipal y se queja en voz alta y aprende que tiene poder político y que puede efectuar algún cambio en su sociedad (*Entrada* 239-45). El lugar donde la sociedad civil hace acto de presencia con más visibilidad es entre los escombros y los 20 000 muertos del terremoto de 1985, donde “encabeza, convoca, distribuye la solidaridad” (“*No sin nosotros*” 9). Durante esas dos semanas de trabajo colectivo y espontáneo, un millón de individuos voluntariamente se oponen al obstructionismo del gobierno para alimentar, alojar y rescatar a las víctimas. En la crónica magistral publicada en *Entrada libre* y republicada veinte años después en “*No sin nosotros*”, Monsiváis se permite expresar una rara emoción, una mezcla de orgullo, ternura y maravilla que resulta ser casi un grito épico. Todos los voluntarios son héroes, desde los que introducen sus cuerpos delgados entre ladrillos, lodo y alambres para for-

grupo selecto que incluyó a Monsiváis y él, también gay, se profesó maravillado por la audacia —y excelencia— del texto. Se publicó con un prólogo de Monsiváis por primera vez en 1998. *La estatua de sal* es un texto ejemplar, heroico —y del todo entretenido.

mar túneles oscuros y recuperar a gente viva o muerta, hasta las mujeres de Las Lomas que organizan a sus muchachas para producir infinitas cantidades de comida para los voluntarios. Ante ese panorama proyectado en una pantalla gigante que no apaga su espíritu crítico pero que sí anima su altruismo patriótico, Carlos Monsiváis concluye:

A estos voluntarios los anima su pertenencia a la *sociedad civil*, la abstracción que al concretarse desemboca en el rechazo del régimen, sus corrupciones, su falta de voluntad y de competencia al hacerse cargo de las víctimas, los damnificados... Por vez primera, sobre la marcha y organizadamente, los que protestan se abocan a la solución y no a la espera melancólica de la solución de problemas. Cientos de miles trazan nuevas formas de relación con el gobierno, y redefinen en la práctica sus deberes ciudadanos. (“*No sin nosotros*” 9)

Con su mente metafórica, anota: “La primera intervención de estos jóvenes en la vida nacional es a golpes de pala y pico” (*Entrada* 35). La sociedad civil está construyéndose sobre la fuerza inagotable de la juventud y con métodos básicos de *low-tech*, los que están al alcance de todos, y no se descomponen.

¿Y EL CAZADOR DE CAMPEONES?

Terminamos con una tricotomía unificada. Carlos Monsiváis, utopista que busca la modernidad-democracia-sociedad civil —la mentalidad crítica del ciudadano individual—, es a la vez el cronista que capta a estos individuos —héroes— en sus textos-museo para exhibirlos como modelos dignos de imitación. En realidad, tanto el escritor como los héroes que él describe son, metonímicamente, la sociedad civil que dramatizan. A través de su carrera, Monsiváis se perfila como el demócrata ejemplar que todo mexicano debe ser: “Ayudó a que se crea-

ran muchas luchas” para los marginados (Piñón) y participó personalmente en defensa de las minorías homosexuales, por ejemplo (Vega 54). Al mismo tiempo, escribe de sus *alter egos* como si fueran maravillosos mexicanos que han vivido los valores singulares que él enumera en sus conocidas listas, donde tienen un lugar central: la valentía, la moralidad, la conciencia crítica, el individualismo, la educación política, o el altruismo... Estos elementos se reúnen sucintamente, como en otros lugares, en *Aires de familia* (2000), donde queda claro que la democracia para Monsiváis es sinónimo de la sociedad civil y los dos términos dependen de una mentalidad moderna que consta de la conciencia crítica y autónoma del individuo. En pocas palabras, para Monsiváis la democracia nace dentro de la conciencia de cada persona: es primero un estado mental antes que una condición política o física. Si los ciudadanos no *entienden* lo que es la democracia, ésta nunca se materializará en el país. A eso se dedica Monsiváis a lo largo de 50 años: el aleccionamiento de los individuos con más aptitud para entender.

Imposible saber a ciencia cierta si tuvieron éxito sus esfuerzos. En los años más cercanos a su muerte, por despertar la conciencia de sus compatriotas con respecto a los monstruosos actos contra las minorías religiosas en México, el luchador de los marginados protesta con reportajes demoledores en *Protestantismo, diversidad y tolerancia* (2002) y en *El estado laico y sus malquerientes* (2008) contra la manera en que los mexicanos golpean, envenenan, queman vivos, disparan y expulsan del país a gente simplemente porque no es católica. Los actos, aparte de inmorales e incomprensibles, son criminales. También son impunes. Lo peor, para Monsiváis, es que dichos actos tienen lugar con regularidad, sin que nadie en el país, ni el gobierno ni la clase pudiente y educada, diga o haga nada para solucionar la situación. Mientras tanto, el presidente de México se sienta al lado de los prelados de la Iglesia católica,

públicamente, en plena violación de la constitución de un país supuestamente laico. Por años y años Monsiváis es sujeto del espionaje doméstico (Vega). Una noche es asaltado fuera de su casa, quién sabe por quién ni por qué. Sin embargo, sigue apoyando movimientos sociales a favor de las minorías oprimidas y escribiendo críticas contra el gobierno.

Curiosamente, rara vez se asoma al tema del narcotráfico. México, junto con Pakistán, cuenta con el mayor número de reporteros asesinados cada año en el mundo, sin que el “intelectual prototípico” de México (Volpi 46) se sume a ese cementerio. Aun así, no es imposible suponer que Monsiváis, desde 1968 hasta su muerte, ha adquirido estatus de héroe en la conciencia colectiva e individual del público, de tal forma que, por ejemplo, influye en alguien como el poeta Javier Sicilia, quien ha dejado de escribir poesía para dedicarse de tiempo completo a la lucha contra los narcos que tomaron la vida de su hijo. Según un informe en *El País*, gente como Sicilia “son los nuevos héroes. El México heroico que lucha contra el México salvaje” (Ordaz).

Imagino que dentro del maravilloso gato-urna que Francisco Toledo hizo para las cenizas de Carlos Monsiváis dentro del Museo El Estanquillo, el espíritu revoltoso del cronista heroico estará dando brincos de aprobación. Así es y debe ser la sociedad rampante.

OBRAS CITADAS

- Altamirano, Ignacio M. *Hombres de la Reforma: Ignacio Ramírez*. Toluca, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1957.
- Baron, Marcia. “Kantian Ethics and Supererogation”. *The Journal of Philosophy* 84.5 (1987): 237-62.
- Bentley, Eric. *A Century of Hero-Worship. A Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche, with Notes on Wagner, Spengler, Stefan George, and D.H. Lawrence*. 2ª ed. Boston: Beacon Press, 1957.

- Brunk, Samuel, y Ben Fallaw, eds. *Heroes and Hero Cults in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Carlyle, Thomas. *Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. New York: AMS Press, 1969.
- Castañeda, Jorge G. "What's Spanish for Quagmire? Mexico Is not Yet a Failed State, but It's Waging a Failed War. Five Myths that Have Kept the Drug Fight Going". *Foreign Policy* 177 (2010): 76.
- Chancellor, Hill S. "Drug Cartels and Mexico: A Failed State?" Diss. Georgetown University 2010.
- Deffebach, Nancy. "Frida Kablo: Heroism of Private Life". Brunk y Fallaw 171-201.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- . "Salvador Novo, pionero gay 'triumfalmente moderno', marginado colocado en el centro por Carlos Monsiváis". *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Era, 2007. 155-175.
- Fallaw, Ben, y Samuel Brunk. "Introduction". Brunk y Fallaw 1-20.
- Finley, C. Stephen. "'Greater than Tongue Can Tell': Carlyle and Ruskin on the Nature of Christian Heroism". *Christianity and Literature* 34.4 (1985): 27-40.
- Gellert, Michael. *The Fate of America. An Inquiry into National Character*. Washington, D.C.: Bassey's, 2001.
- Grayson, George W. *Mexico: Narco-Violence and a Failed State?* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2010.
- Greenblatt, Stephen. *Racial Memory and the Performance of Culture*. Eugene: School of Architecture and Allied Arts; University of Oregon, 1999.
- Guardian* news blog. consultado 25 jun. 2011 <http://www.guardian.co.uk/media/greenslade/2010/nov/19/journalist-safety-mexico> Internet.
- Haws, Charles H. "Carlyle's Concept of History in *Heroes and Hero-Worship*." *Thomas Carlyle 181. Papers Given at the International Thomas Carlyle Centenary Symposium*. Ed. Horst W. Dresher. Frankfurt Am Main-Bern: Verlag Peter Lang, 1983. 153-63.
- Heald, Emma. World Association of Newspapers News blog. consultado 25 jun. 2011 http://www.editorsweblog.org/newsrooms_and_journalism/2011/01/press_release_mexico_pakistan_most_deadl.php

- King, Chris, *et al.*, eds. *Mexico and the United States*. Tarrytown, New York: Marshall Cavendish, 2003.
- Lillie, Elisabeth M. "Heroes of the Mind: The Intellectual Elite in the Work of Ernest Renan". *Heroism and Passion in Literature: Studies in Honour of Moya Longstaffe*. Ed. Graham Gargett. Amsterdam y NY: Rodopi, 2004. 133-43.
- Martínez, Elena M. *Lesbian Voices from Latin America: Breaking Ground*. New York y London: Garland Publishing, 1996.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *Carlos Monsiváis*. Nuevos escritores mexicanos del siglo xx presentados por sí mismos 776. México: Empresas Editoriales, 1966.
- . *Cultura urbana y creación intelectual: el caso mexicano*. Japan: The United Nations University, 1981.
- . *Días de guardar*. México: Era, 1970.
- . "Duración de la eternidad". *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . "Envío a Nancy Cárdenas: activista ejemplar". *Debate Feminista* 5.10 (1994): 257-63.
- . *El estado laico y sus malquerientes (crónica / antología)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- . "Guillermo Prieto: cuadro de costumbres". Prólogo. *Cuadros de costumbres*. Guillermo Prieto. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Conaculta, 1992. 13-36.
- . *Las herencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo xix*. México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 2000.
- . "Los héroes y el post-heroísmo: América Latina y la búsqueda de ejemplar". *La Visión de las Nuevas Generaciones* (2000): 1-10. Internet.
- . "Javier Barros Sierra/1968". *La Cultura en México* 551 (1972): 11-12.
- . "Los milenarismos". *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Ed. Josefina Ludmer. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 164-83.
- . "El mundo soslayado". *La estatua de sal*. Prólogo. Salvador Novo. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 13-72.
- . *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. Mexico: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.
- . *La poesía mexicana del siglo xx (Antología)*. Ed. y prólogo.

- México: Empresas Editoriales, 1966. 9-72.
- . “*No sin nosotros*”: *los días del terremoto 1985-2005*. México: Era, 2005.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- . “El 68: las ceremonias del agravio y la memoria”. *Parte de guerra. Tlatelolco 1968*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Nuevo Siglo Aguilar, 1999.
- . *El 68: la tradición de la resistencia*. México: Era, 2008.
- . “Señor Presidente, ¿a usted no le da vergüenza su grandeza?” (La prensa y los poderes).” *Tiempo de saber: prensa y poder en México*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Aguilar, 2003. 99-339.
- . “Las utopías de Alfonso Reyes”. *Asedio a Alfonso Reyes 1889-1989: en el centenario de su natalicio*. Preludio Juan Tovar. México: Casa Abierta al Tiempo, 1989. 105-119.
- . “Va mi estatua en prendas: de monumentos cívicos y sus espectadores”. *Nexos* 7.84 (1984): 29-35.
- Novo, Salvador. *La estatua de sal*. Prólogo Carlos Monsiváis. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Ojeda Rivera, Rosa Icela. *Benita Galeana: mujer indómita*. México: Quadrivium Editores, 1998.
- Ordaz, Pablo. “Reportaje: México heroico. Son mexicanos, son valientes. ‘¿No tiene usted miedo, alcalde?’ ‘Todos tenemos miedo, compadre’. Cada vez hay más mexicanos que se plantan ante el narco y se enfrentan al terror a pecho descubierto. Aquí están sus historias”. *El País*.com. 6 jun. 2011 <http://www.elpais.com/articulo/reportajes/mexicanos/Internet>.
- Ortega Sánchez, José Antonio. *¿México rumbo al estado fallido?* México: Editorial Planeta Mexicana, 2010.
- Paz, Octavio. *Obra poética, 1935-1988*. México: Seix Barral, 1990. 429.
- Piñón, Alida. “Lo que viví con Carlos nadie lo puede borrar”: Él fue quien cuidó al escritor hasta el fin de sus días. Ahora ofrece por primera vez una entrevista para hablar de los últimos meses del hombre que le cambió la vida”. *El Universal* 18 jun. 2011 Internet
- Polster, Miriam F. *Eve’s Daughters. The Forbidden Heroism of Women*. San Francisco: Jossey-Bass, 1992.
- Poniatowska, Elena. “Las décadas en el espejo”. *Nexos* 9.106 (1986): 7-10.

- . *Nada, nadie: las voces del temblor*. México: Era, 1988.
- Portuondo, José Antonio. *El heroísmo intelectual*. México: Tezontle, 1955.
- Pybus, Elizabeth M. "Saints and Heroes". *Philosophy* 57.220 (1982): 193-99.
- Sánchez Segura, Ulises. "Entre la posmodernidad y la tradición: Alfonso Reyes y Luis de Góngora." *Anthropos* 221 (2008): 127-34.
- Shamas, Laura. "Oscar Exemplars: Toward an Exploration of Current Heroes, Hero Worship, and the Academy Awards". *The Image of the Hero in Literature, Media, and Society*. Eds. Will Wright y Steven Kaplan. Pueblo, COLO: The Society for the Interdisciplinary Study of Social Imagery; Colorado State University-Pueblo, 2004. 45-49.
- Shilling, Chris, y Philip A. Mellor. "Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action". *The British Journal of Sociology* 49.2 (1998): 193-209.
- Shirk, David A. *The Drug War in Mexico: Confronting a Shared Threat*. New York: Council on Foreign Relations, 2001.
- Smith, Valerie J. "Female 'Heroes' at Ground Zero". *Heroes in a Global World*. Eds. Susan J. Drucker y Gary Gumpert. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2008.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. "Supererogation." consultado 6 jun. 2011 <http://plato.stanford.edu/entries/supererogation/> Internet
- Vega, Patricia. "Carlos Monsiváis según los espías de la policía política". *Emeequis* 2 mayo 2011: 48-57.
- Volpi, Jorge. *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*. México: Era, 1998.
- Watson, Peter. *The Modern Mind: An Intellectual History of the 20th Century*. New York: Perennial, 2002.
- Williams, Phil. *Drug Trafficking, Violence, and the State in Mexico*. Fort Belvoir, PA: Defense Technical Information Center, 2009.
- Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Ed. rev. New York: Oxford University Press, 1983.
- Woo-Cumings, Meredith. *The Developmental State*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

18. EL APOCALIPSIS AHORA, O EL JUICIO FINAL DE CARLOS MONSIVÁIS (SUJETO A REVISIÓN)

En plena represión gubernamental de los estudiantes que se manifestaban por una apertura democrática en la sociedad cerrada de México, Carlos Monsiváis empezaba a lanzar enunciados disimulados si no insinceros en la cara de políticos y otras fuerzas motrices. La columna que comenzó entonces a escribir, en agosto de 1968,¹ le fue uno de los medios disponibles —observador-testigo de por la vida (Monsiváis, *Carlos* 41; Carballo 7)— para “salir a las calles” con los estudiantes y luchar por una unión nacional más perfecta. Le dio a su columna un título “grueso” (en términos historicistas), título que ofrece a los lectores una auto-contradicción sardónica. Apareciendo primero en *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, la columna anunció que Monsiváis iba a escribir *Para documentar nuestro optimismo*. Sin embargo, el discurso debajo del título hace parecer que México podría colapsar en ruinas en cualquier momento. En este espacio, mientras el columnista cruelmente desconstruye frases pronunciadas por los poderosos de la nación, Monsiváis revela la pasmosa torpeza e incoherencia de políticos y otros “detentadores del espacio pú-

¹ Dos meses antes que soldados del gobierno masacraron a centenares de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas, o de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968.

blico” (Monsiváis, “Declaración”), así como su duplicidad cínica. Operando en el fondo de ese primer intento crítico es un comentario constante que de hecho documenta una letanía desalentadora de males nacionales que inspiraría el pesimismo en cualquier persona inteligente. ¿Realmente anida en el corazón del columnista la esperanza de un México próspero y democrático, o es su sátira no, como lo debe ser, señal de una visión finalmente dudosa, si no de plano pesimista?

