

Carlos Monsiváis: el crítico cultural frente a la globalización

Abril Trigo

Las reacciones en México ante el 11 de septiembre varían, transcurrido el primer impulso de horror. Al verse globalizada sin remedio (y sin protestas) por los acontecimientos de ese día y los siguientes, la sociedad mexicana se encontró, como casi todas las sociedades del mundo, sin unas definiciones claras de la globalización. Estamos globalizados sin duda, ¿pero eso qué significa? ¿Es simplemente recibir al mismo tiempo en todos los países las modas y los acontecimientos? [...] Entre tanto desconcierto y confusión, una idea (un hecho) no se discutió, el cambio radical de la historia de todos; un día en la vida de Nueva York fue literalmente un salto internacional al revelar la intercesión de la violencia en las jerarquías estrictas de la globalización, y al exhibirse lo intolerable de los argumentos de la intolerancia, los del terrorismo de Estado entre ellos. [Monsiváis 2001a]

No obstante, añade Monsiváis, los acontecimientos del 11 de setiembre desencadenaron una perversa toma de conciencia: que en la globalización el destino pende de golpes de computadora, las inversiones no tienen patria y no hay en la actualidad alternativas al neoliberalismo aun cuando el neoliberalismo no sea alternativa para las inmensas mayorías. Esta revelación alimenta, indudablemente, un sentimiento fatalista de entrega a un presente absoluto, inevitable, de modo que estar globalizado querría decir estar “más informado de muy distintos hechos, entre ellos el de los obstáculos inmensos para enfrentar los poderes políticos y financieros: quiere decir más seres formados en la pasividad” [Monsiváis 2001a]. ¿Sería la globalización, entonces, para los pueblos de las periferias, la certidumbre (conjunción de imágenes y sentimientos) de ocupar un sitio ya determinado en un mundo moderno carente de alternativas? ¿La sensación de ser parte, subsidiaria y subalterna, de una única y universal modernidad? ¿La experiencia desde el margen de la modernidad posible?

Tres grandes temas sobre los que Monsivás ha venido escribiendo en forma casi obsesiva por casi cuatro décadas confluyen y se entrelazan aquí: la progresiva y constante americanización de la sociedad y la cultura mexicanas, registrada primordialmente por la incorporación de segmentos cada vez más amplios de la población a la cultura pop global, producida y distribuida masivamente por los medios de comunicación transnacionales, y a través de la cual las clases populares acceden al sentimiento y la experiencia de la modernidad. Si bien abundan en sus publicaciones de los últimos años observaciones sobre las consecuencias políticas, ideológicas y culturales del neoliberalismo, como sus conocidos análisis sobre los efectos económicos y culturales del Tratado de Libre Comercio, o la resonancia transnacional de la insurrección zapatista, no es el tratamiento puntual de estos u otros temas notoriamente vinculados a los procesos de globalización lo que me interesa analizar aquí. Mi propósito es deslindar las constantes -premisas conceptuales, principios ideológicos, temáticas obsesivas- que anuncian en la larga trayectoria crítica de Monsivás muchas de las transformaciones culturales que recién se harían evidentes con la globalización, demostrando su lucidez casi premonitoria, que se adelanta a acontecimientos históricos, pronostica corrientes de pensamiento, y anticipa un diagnóstico implacable de la globalización. Desde esta perspectiva, las principales líneas de su práctica crítica confluyen con notable naturalidad:

Antes de la rebelión en Chiapas la palabra clave en México era 'modernización', la ilusión del Primer Mundo a la vuelta de la esquina... La modernización ocupó el lugar del nacionalismo [...] Chiapas destruyó, primero, el espejismo de la 'modernidad' y, luego, la mitología nacionalista. Condujo al descubrimiento de un escenario hollywoodense, resultado de técnicas de administración. Habíamos estado viviendo en un mundo de ilusiones [...] Por primera vez nos preguntamos: ¿cómo es posible que hayamos creído en el arca de Noé de la felicidad de unos pocos y hayamos ignorado la existencia de diez millones de indígenas? [...] Si usted tiene una nación injusta -ochenta por ciento de los mexicanos viven en la pobreza o la miseria- no puede haber modernización ni puede confiarse en el nacionalismo [1999, 1-2].

La pobreza, la marginación y el colonialismo interno son precisamente el hueso duro de roer que mexicaniza a una sociedad que ilusiona ser moderna, ese cogollo de lo real que se resiste a toda asimilación imaginaria [1999, 3].

No me propongo realizar aquí una arqueología del pensamiento de Monsivás, que me parece, por lo demás, innecesaria: "El ensueño del Progreso infinito ha resultado devastador", escribía ya en *Entrada libre* [1987, 11]. Pretendo demostrar algo mucho más simple: que su posición y sus reflexiones en lo tocante a la globalización sencillamente continúan y son parte integral de sus crónicas sobre la cultura contemporánea. O, dicho desde el envés de la trama, que la globalización es un término nuevo para designar un fenómeno cuyos orígenes y progresivo desarrollo era posible observar en América Latina ya a partir de la década de los 50, siempre y cuando el observador supiera ver la realidad sin antiparras.

