

The background of the entire page is a painting. It depicts a coastal scene from an elevated perspective. In the foreground, a rough, sandy or concrete ledge is visible, with a makeshift fence made of dark, jagged pieces of material (possibly fabric or metal) running along the edge. Beyond the fence, a wide expanse of water stretches towards the horizon. The water is rendered in various shades of blue and green, with white foam from waves breaking near the shore. The sky is a pale, hazy blue, suggesting a clear but slightly overcast day. The overall style is expressive and somewhat somber, reflecting the theme of the book.

MONSIVÁIS EN LA FRONTERA

Tan cerca, tan lejos

Introducción, selección y notas
Leobardo Sarabia

CARLOS MONSIVÁIS
EN LA FRONTERA.
TAN CERCA, TAN LEJOS

GOBIERNO DEL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA

Jaime Bonilla Valdez
GOBERNADOR DEL ESTADO

Pedro Ochoa Palacio
SECRETARIO DE CULTURA

Magdalena Jiménez Molina
COORDINADORA GENERAL DE EDUCACIÓN ARTÍSTICA
Y FOMENTO A LA LECTURA

Karla Beatriz Robles Cortez
DIRECTORA EDITORIAL Y DE FOMENTO A LA LECTURA

ISBN EN TRÁMITE

Primera edición, 2020

D.R. © Secretaría de Cultura de Baja California

D.R. © Herederos de Carlos Monsiváis

Selección, notas e introducción.

D.R. © Leobardo Sarabia

Coordinación editorial: Daniel O. Martínez V

Formación y corrección ortotipográfica: Óscar M. Tienda

Diseño de portada: Agencia Promotora de Publicaciones

Ilustración de portada: Paisaje marino 3, Pablo Castañeda

El Fondo Editorial La Rumorosa es un proyecto del Gobierno de Baja California, coordinado por la Secretaría de Cultura de Baja California, para difundir la obra de escritores mexicanos y promover la lectura entre la población del estado.

Este material es de distribución gratuita, prohibida su venta.

Prohibida la reproducción, registro o transmisión total o parcial de esta publicación, sin permiso previo y por escrito del titular del Copyright.

Hecho en México/Made in Mexico

CARLOS MONSIVÁIS
EN LA FRONTERA
TAN CERCA, TAN LEJOS

INTRODUCCIÓN, SELECCIÓN Y NOTAS

LEOBARDO SARABIA



INTRODUCCIÓN

LEOBARDO SARABIA

Durante cuatro décadas, Carlos Monsiváis visitó la frontera norte mexicana, la franja sur de Estados Unidos y en particular Tijuana, de manera incesante. Así, se forjó un lazo permanente entre el escritor y la zona binacional de los dos países; esa entelequia geográfica, llamada frontera. Aquí vino no solo como el gran maestro de la cultura nacional, el escritor reconocido por las multitudes, sino como presencia solidaria, en busca de información para armar la visión del país, posible y necesario. Al gran cronista le atraía de la frontera la imprecisable energía, su atributo de laboratorio social y político, el desfile de personajes, el influjo de la americanización “en vivo”, el proyecto siempre inacabado de sus ciudades. La visión de un enorme tinglado sociocultural, donde todo era posible.

Desde la primera vez que visitó Tijuana (en los tempranos años setenta) comienza su larga militancia en favor de la cultura fronteriza. Su compromiso y afinidad se expresaron en decenas de ensayos y declaraciones sobre la siempre cambiante realidad fronteriza. Hay que recordar que en un texto pionero sobre la americanización en México, en *Días de guardar*, la avenida Revolución ya figura como puerta de acceso de este proceso imparabable, con su experimentación musical, la entropía insolent-

te, el ingreso de la contracultura que venía de California, en una sociedad aún no globalizada. Ecos de la frase del ensayista, que se volvió una cita célebre: “la primera generación de norteamericanos nacidos en México”.

Monsiváis era un visitante singular en la región. Estaba al tanto de la política, de la cohorte de personajes representativos, de los proyectos culturales. Antes que nadie observó los nexos entre nota roja y sociedad. La conexión con California también fue motivo de su interés intelectual y detonante para su consumismo cultural (libros, revistas, filmes), antes del auge de los formatos digitales. Analizó el discurso federal hacia la frontera y ahí encontró vaguedades, una retórica petrificada y acciones sexenales a la deriva. No se quedó en el expediente abierto de la identidad cultural sino que fue más allá, en su estudio de la americanización y los procesos de intercambio cultural entre ambos países. Le llamó la atención la frase del maestro Rubén Vizcaíno: “la esencia histórica de Tijuana es el turismo”. Detrás de ese latigazo verbal hallaba la certeza de una región edificada por las actividades del turismo y su alud de realidades, sensaciones y nociones adquiridas. Desde la Ley Seca, e incluso antes, el sector servicios, el turismo con su concepto asociado de “captación de divisas”, fundaron ciudades singulares, un tronco de actividades económicas conexas y mecanismos de interlocución válidos durante mucho tiempo.

MAESTRO DE CEREMONIAS DE LA CULTURA NACIONAL

En el arco temporal de su presencia en estos lares frecuentó los escenarios de la frontera del noroeste no solo como el gran escritor que era, el presentador de los mitos nacionales, sino también en la búsqueda de señas, claves de la modernidad frustrada del país. En los años setenta establece en Tijuana sus primeros contactos: encuentros en la Casa de la Cultura, cursos de verano de

la universidad estatal, el contacto con la izquierda estudiantil de esos tiempos, en plena insurgencia. La revista *Proceso* lo envía a dar cobertura al conflicto del periódico *ABC*, hostigado por el gobernador de Baja California, Roberto de la Madrid Romandía, justo al comenzar la década de 1980. Conoce en ese viaje a Jesús Blancornelas y a Héctor Félix Miranda. Se interesa por la correlación de fuerzas políticas en la frontera y la emergencia del paradigma maquilador en los modos de vida, en la articulación familiar y la feminización de la mano de obra y en los cambios de paradigma de la convivencia diaria.