Vale la pena hacer la pregunta al perseguir pruebas de lo que he venido a ver como el optimismo pesimista de Monsiváis, su utopía apocalíptica, o quizá solamente su incertidumbre permanente acerca de la capacidad de su sociedad de modernizarse democráticamente. Lectores leales de la columna más longeva de Monsiváis han gozado de su risa de navaja al seguirla de 1968 a 1972, y luego de 1972 a 1987 cuando “Para documentar nuestro optimismo” empezó a ser publicada en *La Cultura en México*. Luego la complementaba —al levantar una copa sentimental— con el subtítulo deliberadamente *kitsch*: “Por mi madre, bohemios”.² La columna luego migró al diario *La Jornada*, y más tarde y hasta que murió Monsiváis en junio de 2010, se publicaba en *Proceso*. Siempre seguía el mismo formato: hacía selección de lo más insoportablemente tonto o inconstitucional o criminal de lo que decía la oligarquía (que incluía en su mayor parte funcionarios del gobierno), o de lo más risible que los mismos gobernantes se permitían decir en público. “La R” —La Redacción o Editora (Monsiváis)— desenredaba el *doublespeak* (discurso de doble entendido, engaño-

² La columna se quedó con *La Cultura en México* desde 1972 hasta 1987. Se trasladó al prestigioso diario *La Jornada* en 1989. Luego y hasta la muerte de Monsiváis en junio de 2010, se publicaba con el mismo título de “Por mi madre, bohemios” en la revista noticiosa más importante de México, *Proceso*. El título deliberadamente *camp* —el juez severo de todo lo que anda mal en su sociedad proponiendo un brindis a su mami— está basado en el maravillosamente *kitsch* poema romántico, “El brindis del bohemio” por Guillermo Aguirre y Fierro.

so, ofuscante). El lector, quien probablemente también consulta la prolífica publicación de crónica de Monsiváis, encontraba en la columna revelaciones de un fin del mundo mexicano tal como el cronista lo pronosticó por 55 años. Uno no sabe si los errores del país se corregirán a tiempo para el día del Juicio Final, o si la escritura tan copiosa de Monsiváis, toda sobre México, revelará una catástrofe social demasiado profunda para remediarse. Pese a su afirmación constante de pensamiento positivo —como lo asegura paródicamente en 2007 cuando escribe su columna “Para redocumentar nuestro optimismo” (“Por mi madre” 68), en otra parte dice sarcásticamente, como si silbara al pasar por un camposanto en la noche, que “no difundo lo feliz para no perder al esplendor del pesimismo” (*Amor* 180).

No solamente en la columna que he comentado, sino por medio de sus escritos desde los 1960s en adelante —centenares de ensayos, crónicas, capítulos, prólogos y libros—, Monsiváis llama la atención al racismo en México (principalmente contra sus indígenas); la pobreza histórica y programada y su compañero, la sobrepoblación; una vida en provincia que era y permanece por poco invivible y que alimenta una migración constante a la megalópolis y los Estados Unidos; la hipocresía teocrática y la intolerancia religiosa; un sistema de justicia corrupto que descaradamente le asegura impunidad para la élite criminal, y 90 por ciento de todos los crímenes (de acuerdo a un estimado; 97 por ciento a otro);³ derechos humanos y civiles que son todavía más míticos que realizados; un sexismo fuerte y la discriminación contra gays y creyentes no-católicos; una

³ La cita de la red de Oppenheimer da la figura de 90 por ciento; la estudiosa de México Susana Rotker informa que 97 por ciento de todos los crímenes reportados nunca son castigados (7). En la América Latina hay veintisiete homicidios por cada 100 000 ciudadanos, cifra que se compara a veintidós en África, quince en la Europa Oriental y uno en la Europa Occidental (Oppenheimer <http://www.lanacion.com.ar>). El U.S. Center for Disease Control and Prevention reporta 6.2 homicidios por 100 000 personas en los Estados Unidos (<http://www.cdc.gov/nchs/FASTATS/homicide.htm>).

retórica nacionalista de la identidad que no sonaba muy sincera a principios del siglo pasado y hoy más que nunca no tiene sentido; una prensa todavía de muchas maneras sobornada; una clase media enana, ni bastante grande, experimentada, comprometida socialmente ni valiente para demandar reformas gubernamentales y justicia. Y, con todo, una voluntad de permanencia —lo que Monsiváis suele llamar la inmutabilidad mexicana— que indica más que el carácter tradicionalista y conservador de la sociedad; denota una parálisis colectiva sociopolítica, una incapacidad de iniciar o aceptar cambio, una conciencia entumecida por el determinismo fatalista, todas hijas de la pobreza institucionalizada, la educación deficiente y la sensación de hallarse indefenso ante un gobierno al que nadie pide cuentas ni exige responsabilidad a los votantes. Juntos, el Estado y la Iglesia ponen presión sobre la población marginada para permanecer en la pobreza; la teocracia “busca inmovilizar los cuerpos y las mentalidades” (Monsiváis, “De obispos” 68).

El conocido mexicanista David Brading lo expresa de esta forma: “Tras la fachada del gobierno constitucional, existe un aparato de Estado que es a la vez represivo y parásito de la sociedad y que ofrece a sus servidores oportunidades sin paralelo de enriquecimiento a cambio de una sumisión incondicional” (205). De acuerdo con la feroz *Posdata* (1970) de Octavio Paz, publicado después de la masacre de estudiantes de 1968, Brading percibe una semejanza innegable entre el *tla-toani* azteca, el virrey colonial y el presidente dictatorial de la era contemporánea (206); aun así, dice que hacia finales del siglo xx, “el pasado vivo del México no es el de Anáhuac sino el de la Nueva España” (208).⁴ Brading indica algún progreso

⁴ En un estudio del autor barroco Juan Rodríguez Freile y su *El carnero*, Rolena Adorno analiza la avaricia, robo y corrupción del virreinato colonial, en particular de la Nueva Granada (Colombia y Venezuela —el celo de su gobierno en robar a la gente al ignorar su responsabilidad de asegurar la justicia (158). Reflejando la impunidad criminal en los niveles más altos, la sociedad colonial mexicana sufría altas tasas de crimen

(México hoy vive como en tiempos coloniales), pero nos obliga a preguntar: ¿cómo es aquel pasado viviente? Sergio González Rodríguez, al escribir sobre la cultura urbana de México, dice que a lo largo de los trescientos años de colonización, debido al hambre, inundaciones y epidemias, “La muerte era un ‘elemento cultural apocalíptico y cotidiano’” (1: 251); levantamientos contra las autoridades virreinales, robos y otros crímenes eran también comunes —aunque tal vez no tan generalizados como las pulquerías (1: 253). La ciudad de México colonial era, en fin, un lugar de pobreza apremiante, alcoholismo, violencia, mugre, enfermedad y corrupción. José Joaquín Blanco saca una visión similar del México temprano que sobrevive hasta hoy. Desde los años cuando Europa imponía una versión trasatlántica de sí misma sobre la América indígena,

hay, ha habido siempre, un continuo ajeteo entre mesiánico y apocalíptico en las ciudades mexicanas, que les da un aspecto de vasto conglomerado de épocas..., un fragmentario urbano de múltiples y vastas zonas que no se sabe bien a bien si se están empezando a arruinar o si están empezando a modernizarse. (1: 320)

Basado en su observación cuidadosa del país, Jeffrey Davidow, embajador estadounidense ante México entre 1998 y 2002, dice que en México, el pasado es suceso corriente; más, que su gente guarda un rencor histórico por la conquista de hace quinientos años y por la guerra entre Estados Unidos y México de 1847, tras la que México cedió sus territorios norteños a los Estados Unidos. México parece incapaz de hacer a un

en la ciudad y el campo (Meyer y Sherman 161): asaltos y robos eran comunes, así como crímenes de pasión, mientras el bandidaje rural era una plaga para todos. Era común ver a criminales ahorcados al lado de los caminos y dejados allí como escarnio para otros (243-44).

lado desacuerdos históricos y seguir adelante (Davidow 13-15). Los mexicanos, o por lo menos las comunidades pre-modernas entre ellos, “*endeavor always to return to first things, to the way matters went in sacred time, to engage in life as it has always been done. We moderns seek almost always new things, novelty and invention, and making things better than they were*” (Monroy 140).

Es probable que Carlos Monsiváis estaría de acuerdo con estas visiones de un México viviendo todavía los vestigios de su pasado prehispánico, colonial e independiente: “esas multitudes... han recibido la herencia de corrupción institucionalizada, devastación ecológica y supresión de los derechos básicos” (Monsiváis, “La ciudad de México” 18). Quince años después, en 2005, lo que llama los ecocidios de la nación han multiplicado exponencialmente: “Los problemas se acumulan hasta volverse instituciones del apocalipsis subsidiado... La idea de la Tierra como un organismo único que debe respetarse en su integridad... se minimiza o se ignora en México” (“*No sin nosotros*” 23). Y, mientras en un texto (1981) discurre largamente sobre el auto-desprecio y el complejo de inferioridad del mexicano (*Escenas* 241), en otro (2002) afirma que no existe tal cosa (*Protestantismo* 192). Pero el tema y tono insistentes del libro titulado *Protestantismo, diversidad y tolerancia* denuncian una sociedad esencialmente discriminatoria por negarse a tolerar cualquier religión salvo el catolicismo, por cruzarse los brazos mientras los radicales católicos violan, hieren y asesinan a protestantes, y por no hacer nada mientras sucesivas presidencias (Carlos Salinas de Gortari 1982-2000, Vicente Fox 2000-2006, Felipe Calderón 2006-) cortejan prelados de la Iglesia en la arena pública, gesto constitucionalmente prohibido para la Iglesia en una sociedad supuestamente laica.

Éstas, entre otras tendencias contraproducentes, forman la masa crítica que definía la estructura psicosocial que este intelectual mexicano se empeñaba —ora sin esperanza, ora con

optimismo— en modificar. Me refiero a la actitud colectiva e individual que hacia el final de su carrera Monsiváis empezaba a llamar *determinismo*: la manera como el pueblo mexicano acepta fatalmente casi cualquier mal que le pasa —vean la lista parcial de éstas arriba. Claro, el número de protestas en la capital para desmentir esa opinión —*The Washington Post* informa en 2008 que hay más de 2000 manifestaciones al año, para quejarse de los sueldos bajos, de que el gobierno robe la tierra a los campesinos, de que el gobierno privatice la industria petrolera, etc., etc. ad fatiga pública; la gente se cansa de tanto bloqueo de las calles para la ruina de un tráfico ya de por sí intolerable. La sensibilidad cívica entumecida por tanta protesta y protesta y protesta, quizá no sorprende que el gobierno parezca no escuchar a ninguno de los grupos. No escuchaba cuando Demetrio Vallejo pasó once años y medio en huelga de hambre encarcelado en Lecumberri; no escuchaba cuando el Movimiento Estudiantil. No escucha ahora. Una perspectiva indispensable desde donde examinar lo que permanecía siendo el optimismo pesimista de Monsiváis —su pesimismo optimista— es la histórica. Monsiváis siempre examinaba los problemas, necesidades y logros de su sociedad con la visión de larga distancia.

Con insistencia, documentaba los orígenes y el fondo de la práctica actual que estudiaba. Implícitamente, enseña a sus lectores que las estructuras sociales que limitan México se fundan en realidades históricas que, a lo largo del tiempo, se vuelven hábitos fosilizados.⁵ Es más, las cronologías bien esclarecidas que él proporciona ilustran la larga vida que en

⁵ Sobre esto, José Joaquín Blanco es terminante: “No puede desconocerse el hecho rotundo de que los países latinoamericanos están por cumplir su segundo siglo de independencia y que doscientos años de vida independiente —‘más que tiempo suficiente, diría Salvador Novo, para que hasta las calabazas maduren — pese a invasiones y presiones norteamericanas y europeas, pese a todo, son bastantes años como para conformarse en la queja simple del colonialismo, de la presión y de la influencia de esas metrópolis. Doscientos años son muchos años...” (1: 331).

México ha disfrutado el determinismo —la pasividad colectiva— que lo frustra hondamente. Imposible decir cuántas veces Monsiváis enseña en sus escritos la historia de la era caótica del General Santa Anna (1823-1855) y la historia del Porfiriato (1876-1911), seguido inmediatamente de la historia de la Revolución Mexicana (1910-1920), estos dos seguidos por la historia de la Disidencia Radical Vencida por el Machismo Mexicano y Su Ideología Nacionalista (mayúsculas irónicas mías), desde los Contemporáneos cosmopolitas de los 1920s y 1930s, muchos de ellos gay, a los disidentes optimistas del Movimiento Estudiantil del '68. Es probable que sus lectores entienden las historias —diseñadas de acuerdo con diversos temas— pero descuentan o no pesan con precisión las implicaciones de las historias respecto a los cambios propuestos, el auto-mejoramiento, los progresos colectivos. (Uno resiste la terca idea de que la bien servida clase media mexicana (con énfasis en “servida”) no lo cree factible disminuir la pobreza y así posiblemente volverlo más difícil y más costoso obtener servidumbre a bajo precio. Por lo menos se le ha ocurrido la idea a José Joaquín Blanco: “la modernización latinoamericana [está] en manos precisamente de aquellos cuyo principal interés está en *no* alcanzar a Europa,⁶ para *no* perder rentabilidad, impunidad, privilegios, facilidades, prepotencia” (1: 332).

LA HISTORIA CULPABLE

Uno de los repasos históricos más extensos del México prehispánico que hallamos en Monsiváis se aproxima al pasado indí-

⁶ “Alcanzar Europa” es el título de un ensayo publicado en un análisis altamente académico de México, cuyos dos volúmenes salieron al final del siglo xx, co-editados por José Joaquín Blanco y José Woldenberg. Me refiero a *México a fines de siglo* (1993). Blanco alude a la necesidad de México de “alcanzar” normas de modernidad y responsabilidad nacional que duplican la relativa tranquilidad y prosperidad de Europa.

gena a través de un estudio de sus artefactos artísticos, así dejando a Miguel León-Portilla y otros etnógrafos la tarea de detallar la propia historia de los pueblos nahuas antes de la llegada de los invasores europeos. Con la licencia poética que el género de la crónica le proporciona,⁷ resume Monsiváis:

Los dioses ya no tienen sed, los sacrificios han cesado y la cultura que emblemataron se ha desvanecido. Pero no por ello pierden tradición actuante Tláloc, Huehuetéotl, los hijos del Quinto Sol, El Chac Mool, Mictlantecuhtli, el Dios Murciélago, Xochipilli, Tlazoltéotl, Coatlicue, Quetzalcóatl, Huichilobos, Coyolxauhqui. Y no es menos perdurable en el centro de las tradiciones nacionales el Calendario Azteca o los murales de Bonampak. El arte indígena es, y cada vez con mayor fuerza, la vertiente estética que al asombrar repetidamente sitúa a sus espectadores de un modo diferente al de los ancestros pero muy profundo ante el cosmos quintaesenciado en la experiencia de la belleza distinta.⁸ (*Imágenes* 55)

⁷ En años recientes, se ha aumentado el número de críticos que analizan elementos del género crónica en relación con la obra de Monsiváis. Véase, por ejemplo, “Estilo como ideología” de Faber (2007), *The Contemporary Mexican Chronicle* de Corona y Jörgensen (2002), especialmente los capítulos 6-8, y *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle* (2001) de Egan, sobre todo los capítulos 4-5.