La resistible ascensión de la cultura pop

¿No sería precisamente la cultura pop, no importa si internacional o transnacional, uno de los innegables aires de familia observables a lo largo y lo ancho de América Latina? ¿No sería quizá, extremando con perversión el argumento, lo que nos hace latinoamericanos en esta suerte de anfictionía en que nos ha convertido, dice Monsiváis, la lógica del mercado? Con la cultura pop, que se instala en América Latina con la radio y el cine primero, y con la televisión después, entran también, además del deseo de las vanguardias, la seducción de las modas, el lenguaje de la publicidad y la energía de la liberación sexual (que arrasan con tradiciones y tradicionalismos), el culto obsecuente a la tecnología, la industria del entretenimiento y la lógica consumista. Los medios de comunicación exigen modos de percepción idóneos que, a su vez, llenan de ansiedad la noción de tiempo libre y suscitan formas de subjetividad social donde la solidaridad y el diálogo son reemplazados por diversas modulaciones del autismo social y por la integración simbólica del individuo a la modernidad a través de lo global. Los medios se hacen cargo. Apocalípticos e integrados, sin distinciones, urden su sensibilidad en el consumo de imágenes, y la repetición de las escenas de horror en la televisión corre el umbral de la violencia soportable del mismo modo que la mercancía corre los umbrales del deseo [2000, 211-3; 2003, 6]. Así, sin percatarnos, fuimos perdiendo la capacidad para el asombro.

En *Los rituales del caos*, quizá su libro más ostensiblemente posmoderno, es también donde Monsiváis tal vez postule con mayor perspicacia la inextricable imbricación de cultura y capitalismo en la era global. O dicho de otro modo, la centralidad que adquiere el consumo de cultura en el régimen flexible de acumulación capitalista que funda y caracteriza la globalización. Todo parte del caos. Del caos como un nuevo orden mundial, pues “en el caos se inicia el perfeccionamiento del orden”, y “lo único que puede decirse del caos”, dice John Kenneth Galbraith desde los epígrafes que abren el libro, “es que es bueno para la libre empresa”. Por ello, el caos se organiza en torno a dos ejes: la pulsión del consumo y la normatividad del espectáculo, facilitada por la fascinación electrónica y la retórica del entretenimiento. “En el mundo de las grandes supersticiones contemporáneas, la compra y el anhelo de compra se han convertido en el don para reflejarse en el espejo del prestigio íntimo, y, en el juego donde las imágenes son lo esencial, lo que se alaba es la creencia en el consumo (de fe, de atmósferas privilegiadas, de sensaciones únicas, de productos básicos y superfluos, de shows), al que se califica como fuerza que verdaderamente encauza a la sociedad”. Pero el consumo debe verse complementado, necesariamente, por la ubicuidad del espectáculo, gracias al cual “el desorden se aquieta, las multitudes admiten las disciplinas del pasmo, y tiene lugar la mezcla perfecta de imposición autocrática y nivelación democrática”. Sólo la diversión –el juego, la ironía, el humor, el relajo– escapa a los controles del caos, descrece de las bendiciones del consumo, se burla de los espectáculos consagrados al nuevo orden y muestra que, “pese a todo, algunos rituales del caos pueden ser también una fuerza liberadora” [1995, 15-6].

Y así, lo que comenzara, en México al menos, como sucesivos empujes modernizadores acotados siempre por la mirada vigilante de la religión y del estado populista, se aboca, a partir de los 60, a la creación de "una nueva identidad social sustentada en los valores del consumo, que busca imponer el sentido del humor, las respuestas automáticas a las ofertas de 'esparcimiento', el sitio de las emociones entre un comercial y otro" de modo que "el pueblo se convierta en el mercado, tal y como acontece en los demás países" [2000, 218]. La función pedagógica del estado, con su entramado de símbolos y retórica, mitos nacionalistas y enmohecidas tradiciones, pasa a ser a partir de los 60 responsabilidad de la televisión, cuya superior eficacia reside no sólo en la facultad repetitiva del medio sino en el efecto de verdad producido por el discurso telegénico, que reemplaza con creces el lugar del lenguaje por el establecimiento de "un tono" que podríamos llamar hiperreal: "Las palabras pueden corresponderse o no con situaciones, con descripciones reales. No importa. Lo que se intenta es conferirles a esos personajes el tono de las otras series, fundirlos en esa única y múltiple representación del mundo que es la telecomedia. Los sollozos son la proclama incendiaria. Anita de Montemar es Robespierre. The medium etc." [1996, 44]. En esta escenificación televisiva de lo que debe ser una sociedad moderna, el drama cívico y la performance ciudadana son reemplazados por el simulacro del melodrama. Los proyectos de independencia económica y nacionalismo cultural son trasegados a fórmulas de promoción turística y las prácticas populares que se resisten al cambio remitidas al colorido reservorio del folklore, en última instancia también turísticamente rentable [1996, 68-76]. Baudrillard baila un jarabe tapatío con McLuhan. Continuará...

La identidad, entonces: consumir entreteniéndose. Lo dice de modo inefable el mismo Emilio Azcárraga, presidente de Televisa: "Lo que vale es cuando uno se enfrenta a un auditorio de millones de personas y estas deciden sintonizar algo que, además, es alegría, les ofrece un entretenimiento sano, y que les brinda satisfacción interna" [2000, 218]. A lo cual responde Monsiváis:

Muy cara se ha pagado en Latinoamérica la versión única de lo aburrido y lo entretenido, que de la televisión se traslada a la vida cotidiana, la cultura y la política [...] Entretener, en este paisaje autoritario, es hacer que el tiempo pase sin que a nadie se le ocurra otra técnica de empleo, porque el sello de lo productivo se deposita en lo industrial y lo tecnológico y el tedio es la amenaza peor: si te aburres te quedarás sin tu identidad predilecta, la del que la pasa bien con lo que le den. [2000, 221]