En esa década es testigo del despegue institucional de la cultura, así como de la contraparte independiente. Asistió a los congresos académicos en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), dio sus primeras lecturas en el Centro Cultural Tijuana (Cecut), concurrió a los foros del Festival Internacional de la Raza, acudió en solidaridad con periodistas agredidos y movimientos de colonos. A partir de la década de 1990 su presencia era familiar en ambos lados de la frontera, frecuente en el ámbito literario y en festivales, así como en recintos institucionales. Participó en la Feria del Libro de Tijuana con asiduidad y en los parajes abiertos del arte público, en el Festival binacional Insite y en la fiesta cultural nocturna en el bar Río Rita. Una ocasión presentaba sus libros de crónicas, otras, era intermediario entre Tongolele y sus *fans* o mantenía una esgrima de agudezas con el Piporro. En el Centro Cultural Tijuana presentó en ceremonias inolvidables a María Félix y a Blue Demon (donde el enmascarado era una esfinge con una dicción cibernética). Habló sobre los maestros en el cardenismo y la cultura de la frontera, con un impresionante despliegue de imágenes, datos y metáforas. Durante los años terribles del sida hizo acto de presencia, en apoyo a los activistas, que encabezaban la lucha contra la epidemia, desde bares o cafés, ante la inmovilidad de las autoridades. En esta década y en el filo del transmilenio sus visitas a ciudades estadounidenses se hicieron muy frecuentes. Un contacto cercano con los espacios de

la vida mexicana (o en su sentido amplio, *latina* o *hispana*) en aquel país, en sus recorridos por el barrio Pilsen, de Chicago, el East de Los Ángeles, y en la Mission, de San Francisco; ahí en los barrios latinos encontraba claves interpretativas, en los ambientes de sus fiestas populares, marcados por cierta combinación museográfica de memoria y activismo. Establece relaciones personales, se aprovisiona de literatura y referencias, da conferencias en bibliotecas, clubes y universidades. Una red de amistades y aliados siempre dispuesta, lo proveía de información actualizada sobre lo que pasaba en la frontera. Pocos temas escapaban su metódico escrutinio. Su identidad de cinéfilo total y amante de la poesía ocupaba sus temas de conversación. Y de manera obsesiva, la plática sobre el rumbo del país, en medio de tensiones, albazos y crisis recurrentes. Carlos Monsiváis fue un conocedor y divulgador del cine hecho en la frontera. Un dato es ilustrativo: sus últimas conferencias en Tijuana estuvieron en la trinchera del repaso cinematográfico. A mediados de 2009 presentó en un mismo día dos miradas al cine mexicano; en la mañana, el libro *Las leyes del querer*, ensayo biográfico sobre Pedro Infante, y en la tarde dio una conferencia magistral sobre el cinefotógrafo Gabriel Figueroa; las dos ante multitudes atentas a sus palabras, como era costumbre. En diciembre de 2011, el Cecut inauguró la Cineteca de Tijuana, llamando a su sala central con su nombre.

LOS ENCUENTROS FRONTERIZOS

A inicios de los años ochenta empieza una tradición de congresos académicos, impulsados por la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Educación Superior (ANUIES). Estos encuentros fueron importantes para establecer un espacio de reflexión y diálogo entre investigadores, intelectuales y gobernantes, de ambos lados de la frontera. Estrategia deliberada o no, la idea era fomentar los estudios sobre la frontera en la agen-

da académica. Como contraparte en los campus estadounidenses, abrieron departamentos de estudios chicanos y de investigación sobre México y Latinoamérica. En esta época se establece El Colegio de la Frontera Norte (inicialmente, Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México, en 1982), y el Center for US Mexican Studies en San Diego y se refuerzan los centros de investigaciones regionales en las universidades mexicanas.

Sin embargo, no existía una tradición crítica de estudios humanistas en la región y a pesar de la demanda no había dónde acudir; la opción eran los programas temáticos de la UNAM y revistas, colecciones editoriales o centros de información sobre arte, literatura y humanidades, del centro del país. Ante esto, la vigencia del centralismo era mayor, porque el único canon disponible era el que provenía de la Ciudad de México, de las grandes revistas metropolitanas, de los suplementos culturales de los periódicos y de los seminarios académicos de las instituciones nacionales.

En la frontera, a principios de los ochenta, todo está por hacerse: centros culturales, escuelas de humanidades, institutos municipales de cultura, instancias con mayor formalidad y relieve en la promoción de las humanidades. Era, todavía, un ambiente de intemperie cultural, de iniciativas ciudadanas y aprovechamiento de la contigüidad con Estados Unidos, sobre todo en la música, literatura y artes plásticas: intercambio, influencia, proyectos comunes y desplazamientos.