⁸ Tláloc es el dios de la lluvia; su altar sacrificial se hallaba, en el Templo Mayor, al lado del de Huitzilopochtli, el dios patrón de los *mexicas*. Aquí, Monsiváis nombra a esta deidad de la guerra y sol “Huichilobos”, así como el cronista Bernal Díaz del Castillo del siglo xvi lo llamaba. Huehuetéotl es “el Dios Viejo” de los nahuas, también llamado Xiuhtecuhtli, o el dios del fuego. El Quinto Sol alude al mito de la creación de los *mexicas*, en el que cuatro “soles” o edades previas fueron intentos fallidos de hacer un mundo viable para los humanos; el Quinto Sol, el que los *mexicas* (aztecas) habitan, presentó una visión apocalíptica y sacrificial del cosmos y de la existencia precaria de la humanidad dentro de él. Los aztecas anticipaban en cualquier momento que su mundo estaba a punto de acabar; esta ansiedad controlaba el número y la frecuencia de sus sacrificios. Chac mool es el dios maya de la lluvia. *Cbeck* Mictlantecuhtli es el dios del inframundo; Mictlán no debe confundirse con el infierno cristiano. La deidad Murciélago figura prominentemente y de varios aspectos, todos relacionados con la muerte, la mutilación de la genitalia femenina y otros roles, a los aztecas, zapotecas y mixtecos. Xochipilli es el dios de las flores, el baile y el amor. La diosa Tlazoltéotl se

Arraigado en aquel momento “umbral” cuando los mesoamericanos autóctonos habían comenzado a perder su fe en los dioses ancestrales, antes de que los invasores impusieran triunfalmente su religión, se localiza el nacimiento del primero y más duradero amor del México conquistado: Guadalupe-Tonantzin:⁹

El principio de la tradición en México es la Virgen de Guadalupe, y por tradición entiendo, en este contexto, el eje de la memoria compartida, el cúmulo de referentes que frustran o dificultan las ambiciones de cosmopolitismo... La Virgen de Guadalupe es también, y de manera muy concentrada, historia patria. En 1810, al emprender su guerra independentista, el sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla toma de la sacristía del templo de Atotonilco el estandarte de la Doncella del Tepeyac, convertido al instante en lábaro insurgente... Al convertir a la virgen en patrona del ejército, Hidalgo la militariza según la costumbre,¹⁰ y desde ese momento liga la estampa sacra con la historia de la nación independiente. (*Imágenes* 31)

asocia con un concepto nahua del pecado, que no es como el pecado cristiano, y con lo erótico. Coatlicue era la madre de Coyolxauhqui, diosa de la luna, y de Huitzilopochtli. Quetzalcóatl es su rival en importancia y por cierto en cuanto tiempo dura en la memoria y veneración de los pueblos amerindios. A veces se dice que es el dios que, según la leyenda, huyó de Anáhuac *Tula* cuando el dios invisible Tezcatlipoca lo avergonzó, jurando regresar desde el oriente. Cuando Hernán Cortés y sus hombres llegaron, supuestamente los amerindios creían que Cortés fue Quetzalcóatl, de vuelta para reclamar su reino.

⁹ Tonantzin, “nuestra madre” para los nahuas, era una diosa poderosa a quien se le hacían muchos sacrificios. Se le veneraba en el cerro llamado Tepeyac, donde hoy hay un templo dedicado a la Virgen de Guadalupe (-Tonantzin).

¹⁰ Sobre los campos de batalla del Nuevo Mundo, la Virgen María, llevando atributos de la Virgen española (extremeña) de Guadalupe, era una de las patronas militares que reclamaba la lealtad de los conquistadores (el otro patrón era Santiago). De acuerdo con la costumbre histórica, la Diosa, y con el tiempo, la Virgen, se identificaba con el águila, para representar su papel frecuente como la diosa-guerrera (Nebel 131).

Se podría aplicar el adjetivo “independiente” a la nueva nación de México a través de su primera y caótica centuria de existencia. El primer voto hecho por el congreso independiente declaró a la Virgen de Guadalupe el santo patrón de México, así convirtiendo al país flamante en teocracia con su acto inaugural. Inmediatamente después, inseguros los mexicanos de cómo organizar su gobierno y sociedad, aprobaron la imposición de un emperador. Dos años más tarde, en 1823, Antonio López de Santa Anna dirigió una revolución contra Iturbide y durante casi cuarenta años, Santa Anna entró y salió del palacio presidencial a voluntad: un rato en exilio, brevemente planeando guerras y reuniendo ejércitos, retomando la presidencia, aplastando la fortaleza del Álamo en Texas y finalmente, quizá del cansancio, rindiendo aspiraciones a una novena presidencia (Monsiváis, “Señor Presidente” 104). Observa Monsiváis:

En el siglo XIX mexicano, Santa Anna es demasiadas novelas arraigadas en una sola persona: es el inepto máximo que una y otra vez ocupa la silla presidencial o imperial, es el déspota al que las turbas aplauden a nombre de la libertad, es el militar que contamina a la sociedad del placer de la derrota, es el caudillo que vende el territorio nacional sin renunciar a la fama de patriota. Es un melodrama viviente y un gobernante que por su trayectoria hace creíbles los peores desmanes y las escenas más insólitas. Preguntarse: “¿Cómo pudo gobernar o querer gobernar tantas veces?”, equivale a decir: “¿Por qué la realidad aplasta a tal punto a la ficción?” (*Herencias* 315-16)

De hecho, al revisar el siglo diecinueve —los años violentos y desesperadamente esperanzados de la campaña del presidente zapoteco Benito Juárez de neutralizar la teocracia, este esfuerzo puesto entre paréntesis por los cinco años de la Intervención Francesa y el reino del emperador Maximiliano, y las tres décadas dictatoriales de Porfirio Díaz—, Monsiváis se ve obligado a observar:

El siglo XIX se desenvuelve entre preguntas de formulación usualmente retórica pero de importancia insoslayable. ¿Qué es lo nacional? ¿En qué consiste la independencia y para quién fue hecha? ¿Qué significan los términos recurrentes *caos* y *anarquía* y de qué modo alteran o conforman la mentalidad colectiva? ¿Cuál es el precio de la libertad y cuál el de la estabilidad? (*Imágenes* 98)

Las respuestas disponibles durante los años que Porfirio Díaz impone su ego en la sociedad desilusionan, deprimen. En nombre del progreso positivista —construir ferrocarriles, operar minas, promover fábricas de textiles— Díaz asesina o amordaza a cualquier individuo que amenaza introducir el desorden de la disidencia en su rígido esquema de controlar al Pueblo:¹¹

En la época [porfirista] del autoritarismo extremo, la historia —con otras palabras esta definición cunde y se impone— es aquello que sucede con los costos altísimos que obstaculizan las modificaciones. La Historia es entonces la teatralización suprema de las experiencias de la Nación, lo que ocurre para que ya nada pase. (*¡Quietecito!* 89)

La inmutabilidad de la que Monsiváis habla con frecuencia debía acabarse o, por lo menos, terminar debilitada por la Revolución Mexicana, que quiso restaurar tierras a los desposeídos, un sustento decente a los pobres, una educación moderna a los analfabetos y un gobierno justo a los oprimidos. Sin embargo, Monsiváis observa que

¹¹ En una fuerte crónica John Kenneth Turner examina cómo Díaz obliga el traslado a la fuerza de los indios yaqui del norte de México a las fincas tropicales del henequén de Yucatán. Ésta es solamente una visión a fondo de la forma que la tiranía de Díaz podía tomar.

Muchas de las escenas revolucionarias de México resultan manifestaciones de un espíritu bárbaro, fruto de la necrofilia nacional, del amor a la muerte que es señal de la mayor desesperanza. (“Mira muerte” 15)

Es notable que todos los líderes afamados de la Revolución dejaron de realizar las metas nacionales de reforma en las que habían invertido palabras. Francisco Madero fue asesinado en 1913; Emiliano Zapata en 1919, el mismo año que el aliado villista Felipe Ángeles fue ejecutado por Venustiano Carranza; el propio Carranza fue asesinado el año siguiente; Pancho Villa en 1923; Álvaro Obregón en 1928. En vez de forzar el abandono de la abyección, la Revolución Mexicana institucionaliza la corrupción (Monsiváis, *Amor* 26-29) y se muestra sin ganas de ceder el método feudal de entregar el poder: asesinar al tirano que se va y meter a la fuerza al nuevo. Desde el dominio *mexicana*, los trescientos años de subyugación colonial y hasta un siglo de anarquía, bancarrota y violencia, la historia mexicana ha sido testigo de choques catastróficos entre una cosmovisión arcaica y la perspectiva lineal de la ideología impuesta de los cristianos, entre el (des)orden y el Regreso Eterno al vivir comunal. El progreso en México, dice Monsiváis en 2000, siempre ha sido volver a lo que era. Después de la Revolución, y pese a que se tenía en mente la modernización,

En la primera mitad del siglo xx, ...el Pueblo es por lo común la furia del mar en movimiento, y su huella notoria es el recommenzar infinito, adelantarse sin llegar nunca, evolucionar sin modificarse en lo mínimo. (Monsiváis, *Aires* 19)

La sucesión de gobiernos revolucionarios volvió permanente la inmutabilidad de las estructuras sociales de México. Una retórica nacionalista, de “una identidad intransferible” (“Notas” 311), se asentó pesadamente sobre la sociedad y reprimía todo intento de liberarse de la horma colectiva.

Maestros y campesinos que se atrevieran a demandar sueldos decentes fueron hostigados, encarcelados, torturados, asesinados. Efectivamente, por toda la América Latina, los disidentes eran anatema (Monsiváis, “Propuestas” 33). Y en México, nada —ni los niveles sin fondo de la pobreza; ni clase social, género sexual ni la desigualdad económica; ni el racismo insoportable ni la discriminación contra los homosexuales; ni evidencia de la corrupción política ni una fuerza policíaca inepta o francamente criminal— nada le era tan importante al gobierno como la creencia tranquilizadora en una población que había aprendido a lo largo de siglos a cooperar y callarse. La conformidad y “La exaltación de las creencias ancestrales” (Monsiváis, *Rituales* 69) constaba el único modelo de ciudadanía disponible al Pueblo, una sociedad “sin complicaciones, ideológicas ni exigencias artísticas, un pueblo sentimental, no bárbaro pero jamás civilizable” (Monsiváis, “Civilización” 22).

Justo cuando el nuevo gobierno posrevolucionario convertía un implacable *machismo mexicano* en la fundación de su ideología nacionalista, la capital dio a luz a un grupo de artistas y escritores cuya visión cosmopolita y estilo decididamente no machista elevó las esperanzas nacionales hacia una literatura moderna, gesto que exigió la tolerancia si no la comprensión de la diversidad. Principal entre los escritores de los Contemporáneos y el antecedente inmediato de Carlos Monsiváis como Cronista de la Ciudad ex-oficio, Salvador Novo convirtió su cuerpo en un libro de texto sobre la heterogeneidad sexual que la gente podía hojear mientras él paseaba por las calles de la capital en los zapatos de su madre y con las cejas depiladas. Por su modo homosexual de vivir y el carácter no nacionalista de su arte, algunos de los Contemporáneos sufrían el rechazo y el hostigamiento, pero eso no los detuvo. Al reflexionar sobre su “*social dramaturgy*” (Davis 130) —su modo teatral de *performar* la sociedad civil, Monsi-

váis detecta una de las primeras señales de la maduración social en México:

A la vanguardia cultural le urge romper el aislamiento que ha caracterizado a México, estar al día de las experiencias de la modernidad. Si no se quiere la doble opresión del tradicionalismo y el chovinismo, hay que destruir prejuicios y cánones desvencijados... y, muy especialmente, en el caso de las minorías, asumir la consigna de André Gide: “Vivir peligrosamente”, es decir, desafiando la cerrazón social. (*Salvador Novo* 88)

Con la excepción de la literatura, todo lo demás en la sociedad estaba muy a la zaga no sólo del mundo desarrollado sino también de las esperanzas del país.¹² Un día de 1968, la policía se pasó de la raya cuando debió solamente controlar una pelea entre un grupo de delincuentes y los estudiantes de una preparatoria. Acto seguido, los estudiantes de toda la Universidad Nacional empezaron a expresar físicamente sus sentimientos contra la represión del gobierno autoritario largo tiempo soslayados. Se materializó el Movimiento Estudiantil de 1968. Actuaría en las calles y el zócalo de la capital, especialmente, “el reconocimiento oficial de la inexistencia de la democracia en México” (Monsiváis, “Notas” 430) y el texto que

¹² En la literatura, por lo menos, México había pasado por una barrera y comenzado a producir novelas, cuentos y poesía a la altura del mundo. Habiendo modelado cómo invertir capital artístico desde fuera de México en el desarrollo de una literatura nacional provechosa, los Contemporáneos sirven de vanguardia para la nueva literatura mexicana de los cuarenta y cincuenta, la narrativa internalizada de índole experimental (Monsiváis, “Notas” 405-11; 422-27). De esta iniciativa tenemos *El luto humano* de José Revueltas (1943), *Al filo del agua* de Agustín Yáñez (1947), *Pedro Páramo* de Juan Rulfo (1955) y *La región más transparente* de Carlos Fuentes (1958). Con esta última, ya estamos en territorio posmoderno y con la inauguración del boom. Todos estos autores se aprovecharon de influencias desde Kafka hasta Faulkner y Dos Passos a Joyce y Proust, para producir obras enteramente mexicanas que no obstante han trascendido su momento y lugar para hacerse arte universal y atemporalmente apreciado.

motivaba, el “mito fundacional” del nacimiento de la democracia (*El 68* 30). Monsiváis escribe la historia de 1968 en muchos textos nucleares;¹³ en cualquiera de los escritos sobre el ‘68, representa como héroes de la nación esos estudiantes y otros ciudadanos uniéndose a ellos que se enfrentaban a los ataques de tanques y, finalmente, a una balacera patrocinada por el gobierno que dejó acribillados a centenares de manifestantes indefensos en la superficie mítica de la Plaza de las Tres Culturas. Abrazados por las culturas prehispánica, colonial y nacional, los cadáveres mexicanos atestiguaban brevemente —antes de ser desaparecidos por los soldados— la violencia estatal como “partera de la historia, portera de los grandes intereses” (Monsiváis, “Estado fuera” 144). Como Lincoln al inspeccionar el campo de batalla de Gettysburg, Monsiváis repasa en la mente el significado de esos centenares emboscados en la Plaza de Tlatelolco y comenta que un Estado gobernado por la ley no ha tenido casi ninguna oportunidad de funcionar en México (“Fuera de” 145). Los (supuestos) representantes de la gente generalmente han resistido con éxito todo intento civil de cancelar sus prerrogativas primordiales:

el control político, el manejo irresponsable de la economía, las impunidades represivas, el derecho al saqueo desde el gobierno y la empresa, el control intimidatorio de la moral pública, la