Entretener y entretenerse constituyen, entonces, un dispositivo tecnológico y la clave de bóveda de una manera de sentir, de vivir, de ocupar el tiempo, de habitar el espacio, de relacionarse con los otros. Un modo de consumir el tiempo, imágenes, sentidos, y un modo de producir deseos, valores, intenciones. Una episteme, en fin, donde residiría el sentido cabal de la "americanización", proceso imparabable que Monsiváis registra ya a fines del siglo XIX:

Mucho más que la "penetración cultural" del imperialismo norteamericano [...] es la implantación triunfal de las nociones del entretenimiento, lo que da la medida del poderío de la americanización, magno proyecto comercial y, en segundo término, ideológico. El público latinoamericano se ilusiona con un "tiempo libre" usado a la manera de los norteamericanos, y allí, en el salto de la identidad antigua a la integración superficial, se producen los acomodados, la certeza digamos de que la tradición es sinónimo de bostezo y la modernidad es sucursal de la alegría [2000, 221-2]

Irreducible a la fórmula ingenua de "penetración cultural", que efectúa en definitiva una sacralización invertida de las relaciones neocoloniales, la americanización es ante todo una empresa comercial y sólo después, subsidiariamente, un proyecto ideológico. La aparentemente irresistible diseminación de la cultura pop dispensa un entretenimiento "sano" que permite sentirse moderno sin poner en riesgo las instituciones del pasado, pues lo que moderniza es la sensación de participar de las reglas de juego. Por eso, en la programación de la TV se dan cita, como en el caso de las telenovelas, la celebración del consumismo individualista con el culto de la familia como dios manda, promulgando una modernización que apenas roza la superficie de tradiciones que, por otra parte, se desmoronan a ojos vista. El entretenimiento es no sólo divertida ocupación del "tiempo libre", sino también y sobre todo valor cultural e inversión ideológica que desplaza usos y prácticas enraizadas en el espacio social y, quizá por ello, no permiten dar el salto a la modernidad. Sofisticadísima distinción entre el uso "moderno" del tiempo (consumo, inversión y producción de un tiempo que vale oro) y el uso "tradicional" y popular del mismo (gasto, improvisación y fiesta donde el tiempo se materializa en el espacio):

...el espacio donde uno se encuentra con los amigos, el espacio donde se hallan distribuidos los juegos de fútbol llanero y las cervezas y las tortas de pollo [...] en ese recorrido que siempre-ya-va-a-empezar de quienes no ostentan un proyecto social, político o económico, todo (la vida, las relaciones humanas, el trabajo) ocurre como en la cancha, como en el salón para familias, como en el dancing club. No hay horas, no hay medición del tiempo: hay lugares, espacios dilatados o reducidos, lugares donde uno baila, uno se enamora o uno se divierte, ¡qué caray! [...] este espacio improvisado y abierto con desesperación y con un no se qué que quedan balbuciendo es lo que, de otra manera, se conoce como el tiempo libre de las clases económicamente débiles [1996, 149-150].

¿Qué significa entonces, frente a estos usos populares del tiempo, el tiempo libre invertido ante el televisor, se pregunta Monsiváis, tiempo libre o tiempo enajenado? "En este tiempo libre, tan vasto y tan difícil de aprehender, el mexicano ve corroboradas sus limitaciones, enaltecidos sus defectos, prolongados comunalmente sus entusiasmos. No encuentra oposición, no descubre crítica, no advierte colaboración. Sólo la decisión de que todo varíe sin dejar de ser, en esencia y en accidente, la misma cosa" [1996, 157]. La

repetición irrefrenable de lo mismo, la identificación gratificante en el acto del consumo y el entretenimiento donde todo cambia para permanecer. Monsiváis apunta aquí a una característica fundamental de la modernidad, que consiste en la subsunción del "tiempo libre" a la lógica del capital como tiempo especializado en el consumo y demarcado por una nueva división del trabajo, tiempo en el cual queda poca libertad para usarlo libremente en "una sociedad neopavloviana de Veá, Compré, Vote, Oiga, Escuche, Vote, Compré, Camíne, Adquiera, Vote", etc., etc. [1996, 158]. A diferencia de esta especialización de tiempos, todos dedicados a alguna forma de productividad bajo el capitalismo, todavía persistirían en la sociedad mexicana, como buen país dependiente y periférico, usos y prácticas del tiempo que refieren a un tiempo anterior, premoderno y precapitalista, donde "el tiempo libre y el tiempo del sacrificio, el tiempo laboral y el tiempo de echar desmadre, el tiempo del Estadio Azteca y el tiempo de la Basílica, el tiempo de la Plaza Garibaldi y el tiempo de la Plaza de las Tres Culturas, son uno y lo mismo" [1996, 158].