Comienza una batería de enfoques y aportaciones, que incluyen no solo sus visitas en los foros en ambas fronteras, sino en artículos en periódicos (*unomásuno*, *El Universal*, *La Jornada*) y revistas metropolitanas, y en cuanta publicación institucional o marginal hubiese. Su dominio sobre la historia cultural en México era un instrumental fabuloso para situar la problemática en la frontera. Iniciando el siglo afina su mirada sobre Tijuana, ciudad emblema y resumen del destino fronterizo. Aquí es más incisivo con la influencia del turismo (tema ya examinado en sus

primeros ensayos), la arquitectura de ocasión, la contracultura juvenil, los procesos emergentes, las veleidades del kitsch. Una aportación en sus ensayos finales es el análisis de la migración, las vivencias de los mexicanos en ambos lados de la frontera: el habla callejera, la mecánica de la solidaridad de los parientes, la vida de los que se quedan (filosofía de campanario, incluida); la combinación de crónica vivencial a la manera monsvaita, el repaso ensayístico, el afán paródico, el discurso antiautoritario, su conocimiento preciso sobre las vivencias en las fronteras, la escenificación casi teatral del arraigo y la impostura de las clases políticas locales. En el trayecto de una especie de investigación participante, Monsiváis se empapa y amplía su fuero en los estudios culturales, en la interacción con otros investigadores participantes. Un ejemplo es el seminario “Tradiciones y leyendas de la raza”, llevado a cabo en Tijuana en 1990, en el programa del Festival Internacional de la Raza, el escritor presenta una ponencia sobre el Niño Fidencio, y en el transcurso del foro interactúa con los otros ponentes y conecta rápidamente la vida y experiencia de otros taumaturgos del norte de México, como La Santa de Cabora, el inexplicable santo laico tijuanaense, Juan Soldado, o la leyenda texana Pedrito Jaramillo.

A estos encuentros, anuales o bianuales, acudían escritores y *scholars* mexicanoamericanos, como Juan Bruce Novoa, Gloria Anzaldúa, Rudolf Anaya, David R. Maciel, Sandra Cisneros, entre otros. Y del lado mexicano, la plana académica de El Colegio de México y la UNAM: Mario Ojeda, Jorge A. Bustamante, Víctor L. Urquidi, Guillermo Bonfil Batalla, Néstor García Canclini, Rolando Cordera.

En esos encuentros, la presencia de Monsiváis destantea a los ortodoxos, postula argumentos inesperados, exámenes críticos, temas marginados, una visión interdisciplinaria que viene de su condición de historiador de las ideas, crítico literario, cinéfilo y cronista de la cultura popular. Una voz literaria y acaso excéntrica, ante la solemnidad del discurso académico; progresivamente

va ajustando su mirada sobre la frontera y la relación entre México y Estados Unidos. Habría que recordar algunas de sus ironías o sofisticadas alusiones cinematográficas no detectadas, por el público académico. Sus textos (o ponencias, palabra de la que se burlaba) eran estructurados de manera original. Con un inicio provocador, alguna glosa literaria, un apunte del folclore local, la lectura feroz de una noticia del día, un fragmento de poema u octavilla popular. Para empezar, le gustaba el célebre incipit rulfiano, que siempre modificaba): “Vine a Los Ángeles porque me dijeron que aquí vivía mi padre, un tal Pedro Páramo”). Después segmentaba sus intervenciones en temas que daban un marco general a las reuniones mismas.

La diversidad de sus temas era un acicate. Identidad cultural, desnacionalización, centralismo, cultura chicana, contracultura juvenil, visión del cine sobre la frontera, repaso del prejuicio estadounidense sobre México, noticias de la migración imparable y su capilaridad cultural derivada, son algunos aspectos, que manejaba con penetrante soltura. El concepto “ciudades de paso” le resultaba útil, para abordar escenarios urbanos en continua renovación, marcados por la acumulación, la provisionalidad y el desarraigo, en su lacónica identidad de estaciones migratorias; la cultura como un sistema de signos, hábitos, modos de vida. Una zona de amalgama, de reciclamiento, de culturas encimadas por la interregionalidad y las hablas.

Llama la atención la complejidad de la mirada de Monsiváis y su talento para percibir procesos esenciales. Denuncia la capacidad corrosiva del turismo y su impacto en la moral pública, el condicionamiento que ejerce sobre el modelo de desarrollo, su expresión en la vida cotidiana y su papel esencial en la conformación del destino fronterizo. Hace hincapié de manera reiterada en el tema de las migraciones (pueblos que se desplazan), como factor explicativo del poblamiento de la vasta región fronteriza; le da el sentido de multirregionalidad e influye en el habla, las costumbres, la vestimenta, en las expresiones artísticas. Aborda el

tema del nacionalismo cultural, la devoción memorialista del mexicano que se desarraiga y se inserta en otros contextos: y es un nacionalismo de la primera hora, escolar, fetichista, reverencial, de resonancias líricas y ecos del cine nacional; la dualidad Virgen de Guadalupe y Pedro Infante. Esa oposición fecunda ocupa muchas de sus páginas: arraigo-desarraigo.

En el repaso de la relación México-Estados Unidos, el cronista advierte resonancias que impactan a la cultura mexicana. La asimetría, la hostilidad; el punto de partida, la guerra de 1847, la crónica del despojo, la cultura hegemónica basada en el amago neocolonial, desdibujada por la ideología del cine de Hollywood, ya en el siglo XX, todo ello como una constante. El menosprecio a lo mexicano recorre el discurso presidencial estadounidense que el cronista da cuenta de ello, unido a la doctrina de hegemonía americana muy probada en los discursos y en los hechos (la doctrina Monroe). Sorprendente la caudalosa información que registra el discurso antimexicano, en el periodismo, la política y en la literatura (en el repaso de Monsiváis encontramos a un Walt Whitman casi supremacista: “¿Qué tiene que hacer el ineficiente y miserable México con la gran misión de poblar el nuevo mundo con una raza noble?”).