¹³ El más importante de éstos es la trilogía clásica de crónicas en *Días de guardar* (1970): “La manifestación del Rector” (214-53); “La manifestación del silencio” (258-75) y “Y era nuestra herencia una red de agujeros” (295-305); una repetición magistral sembrada de símbolos en la primera crónica de *Amor perdido* (1977), “Alto contraste (A manera de foto fija)” (15-57) —las páginas 44-49 se dedican al Movimiento Estudiantil; “Señor Presidente, ¿a usted no le da vergüenza su grandeza (la prensa y los poderes)” en *Tiempo de saber: prensa y poder en México*, co-autores Julio Scherer García y Carlos Monsiváis (2003). La crónica de Monsiváis ocupa las páginas 99-339, y en éstas, 173-82 se concentran en 1968; “El estado fuera de la ley” en *Los patriotas: de Tlatelolco a la guerra sucia* (2004), otro libro co-escrito con Julio Scherer García (141-99), y *El 68: la tradición de la resistencia* (2008).

negación de los derechos de las minorías (aquí se incluye principalmente a indígenas y mujeres, y también a gays y lesbianas). (145)

¿Qué motivo lo impulsa a volver una y otra y otra vez a analizar la historia que le dio existencia a la actualidad decepcionante? Para él, la pregunta es más sencilla, más esencial: “¿Qué explica el silencio social que es también un instrumento de control?” (145) ¿Por qué, en México, los gobiernos criminales, racistas, incluso homicidas han sido permitidos por sus ciudadanos a operar impunemente? ¿Por qué no fue hasta 1968 que algunos jóvenes dominaran sus temores profundos (Monsiváis, *Días* 265-66) para poder desafiar el régimen de Díaz Ordaz y sus matones militares? Monsiváis ofrece una posible respuesta en una de las Listas que prefiere para hacer argumentos complejos (“Estado fuera” 145-47). Las instancias específicas de opresión y privación por fin se reducen a esta realidad: a lo largo de la historia de México su propio gobierno ha conspirado en contra de la ley (147). Los estudiantes que en 1968 intentaron responsabilizar al presidente y su gobierno fueron atacados con bazucas, tanques y rifles, disparados, encarcelados, torturados, desaparecidos. No obstante, el Movimiento, aunque forzado a seguir en la quietud colectiva, no murió. Estudiantes individuales —los Creyentes Sinceros— viajaron a las ciudades perdidas donde la pobreza abyecta encarcelaba la gran urbe y trabajaron con los migrantes recientes, enseñándoles las lecciones fundamentales del activismo democrático (Monsiváis, *Entrada* 238-39).

Monsiváis no volvería a ver tal heroísmo en el ciudadano ordinario hasta que observaba cómo miles de mexicanos anónimos salían de sus casas en 1985 para ayudar a las víctimas de una serie de temblores devastadores que arrasaron grandes sectores de la Ciudad de México y dejó tal vez 20 000 muertos (Monsiváis, “*No sin nosotros*” 9). Ese diluvio espontáneo de

amor altruista y la decisión inamovible de los rescatadores de valorar enormemente una sola vida simbolizan para Monsiváis “la *sociedad civil*, que encabeza, convoca, distribuye la solidaridad” (9).¹⁴

Poco menos de una década después, anota el próximo hito histórico, el 1 de enero de 1994, cuando los ciudadanos indígenas de Chiapas, con un líder intelectual de occidente (el Hombre de la Máscara, el Subcomandante Marcos), le propinaron un gran golpe al gobierno de Salinas de Gortari al lanzar una ofensiva militar contra la opresión histórica y además lo que veían como un nuevo asalto contra su bienestar: el Tratado de Libre Comercio entre México, los Estados Unidos y Canadá.¹⁵ Aunque Monsiváis aborrecía la violencia (“Respuesta” 16), pudo ver el movimiento chiapaneco como emblema de la modernidad y el pluralismo democrático —de la diversidad tan históricamente marginada en México: siempre presente y siempre negado.

Apenas hacía diez años, Monsiváis había observado que una de las nuevas funciones de una magnífica estatua del últi-

¹⁴ Véase “Los días del terremoto” en *Entrada libre* (1987) de Monsiváis (17-122). Se reimprime la crónica en “*No sin nosotros*” (2005) (61-166) como parte de una retrospectiva que sugiere mejoras en México desde 1968 y, especialmente, en los veinte años desde los terremotos de 1985.

¹⁵ El llamado TLC o NAFTA (North American Free Trade Agreement) entró en vigor el primer día de 1994, fecha simbólica que eligieron los militantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para comenzar su rebelión, o revolución, contra el gobierno que tenía en olvido a la gente de Chiapas mientras aprovechaba sus recursos naturales (agua, petróleo, gas natural). Habría que notar que el EZLN en realidad comenzó su actividad en los 80s, con el liderazgo de intelectuales jóvenes en México y que gradualmente iba cambiando su estructura y membrecía. Desde 1994, sus logros han sido modestos, ya que los sucesivos gobiernos desde Salinas han seguido oponiéndose tercamente a un grupo que parece amenazar la independencia del país y además, la posesión exclusiva de recursos naturales. Pero algo ha alcanzado y entre estas ganancias figuran el que siga vigente después de tantos años y reconocido en la sociedad civil neoliberal y además que había podido movilizar a la sociedad civil en México para convencer al gobierno que dejara de atacar al EZLN militarmente: con el mundo como testigo, Salinas desistió.

mo rey azteca es que anuncia sutilmente a todos que Cuauhtémoc representa a todos aquellos “otros indios... —bellos, arrogantes, fuertes, por entero distintos a estas razas tristes que hoy vegetan” (“Va mi estatua” 33). Similarmente, ahora en el año de la rebelión en Chiapas, Monsiváis sugiere que la postura racista de México hacia su notable población indígena no es única, que la comparten todos los países latinoamericanos con grupos indios, cuyos problemas históricos de pobreza, alcoholismo y analfabetismo inspiran “exasperación ante el peso de lo indígena, la mitificación del mestizaje, el afianzamiento de los prejuicios raciales, el ritmo de las migraciones [a las ciudades y Estados Unidos], el frágil equilibrio entre lo que se quiere y lo que se tiene” (Monsiváis, “¿Existe?” 380). El que México persistentemente rechace su naturaleza india “desaparece” al indígena o clasifica a los grupos tribales como “todos iguales” y al mismo tiempo del todo diferentes de “nosotros los demás” (Monsiváis, “No sin nosotros” 44).

Pero luego el Ejército Zapatista de Liberación Nacional aparece y, aunque no sin controversia y errores, la fuerza rebelde, identificada con el mítico héroe revolucionario Emiliano Zapata, visibiliza al indígena mexicano. La población autóctona ahora se proyecta y hace un impacto sano sobre la sociedad; una contribución poderosa al minúsculo concepto en México de *sociedad civil* (51). En 2001, siete años después del levantamiento, el cronista nota que, “en una sociedad tan racista como la mexicana”, un cambio alentador ha sucedido: los del ejército indígena ahora “se sienten incorporados al discurso” (“Indígena visible” 11). Se creen no sólo indios sino también mexicanos; indígenas ya no relegados a una identidad separatista sino que se insisten en *agregarse* a la nación de mexicanos de la que la historia los había excluido. Los participantes del movimiento hoy son “los causantes de un cambio en la noción colectiva de lo indígena” (12). Una historia con la que Monsiváis por fin puede sentirse satisfecho.

En el caso chiapaneco, como en otros que he mencionado, y las múltiples otras historias que Monsiváis publicó, el teórico de la cultura y de la política yuxtapone el pasado y el presente para establecer, como cualquier buen maestro de una clase de educación cívica, la relación entre causa y efecto. También sugiere cómo la relación causa-efecto contribuye a transformaciones deseadas en la evolución sociopolítica, económica y cultural. Primero la revolución (Tlatelolco 1968 o Chiapas 1994, por ejemplo). Luego la evolución (la mayor conciencia colectiva e individual de lo que significa crear —y vivir en— una democracia):

Se dice reiteradamente: la Historia es la forja del temple de los pueblos, de la decisión de ser distintos pudiendo pasar inadvertidos. Y si se admite el resumen abrupto, hasta fechas muy recientes (hasta ayer, digamos), la enseñanza de la Historia ha consistido en la transmisión de ejemplos inimitables (los mártires), la revisión de fechas y procesos carentes de matiz, y la enseñanza del civismo... en medios calificados sucesivamente y simultáneamente de colonizados, periféricos, subdesarrollados, dependientes, tercermundistas y realistas mágicos. Por eso, en primera y última instancia, la tradición histórica incluye la falta de explicación de las limitaciones, los fracasos, la imposibilidad (real o aparente) del avance sostenido y la justicia social. (Monsiváis, *Imágenes* 202)

Monsiváis se mueve dentro de la tradición que describe al privilegiar la presentación sucesiva histórica, por lo general comenzando con el porfiriato y procediendo hasta el Movimiento Estudiantil o tal vez hasta la actualidad. Pero rompe con la tradición cuando vincula estrechamente el exterior con el interior, los acontecimientos del pasado con las actitudes, ideologías, estructuras simbólicas del presente. Para él, y pese a la asociación terca de su país con el universo de las naciones subdesarrolladas del “tercer mundo”, la historia no es la histo-

ría a menos que la acompañen explicaciones de las limitaciones y fracasos de la experiencia colectiva, y la *posibilidad* de un avance sostenido hacia la justicia social.

DISCRIMINACIÓN DEVASTADORA

En lo que resta de este comentario, quiero examinar con más detalle lo que ha dicho Monsiváis sobre estructuras sociales e ideologías que producen consecuencias materiales negativas.¹⁶ Al construir parte de su versión de la tradición histórica, estas mentalidades y comportamientos permiten el cambio. Aun así, desde su primera colección de crónicas (1970) hasta su última (2009), mantiene una perspectiva estable y altamente crítica ante las realidades surgidas de la historia reciente y más remota en México de sus actitudes culturales, proyectos nacionalistas y mentalidad colectiva. Como lo ha dicho él, mientras documentaba su optimismo en México, “un país fundado sobre las exclusiones y consagrado a la desigualdad” (“Espacios marginales” 20),

nada pasa, salvo la desesperación, la corrupción, el narcotráfico, la violencia múltiple, la inseguridad, la incompetencia extrema, las vidas gastadas, las epidemias sin atención debida. Todo se mueve hacia el desastre pero el desastre es, según las clases dominantes, una misteriosa forma de la quietud. (“Aquí no suceden” 64-65)

Ahora me enfocaré en algunos de los tópicos a los que Monsiváis torna con más insistencia. Comencemos con su vi-

¹⁶ El concepto de estructura social es evidente, creo, pero aquí sigo aproximadamente a Alejandro Losada cuando usa la frase al examinar la relación entre “estructura social y producción cultural en América Latina” (93). Define “estructura” como un diseño o repetición de relaciones sociales y de la distribución en la que participan los que producen la cultura (94).

sión, a veces enojada y a veces tristonja, del racismo profundamente arraigado en su sociedad, prejuicio que nace el día de la conquista europea, se institucionaliza durante los trescientos años de la colonia y alcanza proporciones épicas a través del siglo diecinueve.¹⁷ No ha disminuido hasta hoy. Para Monsiváis, esta actitud excluyente —y las acciones discriminatorias que la acompañan— constituyen un ataque imperdonable contra un sector de la humanidad basado, esencialmente, en su físico (Monsiváis, *Escenas* 238, 240-41). El racismo mexicano “desdeña a la mayoría de los habitantes de un país, les echa literalmente en cara la ausencia de atributos salederos, pondera la excelcitud inalcanzable del físico de las minorías, extirpa con brutalidad cualquier sueño de los jóvenes nacos ante el espejo” (243).¹⁸ De acuerdo con esta opinión, el racismo histórico y pan-nacional ha impuesto límites sobre el desarrollo en todo el país, en términos de su capacidad de fortalecer empleo y producir comida, vivienda, educación, ropa y otras necesidades para virtualmente todo ciudadano. El argumento de Monsiváis consta de una explicación poderosa del fracaso de México como Estado —su incapacidad de dirigir y de suministrar las necesidades de su gente: relegar al olvido casi como política oficial a los pueblos indígenas o la “ayuda” que de hecho

¹⁷ Sobre la longevidad del racismo en México, véase, por ejemplo, “Quinientos años después” de Guillermo Bonfil Batalla. Hace ciento cincuenta años, Guillermo Prieto reconoció el racismo como un problema penetrante en la nación que se esforzaba por formarse después de sus guerras de independencia: “Para Prieto, reafirmar la grandeza del pasado prehispánico, es rehusarse a la mutilación histórica iniciada en la Colonia y proseguida por los conservadores, que hace del criollismo el todo de la nacionalidad” (Monsiváis, *Herencias* 147). De manera igual, el agudo pensador Ignacio Ramírez insistía en la educación y restitución de sus derechos humanos al indígena conquistado: “sin ver también en la cultura indígena a la iniciadora de la nacionalidad, no se defiende suficientemente a sus descendientes, calificados por los conservadores y casi todos los liberales del ‘peso muerto de México’” (205).

¹⁸ Palabra peyorativa para el indio en México, “naco” implica la pobreza del cuerpo, mente y modo de vida, con la mugre y el carácter degenerado además.

empeora su situación ciega al gobierno y a la sociedad ante una situación execrable.¹⁹ Una excelente serie de reportajes en la revista *Proceso* en México examina a diversas comunidades de indígenas en todo el país y lo hace imposible ignorar “las consecuencias materiales negativas” del racismo.²⁰ Las estadísticas bastan solas para documentar este impacto: Chiapas, Guerrero y Oaxaca son los estados con las poblaciones más grandes de gente indígena y son los más pobres, tanto así que ponen a México en un nivel con el África subdesarrollada (Acosta Córdova 30).

Por permanente que sea su compromiso con el problema del racismo, Carlos Monsiváis también había emprendido una

¹⁹ David Barkin afirma que los programas que deben proveer comida, elemento básico del juego gubernamental para ganar la popularidad entre el pueblo, permiten a muchos mexicanos alimentarse sin gran costo político o económico. Como resultado el gobierno no tiene incentivo para resolver su gigantesco problema agrícola. Un informe especial reciente sobre la pobreza rural reporta que los beneficios de Pronasol y Progresía y Oportunidades (programas subvencionados de nutrición) no llegan a su clientela. Un estudio de las Naciones Unidas halla que la mayoría de las comunidades indígenas (datos analizados para una serie de informes especiales en marzo de 2007 en la revista mexicana *Proceso*) subsisten en el mismo nivel de desnutrición, enfermedad y mortandad como en Nepal, Kenya y Ghana (Zamora Briseño 40). La causa más frecuente de la muerte infantil de estos ciudadanos mexicanos es el hambre o la malnutrición y los problemas asociados con éstas. (Los adultos también mueren de la inanición (39)).