Bajo la tutela de las transnacionales de la industria del entretenimiento, los medios de comunicación copian fórmulas y técnicas norteamericanas, y regulan el gusto, los valores, los deseos de las sociedades latinoamericanas, todo ello evidenciable en el consumo de las minorías con capacidad adquisitiva y en el deseo insatisfecho, muchas veces desatado en frustración y violencia, de las mayorías excluidas [Hopenhayn 1994]. En esta manipulación de sentimientos que no en la instilación de convicciones consiste la verdadera operación ideológica de la cultura pop global, que crea la ilusión de un mundo cerrado donde no cabrían ya alternativas: "Sujeto de clases populares, escucha bien: en la medida en que no consumes, o casi, tu humanidad está en entredicho y tu fragilidad se acrecienta volviéndose, ante tus ojos, un eco de la fatalidad. Y en la medida en que te amparas tras tu coraza de identidad, tu localismo se revierte contra ti, aislándote de lo contemporáneo" [2000, 229]. La globalización demuele las tradiciones comunitarias, arrincona las costumbres nacionales en la defensa folclórica de lo local e implanta lo que para las mayorías no es más que el espejismo de una vida ultramoderna: "Zoom a la sociedad de consumo a la que creen pertenecer los que apenas consiguen sobrevivir, y las clases medias en descenso. Pero si la sociedad de consumo es para los más una fantasmagoría ('Avizoro el planeta y sus ofertas a través de los comerciales televisivos'), para otros es 'el fin de la Historia'. Hasta aquí llegamos, hasta la adquisición a plazos de los objetos y las emociones que representan el porvenir. Y ese 'fin de la Historia' dispone de los modelos, los dechados de perfección provisional del show business" [2000, 230].

Dispositivo dos veces perverso, pues si consumir es consumir una identidad moderna, o dicho de otro modo, si la identidad es un valor simbólico agregado al acto del consumo, las grandes mayorías de América Latina, que carecen de la capacidad económica de consumir pero están integradas simbólicamente mediante la cultura pop a los valores consumistas, experimentan una doble frustración al compartir una ideología desprendida de su base material o, como dijera Roberto Schwarz, al creer en ideas que están fuera de lugar. Aun cuando la cultura pop transnacional arrincona y "degrada" la cultura popular, nada se gana, sostiene Monsiváis, "con oponer al avance mediático los mitos 'nacionalistas', con sus prevenciones antitecnológicas, sus quejas por la disolución

de tradiciones, su homenaje acrítico a las concepciones patriarcales, su miedo pueril a la invasión del spanglish" [2000, 232]. De nada sirve el atrincheramiento en nacionalismos acartonados y cerriles; lo que sí importa es elaborar una crítica que recupere y desenvuelva la cultura popular urbana, "o como quiera llamarse a eso que es a la vez realidad viva para millones de personas, nostalgia inducida, efectos de las personalidades únicas sobre los modos de vida, industria cultural y respuestas colectivas al proceso de modernización" [1988, 19].

"La modernización es, digamos, una sociedad computarizada pero inmóvil"

Tanto en sus notables panoramas históricos como en sus crónicas de la vida cotidiana y sus retratos de personalidades del mundo del espectáculo, Monsiváis ha dado testimonio y explorado pistas desde donde analizar las tensiones y frustraciones generadas por los procesos de modernización en la sociedad y la cultura mexicanas contemporáneas desde un doble y simultáneo abordaje: desde el lado de arriba, en lo que acusa como residuos de una mentalidad colonial, y desde el lado de abajo, en el análisis minucioso de la creatividad popular cotidiana.

Al medirse el grado de modernidad alcanzado por el crecimiento de la industria y el desenvolvimiento de la banca, el impulso desarrollista de las ciudades y la explosión demográfica, la proliferación de subculturas y la fiebre consumista que transforma el paisaje urbano con Wal-Mart y Taco Bells, multicines y shopping malls, antenas parabólicas y teléfonos celulares, se va imponiendo una nueva forma de consenso que ya no pasa por el nacionalismo populista de estado sino por el deseo de participar, directa o vicariamente, en un "México pop", versión mediática y mediatizada de la utópica sociedad global de la abundancia [1996, 17]. El desarrollismo proporciona no sólo una máscara tecnócrata y una coartada progresista a la corrupción desenfrenada que empapa, desde el poder, todo el tejido social; es también disparador de un ajuste radical en el imaginario, instilando la convicción, que se vería formalizada recién años más tarde con la ideología neoliberal, de que la acumulación de la riqueza en manos de pocos hará posible a su debido tiempo la prosperidad de todos [1986, 34]. Los cincuenta son la década del pleito perdido, dice Monsiváis, la inmediata posguerra constituye un momento de inflexión en la imparable integración de las sociedades latinoamericanas a un sistema económico internacional donde el estímulo del consumismo y la difusión de la cultura pop anglosajona van adquiriendo un carácter protagónico. Los viejos hitos del nacionalismo cultural mexicano se vuelven fastidiosamente aburridos para una pequeña burguesía que comienza secretamente a avergonzarse de sus predilecciones más entrañables.

Más adelante, y siempre desde el Estado, se implanta la modernización salvaje, sin complacencias. El país será puesto al día, a la altura del desarrollo tecnológico y las exigencias del gran capital, y quienes no se adapten a los ajustes deberán aceptar la mise-

ría como estigma premoderno. "Y otra mentalidad se instala, todavía no rendidamente colonial, aún ligada a ideas nacionales muy profundas" pero cada vez más indiferente ante la tradición, e incapaz de articular versiones coherentes del pasado y el destino nacionales [1986, 37]. Abandonando los ritos nacionalistas al espacio de "lo folklórico" que, también atrapado en la lógica modernizante, se vuelve comercial y turístico, las clases dominantes y los sectores medios, cada vez más incómodos ante los espectros de la "mexicanidad", "renuncian a lo sui géneris para demandar el derecho colonial a la hibridez" [1986, 38]. La ironía filosa de esta referencia impide confusiones con el uso ambiguo y problemático del concepto de hibridez cultural que impondrá poco más tarde Néstor García Canclini [1989]. Quizá se le podría vincular con mayor propiedad a la noción del "espacio del medio" con el que Homi Bhabha procura aprehender la condición colonial y poscolonial o, quizás mejor aún, al concepto de "entre lugar" con el cual, hacia 1971, el brasileño Silviano Santiago buscaba caracterizar la condición esquiza e intersticial del intelectual latinoamericano, retornando a un debate que se abriera, al menos, simbólicamente, con Simón Bolívar en su carta de Jamaica: "...nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado" [Santiago 2001; Bolívar 1979, 62]. No a otra cosa que a la hibridez como condición y condicionamiento colonial es a lo que refieren tanto Bolívar como Monsiváis, sin duda.