Todo ello confluye en un tema cercano a Monsiváis: la americanización cultural de México o su poderoso trayecto a lo largo del siglo XX y comienzos del XXI (la frase del poeta Rubén Darío atraviesa el siglo: “¿Tantos hombres hablaremos inglés?”); que pareciera emerger mediáticamente el alemanismo, pero que tiene hondas raíces, desde finales del siglo XXI. La mirada literaria es útil, especialmente ahí, en la formación de una retórica, que el cine hace suya de modo belicoso, en la creación de estereotipos y una narrativa de menosprecio. Y esta difamación / desdén / rebajamiento refleja una visión internalizada, que guía las acciones y embestidas del imperio. Con los textos de Carlos Vélaz Ibáñez, a quien prologa su libro, *Visiones de frontera*, amplía su percepción sobre los modos de vida de los mexicanos y descen-

dientes, en Arizona, Colorado, Nuevo México. Resurge el tema del idioma español en el tránsito de las generaciones mexicano-americanas. Se revaloran los estudios chicanos y sus aportaciones.

No hay que olvidar que los ensayos incluyen la paráfrasis crítica de la mirada de cinéfilo mayor. La riada de filmes sobre México y la frontera, de donde desprende el sentir idiosincrático del americano promedio y la gran tradición del menosprecio, que se expresa cabalmente en las guerras coloniales; la mirada desdeñosa de escritores y periodistas e incluso en la fragua de las incursiones filibusteras del siglo XIX. Monsiváis explora ampliamente la filmografía de la primera mitad del siglo pasado, las veleidades del periodismo amarillista, el discurso de gobernantes y académicos, y conceptos despectivos utilizados como *greaser*, para definir a los mexicanos. Actitud presente en la radio fronteriza, en el teatro (como lo anota el poeta mexicalense Facundo Bernal, en su libro de la década de 1920, *Palos de ciego*), y masivamente en el cine (*Treasure of Sierra Madre*, *Borderline*, *High Sky*, entre otras) y de manera cotidiana en la prensa estadounidense. Esta tendencia tiene una presencia poderosa, bajo la Ley Seca estadounidense, avivada por la tozudez de religiosos y radicales, que consideraban las ciudades mexicanas de la frontera zonas permisivas, ingobernables santuarios del exceso. *The Road to the Hell*. Ya en el siglo XXI la mirada monsvaita se dispersa en revistas, periódicos y libros académicos. Permite la reproducción de sus textos en las revistas tijuanaenses *Enlace*, *Esquina baja* y *Tijuana metro*, que publican sus reflexiones, a finales de los años ochenta y noventa, así como entrevistas en el suplemento *Contraseña*, del *Diario 29* de Tijuana.

LAS SUCESIVAS FRONTERAS

¿En qué momento Monsiváis asume esa mirada vigilante sobre la frontera norte? Ya en su juventud y primeros libros hay el

antecedente claro. La irrupción de la contracultura juvenil de California y el *slang*, la visualiza en las aceras de la avenida Revolución (*Días de guardar*). Sus primeras visitas, en 1970, concretamente, a dar talleres universitarios para extranjeros motiva su interés intelectual. El así llamado Congreso contra el Vicio, llevado a cabo en Tijuana ese mismo año, es la oportunidad de una inmersión en el lenguaje solemne y el repaso de los daños de la trata de blancas, como un negocio periférico, pero que marca la sociedad fronteriza desde el principio. Al centro del debate, el lenocinio y la moral pública. Sus numerosos amigos en la frontera eran sus guías y aleccionadores del pulso de las ciudades que visitaba. Conferencias, entrevistas, reuniones en pequeños círculos, sin descartar el *slumming*, es decir el turismo festivo y nocturno a sitios de diversión y barrios marginales, con propósitos de diversión, aprendizaje o búsqueda de alteridad. En Monsiváis no era un regodeo clasista sino un instrumento de conocimiento, ir a la experiencia directa, de la vida nocturna, del ambiente de la fiesta, como un nodo de revelaciones.

¿Qué veía Monsiváis en las ciudades de frontera? Una sociedad en la búsqueda de un proyecto: la intensidad, lo múltiple, la contingente. La impronta binacional que siembra de signos y emblemas la vida cotidiana. Los escenarios de la contracultura juvenil. El espectáculo móvil de la migración, como un fenómeno social y cultural y no solo un cuadro estadístico. Otra cosa que le atraía era la cualidad de síntesis, las ocurrencias de la vanguardia artística, el influjo de la cultura pop, la marcha de una comunidad en plena construcción de instituciones. Un elemento que movía su sarcasmo eran los rituales del nacionalismo (en los festivales de la raza hallaba esa convergencia museográfica). Experto en el kitsch latinoamericano veía esa conexión, en las artesanías del turismo y el velvet tijuanaense. A sus ojos, la avenida Revolución prefiguró en su tiempo, la coartada neocolonial del turismo, útil para entender los mecanismos de la diada: turismo y cultura urbana. Monsiváis era feliz en este ámbito de

frontera, sitial del bilingüismo, alteridad y vitalidad cultural. Monsiváis y la frontera: una empatía, un largo encuentro entre el cronista y esa zona movediza, entre el personaje y una zona móvil de atracciones culturales, con una multitud de escenarios, a los que acudía una y otra vez, con la fidelidad de un peregrino.

El papel de ciudad como arte público, como una gigantesca instalación, desafiante, provocadora, como un talismán temático presto a ser interpretado. La cultura, le queda claro como un elemento de provocación, que en sus momentos más insolentes (o lúcidos) intenta darle un rostro a la ciudad, modelarla a la medida de los sueños de sus artistas.

Otro elemento que campea es la fama pública, las sinuosidades de la leyenda negra, ubicadas claramente a partir de la Ley Seca con su cauda de preconcepciones, el anatema de los grupos religiosos de la frontera, el activismo del periodismo *muckraker* y el registro de los extremos, ciertos o fantásticos (las *tijuana bibles*, los *donkey shows*). Quizá por eso, le interesa desmontar los mecanismos de la difamación, o la versión calumniosa de la frontera, se interna en la lectura de Ovid Demaris y su *Poso del mundo*. El cronista refiere las mitologías de las ciudades de paso, donde se incluye internacionalmente a Tijuana: ciudades que padecen un turismo barato y zafio, con zonas de tolerancia; ciudades de forasteros, nimbadas por la estética del exceso, con sistemas de justicia relajados, donde cualquier desafuero es posible; ciudades fronterizas, con los claroscuros de la condición humana, cruce de migrantes, lugares del extravío, cuyo destino se basa precisamente en esa identidad, que internalizan, magnifican y les da vocación y fama pública, como un estigma duradero.