²⁰ Otra fuente excelente sobre este tema son las obras clásicas de Fernando Benítez sobre *Los indios de México*; estos volúmenes presentan no solamente quienes y qué son los varios pueblos de indios sino las condiciones bajo las que su sociedad los obliga vivir. Muchísimos de ellos sencillamente abandonan esa vida mexicana y emigran a los Estados Unidos. Ahora, bien entrado en el siglo XXI, un informe especial en *Proceso* sobre las comunidades indígenas publica evidencia de este tipo de pobreza casi “innata” o naturalizada que Monsiváis hace décadas ha dicho que su gobierno cultiva a propósito por ganancia política y económica. El informe, publicado en cinco partes de múltiples artículos en marzo de 2007, se vale de documentación y entrevistas con los habitantes de los estados mexicanos con los índices más altos de pobreza, desempleo, tasas de natalidad, analfabetismo, alcoholismo y violencia. Véase Alejandro Caballero, Regina Martínez, Pedro Zamora Briseño, Isaín Mandujano y Patricia Dávila Valero. Los estados donde los reporteros de *Proceso* se repartieron para investigar las reservas hondas de “La miseria, la terrible miseria” en México son Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Chiapas y Durango.

campana casi de un solo militante contra la discriminación villosa y generalizada en México contra no-católicos. A la vez que interpreta el efecto modernizador de la disidencia organizada del EZLN contra la opresión que sufren los indios de Chiapas, también documenta la violencia en Chiapas y Oaxaca de católicos contra protestantes.²¹ Además, miembros chiapanecos y oaxaqueños de la iglesia mayoritaria de la nación no sólo han incendiado las casas de protestantes, quemado sus cosechas, envenenado su agua potable, sino que los han golpeado, asesinado o corrido del país (Monsiváis, *Protestantismo* 11-18; 29-34; 199-23; 155-73); también —en un país donde la impunidad para los criminales es la regla más que la excepción— castigan el “crimen” religioso o cualquier otro ellos mismos. Aunque es cierto que cantidades de católicos están abandonando la Iglesia (Guiliano 8-9), difícilmente se discreparía uno con Monsiváis al estudiar la guerra católica contra los protestantes en México: “Los usos y las costumbres [católicos] están por encima de la ley” (119).²²

²¹ Habiendo notado en otra crónica que los católicos de Chiapas y Oaxaca son indígenas (*Estado laico* 268-71), uno pensaría que Monsiváis haría la pregunta inconveniente: ¿cuántos miembros del movimiento neo-zapatista que demanda justicia en Chiapas, cuya actitud hacia el pluralismo y la disidencia Monsiváis alaba, figuran entre los católicos que atacan a protestantes simplemente por ser “diferentes,” o que ahorcan y queman a individuos que creen ser criminales?

²² En un estudio de *El mundo de la violencia*, el primer capítulo habla de “El catolicismo y la violencia” (15-30); Miguel Concha Malo discurre sobre la ética eclesial y su rechazo oficial de la violencia sin mencionar ni una vez la postura polarizada de los católicos mexicanos y la terrible violencia que muchos de ellos practican contra los disidentes religiosos. Mientras el autor admite que el fanatismo constituye una de las enfermedades más peligrosas del convivir social, y una amenaza directa a la vida democrática, que debe denunciarse” (28), nunca cita o condena ninguna atrocidad específica cometida por católicos contra protestantes. Para leer acerca de éstas, véase, por ejemplo, a Monsiváis, *Estado laico* 154-55 y 196-99; éstos son testimonios de testigos oculares y de víctimas de casos concretos en Chiapas y Oaxaca cuando indígenas católicos del área asesinaron, torturaron, impusieron multas, intimidaron, exiliaron y robaron a protestantes evangélicos, entre otros crímenes y violaciones de derechos humanos y civiles.

La justicia vigilante —ahorcamientos y quemas públicas— deja pasmado al cronista. El horror que siente ante la evidencia de un odio tan desenfrenado y la inhumanidad neta que se aprecia especialmente en un artículo entre muchos más en el que detalla un caso en el que la justicia es procurada por una multitud violenta. Se trata de un “tribunal” al aire libre que dura cinco minutos, seguido inmediatamente por una ahorcamiento que deja todavía vivo a la víctima, a quien entonces lo queman en la hoguera. Una gran muchedumbre se queda para el espectáculo. Lo más chocante, dice Monsiváis:

is that young children and teenagers can be seen contemplating the auto-da-fe as if they were watching a horror film... What grieves me in particular is that the children did not react in horror. I do not understand this extreme moral turpitude. After thirty minutes, the fire went out but the condemned man was still alive, his lynched body now charred. The fire was relit. I felt that the only human element in all of this was the agonized cries of this man whose guilt or innocence we will never know. At the end of the auto-da-fe the only person arrested was the man responsible for filming it. (“Citizenship” 245-46, trad. Heather Hammett)

La “justicia” determinada por una turba inflamada resulta en “la deshumanización de las víctimas, la cancelación de sus derechos corporales” (“Violencia urbana” 276), y esto a su vez halla su fuente en una sociedad históricamente indefensa cuyos miembros se sienten obligados a teatralizar su rabia ancestral con la acción de una furia salvaje y una concepción esencialmente melodramática: “*The people involved feel as if they were acting in an inquisition or horror film... This lack of distinction between the real and the melodramatic... is an integral part of the atmosphere of violence*” (“Citizenship” 246). La calidad fílmica de las escenas de asalto bestiales contra compatriotas —sólo porque asisten a una iglesia diferente— cuadra

con lo que Tracy Davis ha llamado la dramaturgia social en un Estado autoritario donde

the quashing of civil society and transcendence of propaganda is a nation state gone mad because it is state-as-theatre. When actor cannot be distinguished from character or dramatic conceit from political espousal, objectivity, critique, and individuality are lost. (138)

La barbarie casi incomprensible de la discriminación contra disidentes religiosos se vincula íntimamente a la peor manifestación de violencia en el país: la pobreza endémica. El ex presidente Vicente Fox prometió al congreso de los EE.UU. en 2001 que atendería “*the poverty and inequality that for so many decades have condemned millions of Mexicans to a life of disadvantage and insecurity*” (citado, en inglés, en Fineman 212-13). Los millones a los que se refiere son más de *cincuenta millones*, que son más de la mitad de la población nacional (Acosta Córdova 30). Al final del xx y al entrar en el xxi, “los pobres están en todas partes. Los extremos de opulencia y miseria se encuentran y se enfrentan en todos los lugares de la República Mexicana” (Tello 49). La mayoría de los mexicanos que subsisten en la pobreza más férrea está atrapada en los sectores rurales y montañosos del país, bajo condiciones que someten a la mayor violencia a los indios, los niños y los ancianos (50). Cincuenta por ciento de los niños nacidos cada año en México “sobrevive con defectos físicos o mentales debido a insuficiencias alimentarias”, y más de la mitad de las muertes de niños se debe a la malnutrición. La vida en el campo mexicano es “inmisericorde y el desempleo abierto es una epidemia” (Monsiváis, “El narcotráfico” 31).

Si eso no fuera suficiente, todo México es una zona de desastre ecológico (Tello 51; Simon); la deforestación, erosión y metales venenosos en el aire y el agua son los peligros más

serios en el campo, junto con el venerado *ejido*, que fatiga la tierra y aumenta la deforestación (Carabias y Valverde 200). En la capital grotescamente sobrepoblada,²³ todo lo que hace falta para sostener la vida está en crisis: agua, aguas residuales, aire, espacio (Simon 60-90; Ristroph 217-20). En la actualidad, el centro de la ciudad se encuentra a un nivel inferior (17 metros) que cuando llegó Cortés (Simon 62) porque el uso del agua ha vaciado el acuífero subterráneo. El esmog que perennemente cubre la ciudad contiene cada día más de una tonelada de polvo fecal: en la Ciudad de México es posible contraer parásitos intestinales —así como tifoidea y hepatitis— sólo respirando el aire (78). Da lástima poder agregar más: según David Barkin, “*it is unlikely that Mexico’s long history of inaction on environmental issues will be modified. Declarations of good intentions have rarely been reinforced with the needed financial resources*” (53). En México, gracias al cinismo, la falta de voluntad política, el clasismo, la ignorancia y la ausencia de recursos económicos, vastos problemas ecológicos y del medio ambiente van sin atenderse (Barkin 43-54), circunstancia que resulta en todavía más violencia para los ciudadanos más indefensos. Aquí Monsiváis con un tono francamente amargo:

Nadie se preocupa —no es asunto pensable— por las condiciones de vida de indígenas y parias urbanos. Inconcebible que habiten *casas*; a ellos les corresponden chozas, tugurios, meros hacinamientos... Los pobres, y quienes aspiran a ser pobres dejando de ser miserables,... convierten a un departamento en una ciudad instantánea... [y] se resignan a mentadas de madre mientras acarrear agua, contemplan su piso de tierra o se entregan al indiscreto deporte del fecalismo al aire libre. (Monsiváis, “De las ciudades” 588, 596)

²³ El censo de 2000 informa que la población de la Ciudad de México es de 18 millones pero Carlos Monsiváis calcula, aun antes de 2000, que por lo menos 20 millones vivían en la capital (*Rituales* 20). Joel Simon, en un libro de 1997 sobre la ecología de México, dice que la población puede ser hasta 22 millones (72).

La “ciudad instantánea” que brota en el departamento de una familia pobre alude a una preocupación permanente de Monsiváis: “el diluvio poblacional” (“De las ciudades” 598; *Rituales* 23), “las tempestades demográficas” (*Rituales*²⁴). Ante la evidencia apremiante del hacinamiento en un país cuya población dobló en sólo cuarenta años (Volpi 42), esta “explosión demográfica” (Monsiváis, *Escenas* 56, 353) es la pareja de la pobreza.²⁵

De la misma manera que la pobreza y altas tasas de natalidad están vinculadas (Calvert 194; Monsiváis, “Los de atrás I” 36), también la pobreza y la violencia (Monsiváis, “Violencia urbana” 277-78). Alguna vez Carlos Fuentes afirmó: “la pobreza no hace a nadie mejor, sino más cruel” (384). Sin dejar por un instante de abogar por los pobres, por el fin de la discriminación y violencia en su contra, Monsiváis entiende lo que ha dicho Fuentes. Los pobres, dice, encarnan “una forma específica de la barbarie” (“Civilización” 20), ya que viven con las esposas eternamente puestas por “el determinismo de la pobreza: sin posibilidades adquisitivas no hay opción para la libertad... Lo popular... es la furia del mar en movimiento que se disipa sin dejar huella e infinitamente recomienza” (20).

²⁴ Falta paginación para los textitos llamados “parábolas” intercalados a través de *Los rituales del caos* (1995). Esta cita se halla en la primera página de la primera parábola, después la página 16.

²⁵ También lo es el castigo de la pobreza. Rodrigo Vera y un equipo de investigadores de *Proceso* indagaron en el sistema de la justicia en México: la foto a colores en la portada de aquel número de junio de 2009 sobre “El horror de las cárceles” retrata a un sinnúmero de presos dormidos, arimados en un espacio tan inadecuado que sus extremidades y cuerpos se entrelazan en un montón como de tentáculos de pulpo en el piso —hombres en un extremo estado de degradación deshumanizante. Ya que 97 por ciento de los crímenes en México van sin castigo, estos hombres no deben ser traficantes, asesinos ni nada por el estilo. Y efectivamente, resulta que son los que han cometido el crimen de ser pobres, robándose algo trivial para pagar un hábito de droga, o incluso robando una cerveza porque son alcohólicos. La mayoría lleva mucho tiempo encarcelado sin ser sentenciados (Vera 8-9). Si tienen que usar el inodoro, tienen que pagar. Pruebas, éstas, de “la creciente criminalización de la pobreza [que] ha provocado la explosiva sobrepoblación en los reclusorios del país” (6).

La violencia que preocupa a los ciudadanos mexicanos de todos los niveles sociales hoy toma diversas formas. Puede ser la del hombre que golpea a su esposa —desde los estudios pioneros de Oscar Lewis (1961) hasta hoy, se sabe que la pobreza convierte “la violencia en un componente tan frecuente en las relaciones familiares como para que se considerase ‘natural’ o ‘normal’” (González Montes 341); la violencia doméstica es un hecho cotidiano entre los de abajo (341). En 2003, 50 por ciento de mujeres mexicanas sufrían la violencia sexual de parte de sus maridos (Monsiváis, “Las mujeres en la Silla” 17). También la violencia, como ya hemos visto, puede ser suministrada diariamente contra los pobres por el hambre o la inanición. Podríamos hablar algo más metafóricamente aunque no menos impactante de la violencia perpetrada contra la nación entera por un gobierno y sistema de justicia que, cobardes o indiferentes si no criminales, se niegan a aplicar las leyes y castigar malhechores mientras ellos mismos sacan beneficios de los criminales que dejan en libertad. Aquí me refiero en particular al terror multiplicado por el negocio de la droga en México. Durante la última década o más, aproximadamente desde que el narcotráfico aumentó masivamente su presencia y poder en toda la nación, gracias en parte al “rising consumption of illegal substances in Mexico” (“From Narco War”), Carlos Monsiváis ha agregado esta señal desconcertante de la debilidad nacional a su repertorio usual de causas crónicas de una actitud menos que optimista.

El narco no sólo presenta a los ciudadanos mexicanos con el aviso terrorista de cabezas decapitadas que ruedan por espacios públicos,²⁶ sino que también se alía con una nueva in-

²⁶ “Decapitations, body mutilations and ‘crucifixions’ are the flesh and blood signposts of violence that’s claimed somewhere between 12 000-14 000 lives since president Felipe Calderón took office in December 2006” (“From Narco War”). Los traficantes de drogas que decapitan a los que representan un peligro a su negocio no es

dustria recién aparecida: el secuestro por rescate (Sullivan).²⁷ Corrompe las fuerzas de seguridad y el gobierno, en efecto comprando la protección de éstos (Rodríguez García 18); una nota periodística de junio 2009 detalla una balacera entre la policía local y soldados del ejército; la policía quería rescatar a narcotraficantes que habían sido arrestados (19). Ciudad Juárez ahora es la urbe más violenta del mundo, con 130 asesinatos por 100 000 habitantes; entre 2009 y 2010, más de 3 000 individuos fueron ejecutados en la ciudad. Sólo la Revolución Mexicana causó la muerte de tanta gente en esta ciudad fronteriza. Y ya no son solamente las luchas entre los capos del narco sobre el control de rutas y mercados; la narcoviencia ha llegado a ser “*a generalized war of extermination against anyone deemed a rival or potential rival*”, y eso no excluye a muchos inocentes y víctimas menores de 18 años de edad. Mientras prosigue esta mutilación criminal, las casi 10 000 tropas del ejército mexicano y de la policía federal desplegadas para controlar la violencia parecen observar pasivamente (“*From Narco War*”).

Existe el hecho, además, de que los carteles mexicanos y sus mulas han cruzado la frontera para llevar sus operaciones a los Estados Unidos, donde cientos de unidades de los carteles mantienen bases (Anthony Placido, citado por J. Jesús Es-

tan innovador, en verdad, cuando uno considera la predilección para el sacrificio de la cabeza entre los mayas prehispánicos y los pueblos nahuas (Freidel, *et al.* 202, 362 para Yucatán y Chiapas; Townsend 153 para los aztecas). Para una respuesta ficticia a estas noticias, véase la novela de Carlos Fuentes, *La voluntad y la fortuna* (2008).