Pero al llamado de la modernización a ultranza se enfrentan masas también deseosas de actualizarse, aunque de manera ajustada a sus propios ritmos de desarrollo. ¿Cómo ser modernos y para qué? A esta pregunta los movimientos sociales suelen responder a través de su práctica: para darle al crecimiento proporciones igualitarias; para no concentrar en unos cuantos las claves del conocimiento; para armonizar las contradicciones entre cultura laica y religiosidad popular, entre tolerancia y odio a la heterodoxia, entre el amor a las tradiciones y la imposibilidad de retenerlas [1987, 12]. Si la modernidad, implementada desde arriba, se encoge en un deformante gesto colonial, anhelada desde abajo adquiere la ambivalencia fantasmal de las contraculturas juveniles o la entrañable familiaridad de la cursilería, ambas gestadas por una misma pulsión mimética. La Onda, por ejemplo, en notable similitud a los movimientos vanguardistas de otras épocas, erosiona la hegemonía del imaginario nacionalista pero se declara apolítica; denuncia el comercialismo del bolero y la ranchera pero no del rock; rechaza las rémoras coloniales del estado y las tradiciones pero no percibe lo que hay de tradicional y colonial en su propio gesto. Mediante la simple negación de la cultura hegemónica, la Onda accede a la modernidad adoptando los gustos y los gestos de la cultura juvenil norteamericana, considerada el paradigma de lo contemporáneo. Lo colonial, no obstante, no reside en los gustos, los gestos o las prácticas visibles. "Lo colonial es sobre todo la consigna mecánica: basta la ejecución de nuevos usos y costumbres para dejar de ser 'mexicanos', es decir, habitantes de la sociedad de la que se desea el exilio definitivo" [1986, 236].

No es la índole de lo imitado lo que determina la condición colonial, ni siquiera el acto de la imitación. Lo colonial consiste en una forma y un modo de gestión cultural, de larga tradición en América Latina, que consiste no precisamente en la imitación de las ideas, sino en aplicarlas a la letra a contextos y circunstancias disímiles, en la ingenua creencia de que su extrapolación es causa suficiente para transformar la realidad. Los jipitecas reproducen fielmente la tradición, muy mexicana y latinoamericana, de sentir que sus ideas están fuera de lugar [Schwarz 1992, 30]. Reproducen, sin saberlo, las meras formas de las tradiciones que pretenden derogar: "Si a los jipitecas les importa disolver el modo de vida más pregonado en México, el de las clases medias, fracasan al no captar que a la imitación no se le opone la imitación en un medio donde el proceso colonial ha ido de la admiración elitista por la cultura francesa o inglesa a la admiración multitudinaria por Norteamérica" [1986, 237]. Es así que resultan de una forma u otra asimilados -como excéntricos y no como heterodoxos- al mismo sistema del que pretenden desertar. Aún cuando las señas clásicas de identidad se desdibujan, la mentalidad continúa. Esta crítica de la Onda, versión mexicana de la contracultura juvenil de los 60 y los 70, es ejemplar por su objetividad, su lucidez, el equilibrio de un análisis que se no deja enredar en fórmulas maniqueas ni seducir por las redes de afectos, para apuntar con precisión a la dura complejidad de la condición neo o poscolonial, al pegajoso entramado de la globalización y a los tortuosos caminos de la transculturación, que siempre pasan por una inevitable aculturación. Así sintetiza el significado del concierto de Avándaro, "clímax apocalíptico y ruina paradisíaca" de la Onda:

Los jóvenes allí reunidos liquidan públicamente sus lazos con un porfirismo moral y, al mismo tiempo, se muestran incapaces de consolidar opciones visibles ante lo desdichado. Complejidad del fenómeno: por un lado, la miserable explotación de un deseo juvenil de incorporarse a la modernidad. Por otro, la más gigantesca petición masiva hasta hoy conocida de nuevas reglas de política sexual y social. Frente al desfile de gestos colonizados, se erige una gran catarsis colectiva, primer entierro masivo de trabas, prohibiciones, pudores, restricciones, frenos, contenciones. Las dos instancias se niegan y se integran entre sí. Para la moral imperante, Avándaro es un reto desusado. Para la búsqueda de alternativas es una confirmación de la dependencia. Avándaro es una respuesta autónoma y original y es, también, un hecho colonial, no porque un festival de rock sea exclusivo de la cultura norteamericana, sino por el reclame básico: duplicar sin problemas una experiencia ajena; es decir, una vez más, ponernos al día gracias a la emulación servil [1986, 252; mis cursivas].