Una fuerza adicional a los argumentos de Monsiváis sobre la frontera son los hallazgos de la tradición literaria y filmica. Estas versiones asimiladas le dan un registro inesperado, cuando habla del surgimiento de la leyenda negra sobre las ciudades de la frontera; o sobre el pochismo, como fenómeno psicosocial, ya consignado por Agustín Yáñez, en *Al filo del agua*, o Juan Rulfo en

su relato migratorio: “Paso del norte”. El entrevero de escenas, discursos, la retórica despectiva inflamada de los políticos sureños, la revisión de las obras de Carey McWilliams, en particular *North from México* (1948), o el combate a las posiciones ultras de Samuel Huntington, su simplificación racial y conservadora, y su anunciado *Culture Clash*.

Carlos Monsiváis se revela como un pionero de los estudios culturales. Antes que nadie aborda temas no tratados, atisba procesos del porvenir, apunta cuestiones esenciales, el vigor del discurso antimexicano, el ascenso del *spanglish*, la revisión de la identidad nacional, el peso de las migraciones en los asentamientos de la frontera mexicana y en la creación, utópica, presentida, de Mexamérica, como un continente de significados, en los propios Estados Unidos. Es posible descifrar una estética de la frontera, rasgos delatores, fagonazos: el kitsch asociado con la degradación de los productos comerciales orientados al turismo, la estética del *rascuachismo* (en los términos que apunta el intelectual chicano Tomás Ybarra-Frausto), la sedimentación de la migración, la compartimentación multirregional en las propias ciudades, la identidad nacional, como un circo de procesos, tradiciones que siguen su curso y se adaptan a la condición cambiante de los nuevos escenarios.

En este repaso vuelven los temas decisivos de frontera: la migración que modifica las ciudades; pueblos que se desplazan con un contexto de huida de la miseria, de la falta de expectativas o por la persecución caciquil. El aprendizaje del inglés como método de asimilación en las grandes ciudades americanas. La imitación del modo de vida estadounidense que da lugar a expresiones culturales, cíclicas. El arraigo de los llegados a las nuevas ciudades, donde la trama familiar, la solidaridad, tiene un papel decisivo. El turismo como brújula interpretativa para conocer el despegue de la frontera mexicana; desde la Ley Seca a los contraculturales años sesenta, que funda un esquema de desarrollo económico, con la maquila, como paradigma sucesor. Las ciuda-

des de la maquila, un sucedáneo, una falsa salida al desarrollo nacional, siendo la sujeción al capitalismo transnacional en su acepción más primitiva. La línea fronteriza como una válvula, como un mecanismo de filtro o expulsión, cuyos extremos la definen. La Operación Intercepción (como mecanismo de castigo) o la Operación Guardián (defensa de frontera y exterminio inducido para miles de migrantes). El papel de Hollywood, cercano a la frontera, como generador de mitos, conductas, preconcepciones, historias idealizadas y leyendas instantáneas: un reservorio de imágenes y visiones artificiales, alteradas o melodramáticas (El archivo general de los sueños, dice Monsiváis).

EL FETICHE DE LA CONTRACULTURA

En los temas de la contracultura los reflejos expresivos de Monsiváis son insuperables. Durante los primeros encuentros de la ANUIES aborda el tema de los pachucos y los cholos, como una activa contracultura juvenil llena de signos culturales, que le toca conocer a esta última en Tijuana, *flesh and blood*. Acompaña de cerca, los trabajos del investigador de Tijuana, José Manuel Valenzuela Arce, con su libro *A la brava ése!* Uno de sus primeros textos sobre el tema, “Este es el pachuco un sujeto singular”, es un ensayo espectacular que revisa la experiencia de los mexicano-americanos en la década de 1940 en Los Ángeles, como minoría marginada y acosada. Le dedica un buen tramo a la asonada represiva contra los pachucos en los episodios de Sleepy Lagoon. Contrasta acremente la postura de Octavio Paz, de *El laberinto de la soledad*, por sus puntos de vista simplificadores sobre los pachucos, que traslucen un desconocimiento del contexto, hostilidad y escasa empatía intelectual con la figura del *outsider*. Queda la frase paciana como dictum o imposible epitafio: “El pachuco es un *clown* impasible y siniestro”.

La mirada sobre la contracultura es relevante porque des-

monta prejuicios y estereotipos. Subraya la intensidad vivencial de los jóvenes en sociedades autoritarias y represoras. Monsiváis realiza un análisis de gran originalidad y encuentra simetrías estéticas y vitales entre el cholismo y los pachucos. Dos tramas juveniles contra la incomprensión, el acoso y la represión, en sociedades distintas y tiempos alternos. A la vez, es un repaso de la vida cotidiana, expresión estética de la vida en los barrios, el registro social y artístico en las calles (el muralismo) y el habla, sorprendente arsenal de lenguaje paralelo, como una estrategia defensiva y articuladora de su realidad. En ambos casos, la contracultura juvenil aspira deslindarse, aislarse en una zona de intercambios culturales; ser refractaria al clima de linchamiento y desprecio. Ante la hostilidad del medio, los recursos de sobrevivencia son el derecho al trabajo, la educación, al aprecio social, que les son negados, tanto en las décadas de 1940/1950, en el caso de los pachucos, como en los años setenta y extensión de los años ochenta de los cholos. El registro de Monsiváis identifica estilos de vida, el papel periférico de esos jóvenes en la sociedad en que viven que marcan un episodio cultural de la frontera, experiencia que pronto se vuelve nacional. Las simetrías históricas del fenómeno de la contracultura de pachucos y cholos le atrae y le dedica textos iluminadores. La visión de culturas a la defensiva, cercadas por la autoridad civil, que responden creativamente con actitudes vitales, un habla alterna, una iconografía callejera, un vestuario singular y modos de habitar el barrio.