²⁷ Hombres de negocios de México, los Estados Unidos y otros países son las víctimas más típicas del secuestro, pero criminales de poca monta que buscan pesos para la escuela o drogas secuestrarán hasta a una niñera o un niño o un par de adolescentes. Por lo menos una vez al día, a un individuo se le lleva por un rescate en México (Sullivan 202): “*Mexico and Colombia [are] in a league of their own in Latin American kidnappings*” (203).

quivel 10).²⁸ Desde la instalación de la versión más actualizada de los aparatos de alta tecnología en los puertos principales de entrada, gran número de los mexicanos tratando de cruzar la frontera se ha desviado hacia el sureste de Arizona; tanto inmigrantes como narcotraficantes pasan por los jardines de ciudadanos de Arizona, entran ilegalmente en sus casas, vacían sus depósitos de agua, roban sus carros y, en general, causan mucho desorden a lo largo del terreno fronterizo, sin excluir su empleo frecuente de las pocas instalaciones médicas en el área (Peters 226).²⁹

Junto con las drogas, se transporta la violencia. Un agente de la Patrulla de la Frontera de los EE.UU. fue asesinado el 23 de julio de 2009, cerca de un remoto pueblo de California mientras perseguía a un grupo sospechoso de ser narcotraficantes e inmigrantes ilegales (“*Dangerous Job*” 12). Doce días antes, el jefe principal de un cartel mexicano fue matado en El Paso; su muerte puede ser la primera de su tipo en terreno estadounidense (Caldwell A-8). A mediados de agosto de 2009, el incendio que quemaba más de 85 000 acres en el condado de Santa Bárbara comenzó como resultado de una operación ilegal de marihuana, “*apparently making it the first major wildfire in the state caused by drug traffickers*” (Saillant y Bloomekatz

²⁸ Anthony Placido es el “general” estadounidense de la guerra bilateral contra las drogas, aquí entrevistado por *Proceso*, en febrero de 2009.

²⁹ La Patrulla de la Frontera de EE.UU. sufre de una falta de personal por aquel tramo de la frontera y por consecuencia, mucha de la responsabilidad de la Patrulla ha recaído sobre el agente de aduana Richard Cramer, quien se queja que “*we are overwhelmed with narcotics trafficking. They’re hitting us underground, over ground with every imaginable method*” (230). Los métodos incluyen túneles atrevidamente situados y de extensión impresionante que corren debajo de la frontera e incluso de los propios edificios de la aduana y la Patrulla de la Frontera. El territorio de una reservación de indígenas yace en el camino de inmigrantes y los que transportan las drogas. Los indios han intentado ayudar a los pocos migrantes que cruzaban en el pasado, pero “*in recent years, the sheer number of immigrants and the growing influx of drug smugglers have overwhelmed the tribe*” (234).

A-1). Mientras tanto, en México, entre el 6 y 8 de agosto, 2009,

soldiers killed four gunmen in Sinaloa, 13 people were slain in Guerrilla-style assaults and running gun battles in the state of Hidalgo and Guanajuato, and at least 17 victims were reported murdered in Ciudad Juárez. In an attack compared to an old Western movie, assassins stormed the Far West saloon in Chihuahua City and gunned down four customers. (“Nafta Expands as Drug War Explodes”)

En 2005 llegó la violencia a la puerta de Monsiváis. Todavía atolondrado por un viaje a Europa, el cronista fue empujado por asaltantes armados que le robaron el dinero, reloj y plumas fuentes, “lo cubrieron al cronista de insultos y amenazas” y lo dejaron en libertad algunas cuadras después (Gutiérrez Vega 37). Lo cierto es que lo que antes había sido tal vez más teórico que real —Monsiváis generalmente veía la violencia en el celuloide— desde entonces le guardó una impresión muy personal en la conciencia, impresión que después influye en el tono y la opinión cuando habla de los temas de antaño.

Pese a su propio roce con el terror, quizá Carlos Monsiváis no hablaría tan directamente como Raquel Sosa Elízaga lo hace en *“Terror and Violence in Mexican Political Culture at the End of the Twentieth Century”*; ella niega el consenso que opina que México está consolidando su democracia porque, de hecho, afirma, el narcotráfico ya ha alcanzado a los niveles más altos del gobierno, el cual hoy depende de la violencia y el terror para mantenerse en el poder (72). Documenta la malversación generalizada de millones por banqueros, dineros usados con impunidad para campañas políticas (74). Programas gubernamentales para combatir la pobreza son instrumentos del control político; nota, con otros ya mencionados en este estudio, que la mitad de los ciudadanos de la nación

viven malnutrida en la pobreza, especialmente los indígenas, para quienes los programas de supuesta asistencia social son en efecto un soborno para mantenerlos pacíficos (76). El militar aumenta su papel contra el sector civil, tomando cada vez más acciones ilegales contra ciudadanos dentro de una sociedad que alardea de democrática (78); el ejército oprime a las comunidades indígenas con una frialdad particular sin intento alguno de justificar sus acciones ante el resto de la sociedad mexicana (79):

The administration of instability as an ongoing condition could include ruptures in the official sector, the discrediting of the opposition's spokespersons, and the loss of control over public finances, clearing the way for a political and economic crisis of tremendous proportions. (81)

A esta suposición apocalíptica, Sosa Elízaga agrega una visión verdaderamente espectral del México de hoy:

*The ruling politicians favor the following scenario: no real dialogues or eventual negotiations between the government and the opposition; the use of the army and paramilitary forces to silence the noncompliant; the disruption of mediations between social and political organizations; political and electoral control of populations immersed in extreme poverty; and draining the treasury indefinitely to support interest payments on a debt accrued by dishonest bankers, drug traffickers, money laundering, and state corruption.*³⁰ (81)

³⁰ Durante los años que Jeffrey Davidow fue embajador de Estados Unidos en México (1996-2002), el problema de las drogas fue su preocupación principal, está muy relacionada con el dilema de la decisión de certificar México como compañero de comercio. Ante lo que veía como la evidencia continua y abundante de la corrupción de la policía y el sistema de justicia mexicanos (60), el narcotráfico siempre lo preocupaba más que cualquier otro problema (Davidow 53-67).

Experta en cuestiones de violencia y el Estado en América Latina, la profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) concluye su representación desalentadora al enumerar más acusaciones contra el gobierno mexicano y sus socios criminales y además los impactos de la violencia y argumenta sobre el contrato social (82).³¹ Ya que “*no citizenship can be based upon inequality, extreme poverty, exclusion, or authoritarianism*” (82), Sosa Elízaga presenta una lista mínima de requisitos indispensables para que se salve México. Éstos incluyen la restauración del valor del trabajo “*as the legitimate means of survival in society*”,³² la solidaridad, “*confidence in*

³¹ En una escala móvil que mide la corrupción, uno pregunta dónde Sosa Elízaga colocaría a México respecto al gobierno de la Corea del Norte, por ejemplo, país que un análisis reciente de *Newsweek* denomina “*a giant criminal syndicate*” que trafica drogas y armas (Thomas y Smalley 41).

³² Mientras reporteros de *Proceso* indagaban en la estructura social de las comunidades indígenas en 2007, descubrieron varias condiciones de crónico malestar colectivo, las cuales se revelan en una serie de artículos publicados como resultado de la investigación del grupo. Entre los síntomas comunes de la pobreza y marginalización históricas son el alcoholismo generalizado (incluso entre mujeres y niños); una población masculina por lo general ociosa, des- y subempleada y pasando el día tomando mientras las mujeres hacen todo el trabajo necesario para sostener a la familia; el incesto y la venta de las hijas como “esposas” tan pronto como entran en la pubertad (12 años); y un alto porcentaje de abandono familiar por los padres, quienes se marchan en busca de trabajo y jamás regresan (esta costumbre incluye una tradición fuerte de migración a los Estados Unidos (Caballero 16-17; Dávila Valero 37-38; Mandujano 40, 41; Martínez 22; Zamora Briseño 40-41). Entre los mixtecos del estado de Guerrero, la cosecha principal es la adormidera (amapola del opio) y la amapola de la heroína. Junto con otras gentes empobrecidas, una población enorme de mixtecos ha migrado a los Estados Unidos (un centro principal hoy es Chicago) y sigue hallando manera de escaparse hacia el Norte. Véase también Poniatowska, “Mazahua,” sobre las mujeres abandonadas por los maridos que se van al Norte para nunca volver.

Se menciona el alcoholismo con regularidad como un problema entre la gente indígena, pero también de los mexicanos en general. Fray Bernardino Sahagún (siglo XVI), en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pinta el retrato de la sociedad azteca tal que el alcohol, su abuso y el castigo por la ebriedad forman un tema persistente a través de su historia del pueblo nahua. Para ver sólo algunas discusiones en Sahagún, véase el capítulo dedicado a los diversos tipos de borrachos (1: 238-39), una exhortación larga del nuevo *tlatoani* contra el pulque, la bebida alcohólica más

the collective ability to find peaceful and positive resolutions to conflict”, reforma del sistema judicial, el cual hasta ahora ha “*replicated impunity by way of corruption*”, rectificando las operaciones policiales y militares, revisando los códigos penales y las leyes de seguridad pública y desarrollando iniciativas para la eliminación eficaz de la pobreza (83).

La crítica pública de Sosa Elízaga es franca y completa. Ella imprime sobre la página cada uno de los tópicos que Monsiváis ha hecho suyos hace décadas. En el contexto de su estudio y otros semejantes, no es de maravillar que Monsiváis, hasta pocos meses antes de su muerte en junio de 2010, formaba parte de un coro de comentaristas, alarmados por el alcance geográfico y político del poder del narcotráfico en un México ya “colombianizado”, que vio su optimismo tentativo respecto al progreso de los derechos humanos y la conciencia cívica de repente socavado por pruebas sólidas de que México está funcionando hoy con un “gobierno paralelo”; este sistema está servido de narcotraficantes que han metido las manos muy hondo en los bolsillos de la gente con la que la ciudadanía mexicana debe poder contar por protección y justicia: la policía, el ejército, los oficiales elegidos a nivel municipal, estatal

común de los aztecas (1: 349-52), una arenga contra la bebida a la que regresa (1: 355-56), y un aviso del propio Sahagún, ya que vincula la borrachera a la pérdida de la identidad social, y nota que el castigo y la amenaza de la muerte no bastan para controlar el impulso de los nahuas a embriagarse (2: 628).

Para un análisis más actualizado sobre el alcoholismo en México, véase el estudio a fondo de Tim Mitchell, *Intoxicated Identities: Alcohol's Power in Mexican History and Culture* (2004). En los Estados Unidos, los hombres mexicano-americanos más que cualquier otro grupo tienen problemas con mucho tomar (2); la principal causa de la muerte entre hombres mexicanos es provocada por la cirrosis del hígado; en la provincia, el alcohol es la causa principal de la muerte entre hombres de 15-64 años de edad y, junto con otros factores, el alcohol es la primera causa de la mortandad en la sociedad mexicana en conjunto (30). El problema del alcohol en México es lo que Christopher Domínguez Michael hoy llama “la inmolación alcohólica de cinco siglos” (2: 522).

y federal, así como en los tribunales de la justicia. Los capos y sus tenientes son hombres (y mujeres) de una violencia casi incomprensiblemente deshumanizante, ayudada por la tradición en una sociedad que acepta la impunidad y además un nivel de miseria tan mortecina e institucionalizada que el cultivo masivo de la droga, su embalaje y reparto fácilmente encuentran candidatos ansiosos de entrar en el negocio, voluntarios que surgen de la desesperada juventud rural. Los campesinos mexicanos cooperan con los carteles a causa de,

entre otras cosas, además de la pobreza y la miseria,... la complejísima red de corrupción que involucra un sector considerable del aparato judicial y administrativo... Decenas de miles de campesinos insisten en las siembras del terror, porque lo contrario es la desintegración, el éxodo forzado, la muerte por inanición. (Monsiváis, “Vivir del narco” 10)

En el caso de los centenares de mujeres asesinadas y enterradas en el desierto cerca de Juárez, la combinación de la impunidad criminal y la ciudadanía inerme constituye una forma particularmente reprensible de la violencia patriarcal. El que ni el gobierno ni la policía tenga la voluntad de castigar los crímenes equivale a “la negación de la democracia, y desde los gobiernos y las leyes y los criterios sociales, no reconocerlo o admitirlo ambiguamente es señal inequívoca del retraso” (Monsiváis, “Reportaje” 78).

MÉXICO INMUTABLE, MONSIVÁIS MUTABLE

Desde los últimos cuarenta años de sus publicaciones (1970-2010), el México de Monsiváis permanece casi tan inmutable como él ve a su sociedad. Típicamente, en un texto dado, ataca sin descanso cualquier situación lamentable que le llama la

atención. Si en medio de tal análisis negativo incluye una declaración que admite alguna mejora, al instante modifica el enunciado con un pero o sin embargo o la observación desazonadora de que el cambio que acaba de notar es mínimo y probablemente efímero. Esta vacilación la entiendo como la esperanza débil que no logra alcanzar el nivel del optimismo; también sospecho que nuestro analista no quiere que su visión de una transformación fantasmal persuada a sus lectores que dejen de preocuparse, que ese problema ya no exista.

En un análisis importante de 2006, Monsiváis dice que “el paisaje social [de México], apuntado por la violencia intrafamiliar y la delincuencia, es muy confuso y deprimente y pocos confían en que ‘haya salida’” (“México a principios” 201). Explica: un fatalismo sufrido a través de la sociedad (202-203), un determinismo paralizador fortalecido por el empleo persistente de frases como “tercer mundo” y “subdesarrollo” que perpetúan el sentido de desesperación (204-205).³³ Agrega la mención de un cuarteto fatal que se interactúan: el racismo, la pobreza, la sobrepoblación y la violencia (205-208), así como la discriminación cruel contra protestantes y otros no-católicos en un México que en algún nivel parece estar tomando pasos hacia atrás. Desde la Guerra de la Reforma (1857-1860), México ha debido, legalmente, ser un país laico, pero Monsiváis documenta actos del gobierno actual y la Iglesia para reanudar sus lazos políticos (208-11). El lector ya se siente bastante desanimado, pero Monsiváis sigue enumerando problemas que ennegrecen la visión que nos da de México bien entrado en el siglo XXI: la escasez, no sólo de un sistema adecuado de edu-

³³ Monsiváis alude a conceptos aplicados a México que incluyen primitivismo; complejo de inferioridad; colonización; dependencia; marginalidad y periferia... (“México a principios” 204). A lo largo de las décadas, el cronista ha sido entre los primeros que usa estos términos al referirse a su sociedad; el concepto de ser subdesarrollado se destaca en la autobiografía que escribió en 1966.

cación para todo mexicano sino en particular la negación de apreciar la buena redacción o, siquiera, de leer o escribir del todo (Monsiváis, *Alusiones* 54-59). El tono que adopta por la lejanía de causas históricas de la desaparición de la lectura, la escritura y el conocimiento en general es apocalíptico (60-64) y, a mi modo de ver, justificado (y no sólo en cuanto a México sino también en grandes sectores de Estados Unidos).

Aun así, Monsiváis niega que su actitud sea determinista —ese mismo fatalismo que tanto desea borrar de la mentalidad mexicana. Sí reconoce las conexiones evidentes en las estructuras sociales de su nación que colocan la pobreza histórica en una relación de causa-y-efecto con otros problemas principales que persisten hace siglos y que suelen reclamar la atención del cronista en su reportaje interpretativo. Estos retos nacionales contribuyen a “la utopía negativa” (Monsiváis, “Violencia urbana” 278), hoy dominada por la anomalía que es la megacapital y la violencia que es su hija natural (278-99). Si los niños que son capaces del cinismo mientras observan a un hombre ser quemado vivo horrorizan a Monsiváis casi más que el acto violento en sí, igualmente lo conmociona observar que

la violencia se interioriza en cada uno de los habitantes de la urbe, no tanto como las ganas de ajustarle cuentas a la realidad a través de explosiones de furia, sino como la espera de lo inminente, la resignación ante la carga de hechos injustos e irreparables que la ciudad impone... Todo el tiempo,... cada uno de nosotros aguarda la llegada de la violencia. (279)

El cronista dice esto poco después de ser asaltado cerca de su casa.