La subversión del orden, la liberación individual y la revolución de gustos y costumbres terminarían siendo cooptadas por la burguesía, siempre a la búsqueda de lo excitante y novedoso, robusteciendo el repertorio de imágenes de la cultura pop, publicidad mediante, y alimentando la máquina de reproducción capitalista. Para entonces, las formas de la rebelión habían sido en gran medida disciplinadas como una rebelión

de las formas; la cursilería cambiaba de ropajes sin llegar a configurar necesariamente una estética camp, aun cuando la pretensión de universalidad del mexicano moderno obligara a ensayar su nacionalización, como ironizaba Monsiváis en "El hastío es pavo real que se aburre de luz en la tarde (Notas del camp en México)", escrito en 1966 [1996, 171ss]. Aun cuando en aquel entonces no lo supiéramos, de la mano del camp y del pop las sociedades latinoamericanas ingresaban en la posmodernidad, con sus artificios y sus manierismos, con su culto neobarroco por el estilo, las formas y las superficies y su repliegue de la parodia en el pastiche, "aquello tan malo que resulta bueno" [1996, 172]. El camp traía una nueva sensibilidad, frívola y sin compromisos, cuya política consistía en desarmar el empaque de la Cultura y la Política y en "descubrir al Ser tras la Apariencia" [1996, 174]. Una nueva forma de sentir la cultura mexicana, y lo popular de la cultura concretamente, donde no importa tanto qué se dice sino cómo se dice, los tonos, el estilo, ese-no-sé-qué condensado en un gesto cultural. Una nueva sensibilidad y un nuevo sensorium, como dice Martín Barbero [1987], una nueva estructura de sentimientos que encaja tan bien en el melodrama, por ejemplo, con su estética del exceso y el desborde de donde proviene su plusvalía de sentidos. Predominio de la fachada, la máscara y el decorado, develado primero por Paz, denunciado más tarde por Fuentes y parodiado finalmente por Marcos. Simulacros.

Sin embargo, el camp permitiría revisar, gozosa si no críticamente, la cursilería, esa forma de "elegancia históricamente posible en el subdesarrollo" de la que se vanagloriaba Agustín Lara con notable desenfado: "Soy ridículamente cursi y me encanta serlo. Porque la mía es una sinceridad que otros rehuyen... ridículamente" [1986, 64 y 62]. La connotación peyorativa de lo cursi impuesta por intelectuales vanguardistas serviría como marca de distinción social ("lo cursi es la estética del pobre con ambiciones", escribía en 1929 Ortiz de Montellano), marca de distinción espacial (la provincia es el espacio clásico de la cursilería), marca de distinción ideológica (expresión cultural y estrategia política del conservadurismo) y marca de distinción temporal (anacronismo que se enorgullece de serlo; "romanticismo" que nos identifica con sensibilidades premodernas). Ya se la caracterice como falta de refinamiento social ("el fracaso de la elegancia", la llamaba Ramón Gómez de la Serna), o como una grotesca imitación de "lo culto" ("lo exquisito fallido", según Francisco de la Maza), la cursilería no es en puridad otra cosa, concluye Monsiváis, que "la única sensibilidad aceptablemente distribuida" hasta bien entrado el siglo XX [1988, 172-8]. Sensibilidad predominante y niveladora que fue, asimismo, dispositivo de democratización y mecanismo de compensación para los sectores medios y populares prensados entre el estímulo del deseo y la incapacidad de su satisfacción, entre el empuje de la modernización y las taras de la colonialidad [Quijano 2000].

Mientras la cacería de lo cursi resultaba el mejor método para ser modernos, los mismos coleccionistas de cursilerías se dedicaban, ya en los 60, a importar de los Estados Unidos la moda del camp: la apropiación, hastiada y decadente, de lo que para los sectores populares no es una elegancia fallida sino la única elegancia disponible, la apropiación a hurtadillas de un averiado sentido de la decoración y del decoro con que las clases medias y los sectores populares hacen de lo Bonito un ideal de Belleza, "categoría

de la-estética-de-masas" que expresa las ambiciones y las carencias de los desposeídos [1988, 184-5]. Y con el camp llegó el Kitsch, pero la noción del Kitsch es difícilmente traducible a un medio cultural "donde el mal gusto suele ser todo el gusto existente", y así el Kitsch, "término austríaco que en su origen significó 'el arte de la basura', y que defino abruptamente como 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", iría pasando a designar lo que no sería sino una versión de la cursilería modernizada y magnificada a través de los medios, "instrumento de consagración de la industria cultural y recurso entrañable de los promotores de actos públicos" [1987, 233]. De lo popular como praxis cotidiana a lo pop como producción cultural industrializada, lo cursi traza así un arco pautado por sucesivas modernizaciones y por el deseo, insatisfecho siempre, de modernidad. En ese arco, las reflexiones de Monsiváis sobre lo cursi establecen un paradigma teórico y metodológico que alude y elude (invoca y descarta, con un guiño) los estudios culturales anglosajones; un estilo y una tonalidad que así define él mismo en el prólogo a *Entrada libre*, "Lo marginal en el centro":

...en las crónicas de este libro me propuse acercarme a movimientos sociales, no para registrar toda la historia sino algunos fragmentos significativos de entrada libre a la historia o al presente, instantes de auge y tensión dramática, cuando de modo perceptible los protagonistas parecen imbuidos de la noción de Scott Fitzgerald: "La verdadera prueba de una inteligencia superior es poder conservar simultáneamente en la cabeza dos ideas opuestas, y seguir funcionando. Admitir por ejemplo que las cosas no tienen remedio y mantenerse sin embargo decidido a cambiarlas" [1987, 15].