Vislumbra en el pachuco un símbolo de intensas connotaciones: arraigo de la cultura, rechazo al rechazo, la vestimenta como un atributo de expresión cultural y provocación, la dualidad llamativa de voluntad de incorporación y rechazo al *stablishment*. No en balde llamó a Tin Tan el primer mexicano del siglo XXI (por su encanto pendular y su despliegue del *spanglish*). De los pachucos históricos narra la colisión brutal con las instituciones anglosajonas (sobre todo en los motines y apaleos de Sleepy Lagoon, en 1943). Novelistas competentes y de lenguaje duro

como James Ellroy recrean esa atmósfera violenta y electrizada del racismo institucional. Monsiváis advierte la simetría llamativa con el fenómeno de los cholos, en los años setenta que también tienen arraigo en la capital angelina (rumbos de Wilshire y Ecopark). En los cholos y su diseminación en ciudades mexicanas, señaladamente las de frontera, como un vasto proceso de imitación, adaptación, que revitaliza los barrios con sus emblemas y dilemas sin resolver. Los cholos, su arraigo en las colonias, su muralismo autodidacta, sus códigos de habla y vestuario “superan el pintoresquismo efímero”. “La cultura de la droga como comprensión autodestructiva de la marginalidad”. En ambos casos está presente su relación disminuida con la cultura patria, la visión sentimental y fetichista de la mexicanidad, animada por la tradición oral de sus padres, el semianalfabetismo, la precariedad laboral y la migración como pasaporte hacia la modernidad, hacia el progreso. La mirada solidaria de Monsiváis es evidente en ambos casos: tanto pachucos como cholos fueron minorías a la defensiva, vulnerables, a las que se les aplica el lenguaje de la violencia y el rechazo. Extranjeros en sus propias ciudades. La respuesta policiaca es el instrumento elegido por las autoridades. No hay de parte del estado, tanto allá como acá, el menor intento de entender, buscar salidas alternas y tender un espacio de negociación cultural con estas minorías. El lenguaje es punitivo: el castigo, el apaleo, la persecución. En estas páginas emerge el tic monsvaita por excelencia: su solidaridad inmediata con las causas perdidas.

UN SIGLO DE MIGRACIONES

No es posible evitar repasar su idea de la mexicanidad en Estados Unidos. Con el paso de las sucesivas migraciones se ha creado Otro México (también llamado Mexifornia, Amexica o Mexamérica). La prolongación de una cultura mexicana, que

vive en las calles, en la algarabía fiestera, en el idioma hablado en casa, en la pertenencia, se quiera o no, a las tradiciones míticas de la mexicanidad. Todo esto contra la realidad del *american way of life*. Monsiváis supo entenderlo antes que nadie. Se prodiga en varias expresiones, en la dominancia temprana del cine estadounidense como fábrica de estereotipos, en la versión militante de los medios norteamericanos, una imagen minusvaluada del México de siempre. Esto queda patente, por otra parte, en las indagaciones de Monsiváis sobre la americanización de la cultura mexicana.

De manera directa, Monsiváis se empapó de los modos de vida de los mexicanos, en Estados Unidos. En numerosos viajes pudo observar la vida en las ciudades, sus respuestas a la marginalidad, expresiones culturales y las palabras de los intelectuales mexicanoestadunidenses. En consecuencia, su percepción sobre el llamado *Mexican American Heritage* está presente en las valoraciones del escritor. El ansiado destino migratorio en Los Ángeles le da centralidad a la ciudad en el imaginario de los migrantes mexicanos, como refiere David Rieff, en *Los Angeles, Capital of the Third World* (Simon & Schuster, 1991), para Monsiváis, la urbe angelina “es el corazón del sueño americano de los migrantes”.

Ante la virulencia del discurso racista o xenófobo, un buen antídoto resulta la ironía o el sarcasmo. Como hace Monsiváis con los mensajes de nativistas de cubículo o de la sociedad refractaria del sur profundo. Utiliza con frecuencia el recurso que afiló durante media vida en *Por mi madre, bohemios*. Así, exhibe una lista de frases desafortunadas (como harakiris declarativos) para su demolición programada: “Voy a ser el último presidente que no hable español”, dice Bill Clinton; “The mexican women always are pregnant”, en alusión a las tesis de Huntington; “Somos las ventanas de México, juntos limpiamos sus vidrios”, postula un alcalde de Tijuana.