Y de esa forma se materializa la sensación dentro de esta lectora de un hombre que ha observado toda la cultura y la política de México desde hace tanto tiempo y tan consistentemente que su visión del país es a la vez materialmente pesimis-

ta y moralmente optimista. Al mismo tiempo que se esmera en apuntar los cambios afirmativos en ideologías y estructuras sociales, se pregunta “¿Qué tan real es el *cambio de paradigmas* de que tanto se habla?” (“México a principios 214”).³⁴ Comienza a contestarse a sí mismo enumerando cuatro áreas donde percibe el cambio positivo: el fin de la retórica de la Unidad Nacional, en la que nadie salvo el gobierno ya cree; el fin de la separación absoluta de ciudad y provincia, aunque altos niveles de pobreza, malnutrición, alcoholismo, racismo y natalidad siguen predominando en el campo; el sentimiento laico más fuerte, pese a las poderosas maquinaciones teocráticas de la Iglesia y los gobiernos PRI y PAN (215-20), y, de nuevo, el poder del EZLN de los indígenas chiapanecos de combatir contra la aceptación nacional del sentido determinista de la inmutabilidad histórica (226-28). No obstante estos motivos prometedores, Monsiváis dedica más de las dos terceras partes de la misma crónica de 30 páginas a los tercos problemas que *no* dan señas de desaparecer. Principal entre éstos, la pobreza y las actitudes derivadas del efecto de ésta sobre el organismo físico y psíquico (Monsiváis siempre ataca las raíces del racismo y sus efectos enervantes, también). Finalmente, en la Lista que mantiene a lo largo de su carrera, el elemento que insiste que su sociedad debe enfrentar y matar como dragón del mal: el determinismo.

Se puede comprender la ambivalencia que Monsiváis proyecta cuando, en el mismo año que enumera los pasos definitivos que ciertos sectores de la sociedad han tomado hacia la institución de una democracia (“*No sin nosotros*” 2005), refiere en una entrevista a “*the apparent crisis of the democratization*

³⁴ El crimen también preocupaba al Tenochtitlan precolombino: los ciudadanos sufrían robos, asaltos en las calles y los caminos y secuestros (Alcántara Gallegos 220-21). La impunidad, sin embargo, no figuraba; la pena para la mayoría de los crímenes, incluyendo el adulterio y la borrachera, era la muerte.

movement or the advance of 'civil society' in Mexico" (en Medina 10). Empero, Monsiváis se place en notar que ciertos sectores dentro de las masas han rechazado el determinismo, no aceptan que no haya salida para su sociedad ni para ellos. Menciona los Tres Grandes Ganadores contra un gobierno corrupto y paternalista que toman una postura activista a favor de los derechos humanos y civiles:³⁵ los rebeldes de Chiapas que ya no aceptan su estatus como ciudadanos de tercera; los hombres y mujeres gay que han salido del clóset a las calles como quienes son, y las feministas que siguen luchando contra la misoginia "*in a society so apparently governed by the Catholic Church*" (Monsiváis, en Medina 23) que creen que siempre van a pensar de ellas como un "pastel mal cocido" o una "gran aspiradora" (Poniatowska 18). Señas esperanzadoras como las tres que Monsiváis acaba de enumerar bastan para que el cronista pueda declarar en un momento "*the failure of determinism*" (Monsiváis, en Medina 23).

Elige, por ejemplo, no preocuparse por el éxodo sin cesar de los mexicanos que huyen de su país para vivir en los Estados Unidos, pese a que el sentimiento general en Norteamérica promueve la sensación de "*unbelonging*" en el migrante, ya que el ciudadano estadounidense y el inmigrante reciente habitan "*incommensurable worlds and incommensurable identities*" (Venn 88). Como Monsiváis bien reconoce, la identidad nacional y el sentido de pertenecer a un país importan sólo cuando uno puede alimentarse; más allá de eso, la migración

³⁵ Véase la excelente serie de artículos en el reportaje especial publicado en 2007 en *Proceso* sobre los derechos humanos (Savio y Vera, *et al.*). Los reportajes cubren asaltos gubernamentales contra el derecho recién ganado en México al aborto, el matrimonio entre gays y el derecho de vivir juntos los homosexuales, el divorcio, y otros temas candentes. De interés particular es un artículo sobre la nueva Comisión de Derechos Humanos nombrada por el presidente, hombre cuyo catolicismo inflexible y sus prejuicios han inspirado una crisis de confianza en la voluntad de la Comisión de proteger los derechos de todos los ciudadanos (Olmos 24).

se ofrece: “se es *mexicano* a lo largo del tiempo libre; en lo demás se es empleado o desempleado, sin gentilicio posible” (“Para un cuadro” 96). Para Monsiváis, el que uno en seis mexicanos va para el Norte es natural dentro de las circunstancias detalladas en este estudio. Es más, hay ventajas en el traslado de cuerpos humanos que van más allá de los miles de millones de dólares remitentes en los que México ahora depende. Primero, “por intercesión de los millones de personas del México de fuera, el México de dentro verifica la velocidad de sus cambios” (“Otros aportes” 18). Este beneficio cultural implica la importación (exportación desde la perspectiva estadounidense) de conocimientos, modas, comportamientos. Tal occidentalización —norteamericanización— no sólo no se puede evitar sino que es con más probabilidad buena para México.

Monsiváis sostiene que “si la americanización es la influencia avasalladora, no posee la virtud de arrasar por entero la cultura nacional ni la internacionalización alcanzada, y ningún movimiento de conquista triunfará del todo mientras persista la muy desigual distribución de ingresos [que debilita la viabilidad social del país (Wilkinson y Pickett)], el desastre educativo y el racismo [el de México y el de Estados Unidos]” (*Imágenes* 506). Es decir, la cultura mexicana no perderá su “inocencia” mientras permanezcan intactos la pobreza, el racismo y las prácticas corruptas del gobierno. Por otro lado, la migración —y la experiencia compartida que los que regresan para visitar a familiares traen consigo— simplemente ensancha el punto de vista de todos: “Quien americaniza o se ‘desnacionaliza’, según se vea, adquiere ante sí mismo, en diversas escalas, solvencia psicológica y fluidez social... La ilusión de pertenecer a dos países, a uno por nacimiento, a otro por modo de vida, impregna los nuevos hábitos y costumbres” (Monsiváis, *Aires* 225).

Como lo hace con frecuencia, después de ofrecer un avance de antecedentes históricos, Monsiváis luego detalla intangi-

bles sociales como actitudes disidentes o la convicción de que no debe oponer a fuerzas hostiles públicas y privadas para protestar el abuso de homosexuales. Aunque considera los espacios sociales interiores con menos amargura que los artefactos materiales de la historia (costumbres, acciones, hábitos, tradiciones), Monsiváis descubre momentos en su revisión del terremoto de 1985, la rebelión de 1994 en Chiapas, y muchos textos en medio, para tomar nota de más de una docena de pasos importantes que de acuerdo con él, México ha tomado hacia la construcción de una sociedad civil durante veinte años (1985-2005). Expone esta mirada optimista sin ambages en “*No sin nosotros*” (51-52). El cambio de tono está limitado, sin embargo, a unos cuantos temas. En este texto como en otras partes, Monsiváis típicamente reserva la aprobación para los espacios sociopolíticos en los que ha podido observar una transformación tangible que él juzga ser irreversible. Siempre caza evidencia de un cambio estructural debajo del *statu quo* aparente; busca lo positivo que discierne debajo de lo negativo.

Aunque no profesaba religión ni inclinación espiritual, se sabe que Monsiváis era de familia cuáquera y que se criaba leyendo la Biblia con tal ahínco que llevaba en la memoria gran parte de ella, reserva lingüística y conceptual siempre a su disposición cuando escribía. Como parte de ese registro estilístico —un discurso lleno de textos apocalípticos (Parkinson Zamora 2)—, la dialéctica milenaria impregna la retórica de Monsiváis. Igual que los nahuas antes de la llegada de los europeos (y la abuela de Monsiváis era nahua), gente que vivía fatalmente en espera del fin del mundo —la extinción del Quinto Sol (Burkhart 79), Monsiváis habla con frecuencia del Juicio Final o del Apocalipsis, y un aire de finalidad emana de muchas de sus crónicas más metidas en la Calle Sin Salida que puede parecer México, salvo al migrante cruzando la frontera en pos de la “utopía desnacionalizada” (*Amor* 234-35). Tanto la pobreza como el éxito son un estado de ánimo para Monsi-

váis: la clave no es siempre ni sólo lo político sino la mentalidad del individuo y su capacidad de pensar críticamente sobre la marcha mientras mantiene una actitud positiva y la determinación de actuar (*Rituales* 220). Monsiváis propala su valoración de la mentalidad con fuerza en *Los rituales del caos*; más de la mitad de las crónicas de esta colección tratan la pobreza y su conversión de un estado material en otro espiritual. La democratización del pensamiento y la cosmovisión dependen sobre todo en la adquisición de una actitud de resolución y confianza y en dejar el estado dependiente, pasivo, “infantilizado”. Este tipo de ciudadano es un producto natural del país colonial o semi-colonial (*Amor* 43), pero el fatalismo no ayuda para disminuir el dilema, y sólo porque siempre ha sido así no significa que tenga que seguir siéndolo. De ahí que Monsiváis no deja nunca de poner por un lado el colectivismo, el determinismo, la mentalidad arcaica, la oralidad tradicional, la pasividad, y semejantes rasgos de la población premoderna y acostumbrada a aceptar la autoridad de un gobierno paternalista. Por otro lado apoya el individualismo, la iniciativa esperanzada, la conciencia crítica, la educación laica y el activismo.

Reinando sobre todo está la moralidad: la consciencia y el comportamiento definidos por la ética, la honestidad, la rectitud, la integridad, la justicia, la decencia y los principios morales. Por último, estará el individuo que entiende lo que es correcto y que corrige sus acciones de acuerdo con su propio juicio del bien y del mal. Lo mismo lo hará el gobierno, las cortes, la policía, el militar. La sociedad civil, en fin, si no la utopía. Ésta es la Identidad Nacional deseable en la era de pos-Todo, especialmente del posnacionalismo, posguadalupanismo y postradicionalismo (Monsiváis, *Protestantismo* 192-93). Es la identidad que correctamente definió el subcomandante Marcos en 2001:

Hermano, hermana: indígena, obrero, campesino, maestro, estudiante, colono, ama de casa, chofer, pescador, taxista, estibador, oficinista, empleado, vendedor ambulante, banda, desempleado, trabajador de los medios de comunicación, profesionalista, religioso, homosexual, lesbiana, transexual, artista, intelectual, militante, activista, marino, soldado, deportista, legislador, burócrata, hombre, mujer, niño, joven, anciano. (193)

No menciona a Carlos Slim, pero la lista es metafórica y además bastante incluyente. Anima a Carlos Monsiváis. El hecho de que se haya reconocido la diversidad no desaparece al instante los problemas de siglos,

pero, por vez primera, sectores muy amplios toman en cuenta el derecho ajeno, ya no sólo garantía de paz, sino fundamento de la convivencia y de la ampliación de criterios... El impulso de los cambios sociales obliga paulatinamente a las clases gobernantes a entender la inevitabilidad de los Derechos Humanos, civiles, culturales (falta bastante para que reconozcan los derechos económicos). (193-94)

El vaivén entre positivo y negativo seguía oscilando bajo la pluma monsiwasiana. Pero en esta crónica, el ánimo se inclina hacia el lado optimista.

OBRAS CITADAS

"*A Dangerous Job, Now Deadly*". *Time*, 10 ago. 2009: 12.

Acosta Córdova, Carlos. "Ni para comer..." *Proceso* 1679 (2009): 28-31.

Adorno, Rolena. *De Guancane a Macondo: estudios de literatura hispanoamericana*. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2008.

Aguilar Camín, Héctor. "La invención de México. Notas sobre nacionalismo e identidad nacional". *Nexos*, julio 1993: 49-61.

Alcántara Gallegos, Alejandro. "Los barrios de Tenochtitlan. Topo-

- grafía, organización interna y tipología de sus predios”. Ed. Pablo Escalante Gonzalbo. Vol. 1 de *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Editora general Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2004. 167-98.
- “Assault or Homicides”. *Centers for Disease Control and Prevention*. Ed. National Center for Health Marketing, 7 ago. 2009. <http://www.cdc.gov/nchs/FASTATS/homicide.htm>
- Barkin, David. *Distorted Development: Mexico in the World Economy*. Boulder: Westview Press, 1990.
- Benítez, Fernando. *Los indios de México*. Prólogo Carlos Fuentes. México: Era, 1989.
- Blanco, José Joaquín. “Alcanzar a Europa”. Blanco y Woldenberg 1: 309-35.
- Blanco, José Joaquín, y José Woldenberg, eds. *México a fines de siglo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 2 vols.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “Quinientos años después: ¿Llegaremos finalmente a un pacto de civilizaciones?” Blanco y Woldenberg 2: 377-98.
- Brading, David. *Mito y profecía en la historia de México*. Trad. Tomás Segovia. 1984. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.
- Caballero, Alejandro. “Miseria, la terrible miseria”. *Proceso* 1583 (2007): 15-18.
- Caldwell, Alicia A. “Cartel Leader Slain in El Paso: High-Level Drug Killing Could Be a First on U.S. Soil”. *Sacramento Bee* 28 jul. 2009: A-8.
- Calvert, Peter, and Susan Calvert. *Latin America in the Twentieth Century*. London: MacMillan, 1990.
- Carabias, Julia, y Teresa Valverde. “Ambiente y deterioro en la historia de México”. Blanco y Woldenberg 178-234.
- Carballo, Emmanuel, Prólogo. Monsiváis, *Carlos* 6-10.
- Castañeda, Jorge. *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War*. New York: Alfred A. Knopf, 1993. (versión en español: *La utopía desarmada*. México: Joaquín Mortiz y Planeta, 1993.
- Concha Malo, Miguel. “El catolicismo y la violencia”. *El mundo de la violencia*. Ed. Adolfo Sánchez Vázquez. México: Universidad

- Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1998. 15-30.
- Corona, Ignacio, y Beth E. Jörgensen, eds. *The Contemporary Mexican Chronicle: Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Davidow, Jeffrey. *The U.S. and Mexico: The Bear and the Porcupine*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2004.
- Dávila Valero, Patricia. "Caminos hacia la nada". *Proceso* 1587 (2007): 37-39.
- Davis, Tracy C. "Theatricality and Civil Society". *Theatricality*. Eds. Tracy C. Davis and Thomas Postlewait. Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 2003. 127-55.
- Dominguez Michael, Christopher, ed. *Antología de la narrativa mexicana del siglo xx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. 2 vols.
- Egan, Linda. *Carlos Monsiváis: Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2001.
- Esquivel, J. Jesús. "Anthony Placido: México, como Colombia en los 80". *Proceso* 1686 (2009): 6-10.
- Faber, Sebastian. "El estilo como ideología: de la *Rebelión* de Ortega a *Los rituales* de Monsiváis". *El arte de la ironía: Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Ediciones Era, 2007. 76-103.
- Fineman, Mark. "Mexico's Attempts to Address Past Human Rights Abuses". Ruggiero, 207-16.
- Freidel, David, Linda Schele and Joy Parker. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: William Morrow, 1993.
- "From Narco War to War of Extermination." 4 Sept. 2009. fna_nmsu-l@nmsu.edu.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- . *La voluntad y la fortuna*. México: Alfaguara, 2008.
- Ganster, Paul, y David E. Lorey. *The U.S.-Mexican Border into the Twenty-First Century*. 2a ed. New York: Rowman & Littlefield, 2008.
- Giuliano, Pablo. "Los preparativos, los temores". *Proceso* 1587 (2007): 8-9.
- González Montes, Soledad. "Las mujeres y la violencia doméstica en