Se podría decir que en esta capacidad de asumir los contrarios se compendia una verdadera ars política que consiste en aprehender, a través de una poderosa lente de aumento y una lectura penetrantemente analítica, el fragmento, la miniatura, la instantánea donde se condensan en un momento dado las energías históricas de un grupo social, para luego registrarlas mediante una narrativa densa, elíptica, bifocal. Estrategia que, a falta de mejor expresión, podríamos llamar una dialéctica de la ironía, en la medida que, siempre guiado por lo que él mismo llama su optimismo escéptico, busca incansablemente los signos de la creatividad popular aun frente a las pruebas más categóricas de su avasallamiento. Su propósito evoca, sin duda, las imágenes dialécticas que según Walter Benjamín irrumpen de improviso produciendo una suerte de epifanía. Es la *Jetztzeit*, la presencia del ahora en que convergen la experiencia actualmente vivida (*Erlebnis*) con la remembranza de las experiencias acumuladas en el pasado (*Erfahrung*) [1969, 261; 1999, 462]. Esta postura, tan ética como epistemológica, unida a su dedicación sin pausas por recuperar las prácticas populares y desentrañar la compleja malla de la vida cotidiana, allí donde se agazapan resistencias e irrumpen alternativas al status quo, sitúan a Monsiváis como un fundador y un pionero de lo que luego vendrían a ser los estudios culturales latinoamericanos [Del Sarto et al 2004]. Sus crónicas, ocasionalmente salpi-

cadadas por "teorizaciones al menudeo", resultan así un modelo de provocación intelectual donde los planos discursivos se desplazan de modo incesante: "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 anímica' consistente en una premisa simple: hay que vivir como en otra parte, siempre en otro lugar... Interrumpo las 'teorizaciones' al menudeo." [1995, 229-230].

Al pan, pan, y al vino, vino

Esta estrategia, caracterizada por el análisis sutil y el amplio uso de la ironía como herramienta crítica, produce textos ricos y fermentativos, abiertos a la interpretación y la polémica, pero jamás ambiguos. No obstante, algunos críticos llegan a extraviarse en las mallas de su ironía, como parece ocurrir a Linda Egan, quien confunde la confianza de Monsiváis en las reservas de la creatividad popular, única fuente de su indeclinable optimismo, con una suerte de aprobación de las supuestas virtudes democratizadoras del neoliberalismo. Monsiváis ciertamente critica los efectos negativos del "capitalismo salvaje", dice Egan, pero el fracaso del neoliberalismo en América Latina no sería atribuible al modelo neoliberal per se, sino a su aplicación ineficaz a sociedades insuficientemente preparadas para el ejercicio de la libertad y la democracia, lo cual demuestra que "es poco productivo imponerle una economía libre a una cultura no capitalista y además dependiente" donde predomina un "sistema proteccionista, corporativista y centralista que hoy está totalmente desacreditado". Las nefastas consecuencias del neoliberalismo en América Latina en lo tocante al aumento de la pobreza y la desigualdad serían efecto de la mala gestión del modelo, cuyo fracaso se debería más a las taras políticas y culturales de la modernidad latinoamericana que a las actividades de las corporaciones transnacionales, pues si el capitalismo "se gestiona bien, sus poderosos intereses personales son capaces de cortar la pobreza y la desigualdad" [2002, 223]. De acuerdo a esta interpretación, serían las circunstancias peculiares de América Latina las que habrían exacerbado las desigualdades y los patrones imitativos del consumo en un espacio social insuficientemente democrático. El "dilema para las democracias emergentes de Latinoamérica", dice Egan, es que "su propia historia cultural, política y económica se choca con este paradigma", pues "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" [2002, 223-7]. ¿Cómo interpreta Egan entonces el examen de la problemática articulación entre modernización económica y modernidad político-cultural que, como hemos visto más arriba, es una constante obsesión de Monsiváis? Escribe este en "Duración de eternidad":

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 [1992, 42].

Mediante una pirueta hermenéutica, Egan se siente autorizada a convertir a Monsiváis a partir de esta cita en admirador incondicional del modelo democrático norteamericano y, más aún, del modelo capitalista norteamericano: "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 a sus éxitos [...] 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" [2002, 224]. El arduo, laborioso esfuerzo de Monsiváis por evitar durante décadas el absolutismo de los universales y las generalizaciones simplistas es tergiversado en un instante por el neo-desarrollismo funcionalista de un crítico estrábico. El fondo pesimista que le lleva a aceptar el modelo capitalista, hoy global, flexible y combinado, como un hecho inevitable, daría prueba de su conversión a y de su optimismo en las promesas de la globalización.

Pero el optimismo de Monsiváis proviene de otras fuentes y gravita en otras prácticas, del mismo modo que la sutileza de su análisis no consiente la ambigüedad ni autoriza su tergiversación. Si bien la globalización cultural protagonizada por los medios de comunicación transnacionales impone un nuevo estilo de vida que nivela los gustos y aplanan las diferencias, sacraliza la tecnología y arrasa con las identidades locales, e impone un imaginario global que se apropia de las memorias y anula la historia, abre también espacios a la resistencia, multiplicando los canales de información y de alianza entre agentes sociales distantes y distintos. Sin embargo, insiste Monsiváis, por importante que estos espacios y estas prácticas sean, no llegan a alterar los fundamentos de una economía basada en el "terrorismo de la pobreza, uno de los más crueles que pueden existir" [2002]. Para Latinoamérica la globalización implica, en todo caso, una nueva modernización impuesta desde fuera cuyos atractivos se hacen más y más inalcanzables debido a la brecha que nos abisma de los centros de poder y desarrollo. En una palabra, convidados de piedra, los latinoamericanos "hemos perdido la identidad antigua para ocupar un sitio menor en el mercado libre, así llamado, y un boleto de galería a la post-modernidad" [2002]. Al fin de cuentas, la globalización nos acostumbra a la normalización de la violencia, desde la violencia urbana que nos envuelve con su insidia cotidiana, a la violencia del terror y el terror de la violencia propagados por los medios en forma incesante; de la violencia del narcotráfico contra las instituciones del estado, a la violencia de las instituciones del estado contra la sociedad en su conjunto. ¿A qué se debe que el noventa por ciento de los delitos queden impunes en América Latina, se pregunta Monsiváis? ¿Al abandono de la moralidad, como sostiene la derecha, o a las lecciones del capitalismo salvaje, que baja las exigencias éticas, premia el individualismo más feroz, insensibiliza en forma masiva y universaliza visiones distópicas de un nuevo