El libro de Samuel Huntington, *¿Quiénes somos? Apuntes sobre la identidad norteamericana*, suscita una discusión intensa en los circui-

tos académicos, prensa y la periferia burocrática. En resumen, se trata de un programa intelectual contra la presencia misma de mexicanos y mexicoamericanos, tachando su cultura de negativa, y peligrosa para la sociedad de Estados Unidos. El profesor de Harvard levanta un juicio sumario contra la comunidad mexicana, fundado en el miedo, en el anatema radical. Viejas acusaciones que vuelven con un ropaje académico. Los mexicanos como un pueblo inviable, de amenazante fertilidad demográfica, sin deseo de educarse, ni aprender el idioma inglés, con una cultura ajena a los valores anglosajones, con sus lealtades culturales en otra parte. La explosión demográfica, como amenaza mayor a la dominación hegemónica de la raza anglosajona. Así, se delinea un gran peligro y se azuza contra la temida *brown tide*. El caso de Samuel Huntington es paradigmático porque ha forjado una densa malla de malos entendidos que sirven de red protectora a la derecha violenta en sus discursos en caída libre, en sus triples saltos mortales del odio. Merece un trato aparte esa fallida articulación académica, tan errada como influyente. En varios ensayos, Monsiváis desarticula esos argumentos, con un examen crítico que devela lo básico, lo anacrónico y conservador de esas alarmas y admoniciones; que siguen siendo válidas para un sector duro de la *intelligentsia* americana. Se suman a este debate la revisión de otras posturas que representan el sentir de segmentos de Estados Unidos. Victor Davis Hansen, académico y ranchero del valle central de California, inicia una cruzada casi redentora con su libro *Mexifornia* (exclusión, rechazo y un militante discurso xenófobo). El mensaje central de Victor Davis es la denuncia de la mexicanización de California y la creación de un estado dentro de otro. Da la impresión que Mr. Davis llegó varias décadas tarde, a su imperativa delación. En contraparte, desde dentro de la vida mexicoamericana, otro libro tiene impacto por sus razonamientos duros y argumentados, desde la experiencia misma de la vida diaria mexicoamericana, *Hunger of Memory*, de Richard Rodríguez, que recomienda olvidarse del

español y de la carga de la cultura nacionalista, pesada como una losa, que impide la asimilación al modo de vida americano y su catálogo de requisitos actuantes a la hora de las definiciones. De lleno en el debate, Monsiváis hace una reflexión de largo aliento, sin renunciar a las armas del humor y el sarcasmo y se auxilia de la tradición literaria, de intervenciones parlamentarias, datos de la Rand Corporation, del US Census y del examen de las expresiones culturales mexicanoamericanas.

La cercanía de Monsiváis con los migrantes la encontramos en variedad de detalles. No es el investigador que se limita al juego de estadísticas, tendencias o vectores a la alza. No. Él percibe los hábitos, las convicciones profundas, las formas de ser mexicano, las razones que los obligan al desplazamiento, a la aparente renuncia de su arraigo en pos de un futuro deseado, riesgoso. Monsiváis se detiene en las razones extremas, la miseria, el desempleo, la violencia crónica, la falta de perspectivas. Encuentra las primeras transformaciones, los cambios a que induce la migración generalizada, la transculturación de los que vuelven al pueblo; revisa los alcances de la palabra “pocho”, que le parece un “término feroz y derogatorio”. Lleva un seguimiento, con una mirada entrenada en múltiples estéticas, la ruta de la migración. El destino que les espera en un suburbio de Los Ángeles, en el barrio Pilsen de Chicago, en los valles agrícolas de la California rural. Las consecuencias culturales son mayúsculas. Y Monsiváis las rastrea, les da voz, con empatía, entiende reacciones; su formación cinéfila percibe escenas que van del machismo endémico, al melodrama y a la violencia intrafamiliar. Como en un dilatado filme ve a los migrantes llegando a las centrales camioneras de las ciudades fronterizas, su cruce rápido o demorado, la contratación de *coyotes*, la escenas trágicas o felices, el reencuentro con parientes, el asentamiento en las nuevas ciudades, la incomprensión de los códigos de esas ciudades forasteras, la gradual adaptación superando las dificultades. Arraigo *versus* desarraigo, las nuevas generaciones, la creación del Otro

México sin renunciar al original, los lazos afectivos con la tierra que se añora, que se idealiza, a la que se vuelve (en fiestas patronales, ferias aldeanas o festejos familiares). Migrantes de carne y hueso, *flesh and blood*, no guarismos en una gráfica de coyuntura y de explicación incierta. Así, Monsiváis, entre sus variadas tareas en la cultura nacional, agrega otra: ser vigía y relator de esa vasta gesta migratoria que se extiende durante décadas y cambia la fisonomía del México profundo y atestigua la emergencia de otra entidad mexicana, al traspasar las fronteras.

TRAS LA RUTA DE LOS FOLIOS

En sus libros, Carlos Monsiváis deja constancia de su interés por la frontera, con alusiones sobre la contracultura y el *spanglish*, en *Días de guardar*, en su ensayo sobre la literatura de la onda. Es un trayecto intelectual que empezó temprano, en los años setenta, va madurando sus reflexiones sobre la sociedad chicana y los procesos culturales de frontera, que hallan lugar en su prólogo al libro de David R. Maciel, compilador, *La otra cara de México, el pueblo chicano* (México, El Caballito, 1977). Los primeros encuentros con la elite académica de aquel país lo llevan a publicar el ensayo “The Culture of the Frontier: the Mexican Side”, editado por Stanley R. Ross, *Views across the Border. The United States and México* (The Weatherhead Foundation, 1978). La primera parte de la década de los ochenta es prolífica por la variedad de enfoques y perspectivas, ya en la carrera de los encuentros fronterizos, promovidos por la ANUIES. Uno de sus ensayos decisivos, por su amplitud y registros, escrito en su estilo como una huella digital, es: “La cultura de la frontera” (*Estudios fronterizos*, reunión de universidades de México y Estados Unidos, México, ANUIES, 1981). Este luminoso ensayo fue republicado siete años después por la revista *Esquina baja*, editada con los auspicios del bar Río Rita, de Tijuana. Como detalle, porque permite ubicar la movi-

lidad del autor en sus desplazamientos a la frontera, en mayo de 1980 publica en la revista *Proceso* el reportaje “El ABC de Tijuana. ¿Qué importa la transformación de un diario escandaloso en uno sumiso?”, que reportea el conflicto entre poder gubernamental y prensa, con paralelismos con el caso *Excélsior*, apenas cuatro años antes, con la misma mecánica (el uso del sindicato; en *Excélsior*, el ariete fue la cooperativa), para dinamitar a una prensa incómoda y quintacolumna que permite el despojo o arrasamiento del medio opositor.