- un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990)". *Historia de la vida cotidiana en México: Siglo xx. Campo y ciudad*. Ed. general Pilar Gonzalbo Aispuru. Coord. Aurelio de los Reyes. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. 341-63.
- González Rodríguez, Sergio. "La Ciudad de México y la cultura urbana". Blanco y Woldenberg 1: 235-66.
- Gutiérrez Vega, Hugo. "Asalto al cronista". *Siempre!* 44.2321 (2005): 37.
- López-Lozano, Miguel. *Utopian Dreams, Apocalyptic Nightmares: Globalization in Recent Mexican and Chicano Narrative*. West Lafayette, IN: Purdue Univeristy Press, 2008.
- Losada, Alejandro. "Estructura social y producción cultural en América Latina: las literaturas dependientes (1780-1920)". *Actas del simposio internacional de estudios hispánicos. Budapest, 18-19 de agosto de 1976*. Ed. Mátyás Hoványi. Budapest: Adadémiiai Kiddó; Editorial de la Academia de Ciencias de Hungría, 1978. 93-109.
- Mandujano, Isaín. "Los últimos". *Proceso* 1586 (2007): 40-43.
- Martínez, Regina. "¿Pos qué le hacemos?" *Proceso* 1584 (2007): 22-24.
- Medina, Cuauhtémoc. "*Lutter contre le déterminisme: un entretien avec Carlos Monsiváis/The Struggle Against Determinism: A Conversation with Carlos Monsiváis*". *Parachute* 104 (2005): 9-29.
- Meyer, Michael C., y William L. Sherman. *The Course of Mexican History*. 4a. ed. New York y Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Mitchell, Tim. *Intoxicated Identities: Alcohol's Power in Mexican History and Culture*. New York y London: Routledge, 2004.
- Monroy, Doublas. *The Borders Within: Encounters Between Mexico and the U.S.* Tucson: The University of Arizona Press, 2008.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *Las alusiones perdidas*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- . *Amor perdido*. México: Era, 1977.
- . *Apocalipstick*. México: Random House Mondadori, 2009.
- . *Carlos Monsiváis*. Nuevos escritores mexicanos Siglo xx presentados por sí mismos 776. México: Empresas Editoriales, 1966.
- . "*Citizenship and Urban Violence: Nightmares in the Open Air*". *Citizens of Fear: Urban Violence in Latin America*. Trad. Heather Hammett. Ed. Susana Rotker, con Katherine Goldman.

- New Brunswick, NJ, y London: Rutgers University Press, 2002. 240-46.
- . “La ciudad de México: un hacerse entre ruinas.” *El Paseante* 15-16 (1990): 10-19.
- . “Civilización y Coca-Cola.” *Nexos* 9.104 (1986): 19-29.
- . “De las ciudades que se necesitan para construir una casa”. *El ensayo hispanoamericano del siglo xx*. Ed. John Skirius. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. 587-600.
- . “De los otros aportes de los migrantes”. *La compañía de los libros* 2 (2002): 18-19.
- . “De obispos y geología social”. *Proceso* 1362 (2002): 68-70.
- . “Declaración de principios (y de fines) disfrazada de prólogo”. *Por mi madre, bohemios*. Texto Carlos Monsiváis. Ed. Alejandro Brito. Ilustraciones Rafael Barajas (El Fisgón). México: La Jornada Ediciones, 1993.
- . “La emergencia de la diversidad: las comunidades marginales y sus batallas por la visibilidad”. *Debate Feminista* 29 (2004): 187-205.
- . *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987. Print.
- . *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1981.
- . “Los espacios marginales”. *Debate Feminista* 9.17 (1998): 20-38.
- . “El estado fuera de la ley.” *Los patriotas: de Tlatelolco a la guerra sucia*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Nuevo Siglo Aguilar, 2004. 141-99.
- . *El Estado laico y sus malquerientes (crónica/antología)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- . “¿Existe una cultura iberoamericana?” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 18.3 (1994): 379-92.
- . *El género epistolar: un homenaje a manera de carta abierta*. México: Miguel Ángel Porrúa; Servicio Postal Mexicano, 1991.
- . *Las berencias ocultas: del pensamiento liberal del siglo xix*. México: Estudios Educativos y Sindicales de América, 2000.
- . “El indígena visible: del subsuelo a la máscara reveladora.” *Proceso* 1270 (2001): 10-13.
- . “Lo masculino y lo femenino al fin del milenio.” *Masculino/ Femenino a final de milenio*. Ed. Dulce María López Vega. México: Laneta, 1998. 8-24.
- . “Los de atrás se quedarán (I) (Notas sobre cultura y sociedad de masas en los setentas)”. *Nexos* 3.26 (1980): 35-43.

- . “Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen (a propósito de la ‘*Queer*’ y lo ‘*Rarito*’)”. *Debate Feminista* 8.16 (1997): 11-33.
- . “México a principios del siglo XXI: la globalización, el determinismo, la ampliación del laicismo”. *Debate Feminista* 17.33 (2006): 201-31.
- . “‘Mira Muerte. No seas inhumana’. Notas sobre un mito tradicional e industrial”. Prólogo. *El día de los muertos. The Life of the Dead in Mexican Folk Art*. Ensayos de María Teresa Pomar. Fort Worth: The Fort Worth Art Museum, 1987. 9-16.
- . “‘Las mujeres en la Silla y los hombres a la orilla’ (La perspectiva de género y el machismo)”. *Proceso* 1406 (2003): 16-18.
- . “El narcotráfico y sus legiones”. *Viento rojo: diez historias del narco en México*. México: Plaza y Janés; Random House Mondadori, 2004. 9-44.
- . “*No sin nosotros*”: *los días del terremoto 1985-2005*. México: Era; Santiago: LOM; Montevideo: Trilce; Navarra, Spain: Txalaparta, 2005.
- . “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. *Historia general de México*. Vol. 4 of 4. México: El Colegio de México, 1976. 303-476.
- . *Pedro Infante: las leyes del querer*. México: Aguilar, 2008.
- . “Por mi madre, bohemios.” *Proceso* 1619 (2007): 68-69.
- . “Propuestas (desatendibles) sobre un Bicentenario y un Centenario”. *Proceso* 1613 (2007): 32-34.
- . *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.
- . *¡Quietecito por favor!* México: Centro de Estudios de Historia de México, Condumex; Grupo Carso, 2005.
- . “Reportaje: escuchar con los ojos a las muertas”. *Letras Libres* 4.49 (2003): 78-81.
- . “Respuesta de Carlos Monsiváis a Marcos”. *La Jornada* 27 July 1994: 1, 16.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . *Rostros del cine mexicano*. México: Américo Arte, 1997.
- . *Salvador Novo: lo marginal en el centro*. México: Era, 2000.
- . “‘El segundo sexo’: no se nace feminista”. *Debate Feminista* 20 (1999): 165-73.
- . “Señor Presidente, ¿a usted no le da vergüenza su grandeza (La prensa y los poderes)”. *Tiempo de saber: prensa y poder en*

- México*. Julio Scherer García y Carlos Monsiváis. México: Nuevo Siglo Aguilar, 2003. 99-339.
- . *El 68: la tradición de la resistencia*. Mexico: Era, 2008.
- . “¿Todos somos indios?” *Debate Feminista* 6.11 (1995): 333-36.
- . “Va mi estatua en prendas: de monumentos cívicos y sus espectadores”. *Nexos* 7.84 (1984): 29-35.
- . “La violencia urbana.” *El mundo de la violencia*. Ed. Adolfo Sánchez Vázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1998. 275-80.
- . “Vivir del narco”. *Proceso* 1448 (2004): 6-14.
- Monsiváis, Carlos, y Carlos Bonfil. *A través del espejo: el cine mexicano y su público*. México: Ediciones el Milagro; Instituto Mexicano de Cinematografía, 1994.
- Monsiváis, Carlos, *et al.* “¿De quién es la política? Crisis de representación: los intereses de la mujeres en la contienda electoral”. *Debate Feminista* 2.4 (1991): 3-98. Comentarios de una mesa redonda.
- Monsiváis, Carlos. “Prólogo”. *La casa de citas en el barrio Galante*. Ed. Ava Vargas. México: Grijalbo, 1991. vii-xiii.
- Montaner, Carlos Alberto. *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. México: Plaza & Janes, 1989.
- Moraña, Mabel. “Intelectuales, género y Estado: nuevos diseños”. *El salto de Minerva: intelectuales, género y Estado en América Latina*. Eds. Mabel Moraña y María Rosa Olivera-Williams. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2005. 31-36.
- “NAFTA Expands as Drug War Explodes”. 8 Aug. 2009. Fnsnews_nmsu-l@nmsu.edu Online.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin, “Virgen de Guadalupe”: continuidad y transformación religiosa en México*. Trad. Carlos Warnholtz Bustillos con Irma Ochoa de Nebel. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Olmos, José Gil. “Solapador: derechos humanos”. *Proceso* 1587 (2007): 24-29.
- Oppenheimer, Andrés. “Lo que olvidan los economistas: la violencia”. *La nación*, 9 Mar. 2009. www.lanacion.com.ar
- Paz, Octavio. *Posdata*. México: Siglo xxi, 1970.
- Parkinson Zamora, Lois. *Writing the Apocalypse: Historical Vision in Contemporary U.S. and Latin American Fiction*. Cambridge, UK, y New York: Cambridge University Press, 1989.

- Peters, Katherine McIntire. "Patrolling the U.S.-Mexico Border". Ruggiero, 225-36.
- Poniatowska, Elena. "Mazahua". *Between Worlds: Contemporary Mexican Photography*. New York: New Amsterdam Books, 1990.
- . *Nada, nadie: las voces del temblor*. México: Era, 1988.
- Ramos, Jorge. *The Latino Wave: How Hispanics Will Elect the Next American President*. Trad. Ezra E. Fitz. New York: HarperCollins, 2004.
- "Remittances in Turmoil". 17 July 2009. fnsnmsu-l@nmsu.edu
- Ristroph, Elizabeth Barrett. "Mexico City's Environmental Hazards". Ruggiero, 217-20.
- Rodríguez García, Arturo. "Infiltración e ilegalidad". *Proceso* 1701 (2009): 18-20.
- Ruggiero, Adriane, Ed. *The History of Nations: Mexico*. San Diego: Greenhaven Press, 2004.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Eds. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 1577. Madrid: Alianza, 1988. 2 vols.
- Saillant, Catherine, y Ari Bloomekatz. "Mexican Cartel's Pot Farm Blamed for South State Fire". *Sacramento Bee* 17 Aug. 2009: A-1, A-10.
- Savio, Irene, y Rodrigo Vera, et al. "NO al aborto, a los matrimonios gays, al divorcio, a la unión libre...". *Proceso* 1587 (2007) 7-29.
- Simon, Joel. *Endangered Mexico: An Environment on the Edge*. San Francisco: Sierra Club Books, 1997.
- Sosa Elízaga, Raquel. "Terror and Violence in Mexican Political Culture at the End of the Twentieth Century". Trad. Heather Hammett. *Citizens of Fear: Urban Violence in Latin America*. Ed. Susana Rotker, with Katherine Goldman. New Brunswick, NJ y London: Rutgers University Press, 2002. 72-86.
- Sullivan, Kevin. "Kidnapping and Police Corruption". Ruggiero, 201-208.
- Thomas, Evan, and Suzanne Smalley. "My Three Sons: North Korea's First Family Isn't Like You and Me". *Newsweek*, 27 July 2009: 40-43.
- Townsend, Richard F. *The Aztecs*. London: Thames & Hudson, 1992.
- Turner, John Kenneth. *Barbarous Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1969.
- Vera, Rodrigo. "La carcelización". *Proceso* 1701 (2009): 6-10.
- Volpi, Jorge. *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*. México: Era, 1998.

- Washington Post, The*. "Protest Fatigue in Mexico City, a Daily Mess of Demonstrations". 15 jul. 2008: paragraph 7.
<http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2008/07/14/AR20080/140208/.html>.
- Wilkinson, Richard, y Kate Pickett. *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. New York, Berlin y London: Bloomsbury Press, 2009.
- Zamora Briseño, Pedro. "Hambre ancestral". *Proceso* 1585 (2007): 36-41.

ÍNDICE

Introducción	9
I. LA CRÓNICA: <i>SUI GENERIS</i>	
1. El deschronicamiento de la realidad: (el macho mundo mimético de Ignacio Trejo Fuentes)	19
2. Carlos Monsiváis traduce a Tom Wolfe	53
3. Juego de palabras: cronicando el ensayo	81
4. Para ponerle una nota al pie a un ensayo de Carlos Monsiváis (Leyendo <i>Mexican Postcards</i>)	123
II. EN CLAVE MENOR: LA FICCIÓN	
5. El referente real relegado: fantasía y ficción en Carlos Monsiváis, cuentista	149
6. Carlos-Laura entre el cubículo y el cubil	165
7. La teología secular de Carlos Monsiváis en <i>Nuevo catecismo</i> para demócratas remisos	179
III. LA VERDAD EN ARTE MAYOR	
8. Cada renglón un verso, todo el arte un poema: Monsiváis, el juglar de la crónica mexicana	221
9. El México subalterno y la modernización en miniatura: aforismos y sentencias de Carlos Monsiváis	255
10. Articulaciones aforísticas: Oscar Wilde y Carlos Monsiváis	277
11. Monsiváis y la palabra " <i>last, but not least</i> "	301

IV. EL CULTO DE LA CULTURA

12. Salvador Novo, pionero gay “triumfalmente moderno”, marginado colocado en el centro por Carlos Monsiváis 331
13. “Mechicanos” al borde del cambio en el valiente mundo nuevo de Carlos Monsiváis 359
14. Llanto por la muerte del Movimiento Estudiantil (Carlos Monsiváis ante “la vieja sangre insomne”) 379

V. *WANTED*: SOCIEDAD CIVIL

15. “Un folclor terrible e ineludible”: la Revolución de Carlos Monsiváis 399
16. Neoliberalismo y desaliento en *Aires de familia* de Carlos Monsiváis 415
17. ¿Quién matará a los dragones del desánimo? Los héroes de Carlos Monsiváis, paladín de categoría 441
18. El Apocalipsis Ahora, o el Juicio Final de Carlos Monsiváis (sujeto a revisión) 471

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles

Rector

María Teresa Uriarte C.

Coordinadora de Difusión Cultural

Rosa Beltrán

Directora de Literatura

Leticia García Cortés

Subdirectora

Víctor Cabrera

Martha Angélica Santos Ugarte

Editores

Leyendo a Monsiváis, editado por la Dirección de Literatura de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, se terminó de imprimir el 18 de septiembre de 2013. La composición tipográfica, formación e impresión se hicieron en los talleres de Grupo Edición, S.A. de C.V., Xochicalco 619, Col. Letrán Valle, 03650 México, D.F. Se tiraron 1000 ejemplares en offset, en papel Cultural de 90 gramos. La tipografía se realizó en tipo ITC Garamond de 8, 9, 10 y 11 pts. La edición estuvo al cuidado de la autora y de la Unidad Editorial de la Dirección de Literatura de la UNAM.