orden donde los derechos humanos son privativos de algunos seres humanos? En la cultura del narco, mezcla desigual y combinada de delincuencia y alta tecnología, derroche fastuoso y hábitos de sobrevivencia, la indiferencia fatalista del pobre ante la muerte se entreteje con la indiferencia del cinismo posmoderno: los narcotraficantes, protagonistas de una vida de inimaginables aventuras, derroche ostentoso, lujos fabulosos y poderes efímeros, terminan viviendo la vida como si fuera un thriller. La hiperrealidad de la cultura del narco nos revelaría el envés de la trama del capitalismo salvaje desatado por la globalización [1994].

Pero siempre, tratándose de Monsiváis, irrumpe el optimismo, no importa cuán escéptico o tamizado por la ironía. Si bien “el término globalización describe de manera más bien borrosa o abstracta el control estadounidense de los extraordinarios cambios tecnológicos y, de manera concomitante, el proceso de eliminación de las alternativas políticas y culturales”, también se ha vuelto “un término que refiere a la simultaneidad de experiencias” y formas de protesta de las cuales emerge una suerte de “ciudadanía global, en gran medida todavía un proyecto, pero ya provista del gran espacio de contienda de Internet” y autorizada por el halo y la energía de la resistencia ética y moral [2003, 1 y 7]. Aquí Chiapas y la lección zapatista. Después de todo, “la globalización arrincona al nacionalismo, pero no a la vitalidad de las sociedades, ni a sus aportaciones culturales, ni a su capacidad informativa y crítica... y es muy mezquino juzgar prehistórico o aún peor, propio de lo irrelevante, a todo lo vivido antes de la globalización” [1998, 2]. O como dice al cerrar su magistral “¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés?”:

En la era de las importaciones, de las privatizaciones a ultranza, del mundo unipolar, una predicción es posible: en su mayoría, ante el impulso de la americanización, los mexicanos, cada uno a su manera, harán caso del consejo de Sedar Senghor: asimilar sin asimilarse [1993, 516] 

- Benjamin, Walter. *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books, 1969.
- . *The Arcades Project*. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, trads. Cambridge, MA-London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bolívar, Simón. *Doctrina del libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Corona, Ignacio y Beth E. Jørgensen, eds. *The Contemporary Mexican Chronicle. Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Del Sarto, Ana, Alicia Ríos y Abril Trigo. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Dorada, Renata. "Carlos Monsiváis y la globalización" *Satiria*. República de las letras. (2002) http://www.satiria.com/libros/anus_2002/opinion/opinion_reves/monsivais.htm
- Egan, Linda. "Neoliberalismo y desaliento en Aires de familia de Carlos Monsiváis". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28.56 (2002): 219-235.
- Franco, Pilar. "Leaving future generations with the right to breathe once every three days" *Tierramérica* (31.03.2003) <http://www.tierramerica.net/english/2003/0331/ipreguntas.html>
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- Hopenhayn, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- Monsiváis, Carlos. *Días de guardar*. México: Era, 1996 [1970].
- . *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1988 [1981].
- . *Amor perdido*. México: Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1986 [1977].
- . *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México: Era, 1987.
- . "Duración de eternidad" *Nexos* 172 (1992): 37-45.
- . "¿Tantos millones de hombre no hablaremos inglés? (La cultura norteamericana y México)", en *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. Guillermo Bonfil Batalla, comp. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . "Los narcos: la industrialización del crimen, la moral del espectáculo", en *Los mil y un velorios*. México: Alianza Editorial, 1994.
- . *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- . "México en su sitio. México en Chicago" University of Illinois at Chicago (1998) <http://tiger.cc.uic.edu/~marczim/mlac/papers/monsivais.htm>---. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

- . "México desde el 11 de septiembre" *Fractal* 6.22 (2001): 9. <http://www.fractal.com.mx/F22monsiv.html>
- . "México in a Nutshell" *ReVista: Harvard Review of Latin America* (Fall 2001) <http://drclas.fas.harvard.edu/publications/revista/mexico/monsivais>.
- . "La globalización impone un nuevo estilo de vida" *Radio Nederland* (23.07.02) http://www.rnw.nl/informarn/tml/cpa020723_monsivais.html
- . "Que se lleven sus matanzas a otra parte, que no me dejan ver la telenovela". *La insignia. Revista de Prensa* (14.06.2003) http://www.lainsignia.org/2003/junio/cul_033.htm
- y Hermann Bellinghausen. "Marcos, gran interlocutor". El diálogo persiste." *La Jornada* (08.01.01) <http://www.ezln.org/entrevistas/20010108.es.htm>
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO, 2000, 281-348.
- Santiago, Silviano. *The Space In-Between. Essays on Latin American Culture*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Schwarz, Robert. *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. London: Verso, 1992.
- Thelen, David. "Mexico's Cultural Landscapes: A Conversation with Carlos Monsiváis" *The Journal of American History* 86.2 (Septiembre 1999)