Por afinidad y empatía, por su indeclinable pasión por las causas perdidas al inicio de los años ochenta publica “Este es el pachuco un sujeto singular” (Salvador Leal, editor, *A través de la frontera*, Centro de Estudios del Tercer Mundo/Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1983), un texto espléndido, que aborda el festivo y desventurado mundo de los pachucos angelinos. Festivo, porque es la atmósfera de su exhibicionismo como una estética a la defensiva, en medio de la fiesta. Y desventurado, porque en ese contexto se convierte en blanco móvil del racismo, chivo expiatorio de la frustración y el menosprecio gubernamental del poder anglosajón. Más adelante, en *Aires de familia* (Premio Internacional de Ensayo Anagrama, por cierto) le dedica sendos ensayos al cine *south of the border* y la transculturación resultante de la colisión de tradiciones diversas. En la misma secuencia de los encuentros fronterizos participa en el simposio *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza* (México, ANUIES/PROFMEX, 1985), donde presenta actualizaciones sobre la cultura de la frontera y en un brindis habla de la simetría estética, entre pachucos y cholos, y describe la potencia de sus manifestaciones artísticas y vivenciales en un horizonte hostil, que les niega respeto, reconocimiento e incluso los mínimos márgenes de inserción social. Estos textos son publicados en una memoria del mismo nombre del seminario. Hay que seguir la pista también de sus intervenciones, generalmente con textos escritos, en los foros del Festival Internacional de la Raza, a finales de los años

ochenta y comienzos de los noventa, sobre el corrido fronterizo, identidad nacional, pueblo chicano, la tipología histórica de frontera (activistas, bandoleros, dirigentes y *desperados*), literatura e iconos de la santería binacional, así como en la celebración de las imágenes en rotación del cine mexicano. En este aspecto, conviene repasar los registros editoriales de los foros académicos donde Monsiváis vuelve una y otra vez a los temas de frontera e identidad cultural, en varios libros, compilados por el investigador José Manuel Valenzuela Arce; entre ellos se puede mencionar: *Entre la magia y la historia* (El Colegio de la Frontera Norte/ Programa Cultural de las Fronteras, 1992), *Decadencia y auge de las identidades*. (El Colegio de la Frontera Norte, 1992) y *Procesos culturales de fin de milenio* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro Cultural Tijuana, 1998).

Dos de sus ensayos son centrales para entender sus alusiones a la cultura fronteriza, en relación con conceptos clave como cultura de masas, acción unificadora de los medios de comunicación, americanización, retóricas de la identidad, migraciones y sobre el prejuicio estadounidense elevado a razón de Estado: “Cuántos millones de hombres no hablaremos inglés”, incluido en Guillermo Bonfil Batalla, compilador, *Simbiosis de culturas*, (FCE, 1993). Y “Cómo se dice OK en inglés (de la americanización como arcaísmo y novedad)”, en Bolívar Echeverría, compilador, *La americanización de la modernidad*. (UNAM-ERA, 2008).

Monsiváis sostiene una militante actitud anticentralista; burlesco con los caciques locales, sarcástico con el estamento clerical y generoso con los escritores que se le acercan; combate el término peyorativo “provincia”; publica en revistas y suplementos regionales. De la multitud de conferencias que da en la década de 1990, en ciudades mexicanas y estadounidenses de frontera; gran parte son dedicadas a la celebración rapsódica de la cultura mexicana y los grandes del cine y la literatura (centenario de Federico García Lorca, presentaciones del Piporro, Tongolele, Blue Demon; homenajes en San Diego, a Posada; de José

Alfredo Jiménez al bolero romántico), en esa ocasión acompañó cantando al trío, a José Guadalupe Posada (alertó sobre reproducciones falsas del grabador, en la expo); su conferencia sobre cultura mexicana en el Commonwealth Club (San Francisco, mayo de 2003), participación sobre arte público en Insite y la presentación de sus libros *Rituales del caos*, *Entrada libre*, *Escenas de pudor y liviandad*, en distintos foros de Tijuana. Para efectos del seguimiento a su infatuación por la cultura fronteriza y coyuntura de Latinoamérica tienen interés sus conferencias: “Arraigo y desarraigo” en el Encuentro de Latinidades (El Colef, 2008), el debate que protagonizó con Mario Vargas Llosa y Carlos Alberto Montaner, en la Feria del Libro de Miami (que narra el escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, ahí presente); “Viajeros indocumentados, literatura documentada” (Biblioteca Central de Los Ángeles, 2008), su conferencia magistral en Rice University en Houston (4 de abril de 2007), la ponencia central sobre chicanos en la Feria del Libro de Guadalajara en 2003. Algunos documentos aquí mencionados son parte de la búsqueda pendiente de la ingente producción intelectual de Monsiváis. Al comenzar el siglo-milenio, la máquina intelectual de la Portales avanza en su blitzkrieg personal, con el estandarte de frontera: con ensayos incluidos en *Tijuana Sessions*, *Tijuana, la Tercera nación*, en *Postborder City. Cultural Spaces of Baja California*. y *Desafíos de la migración. Saldo de la relación México-Estados Unidos*. Gran parte de sus visiones sobre la vida mexicoamericana se fundan en la relación directa con escritores y académicos y la continua actualización de sus fuentes, sus recorridos asiduos en esos barrios hispanos en Estados Unidos. Al concluir el siglo XX prologa el libro de *Visiones de frontera: las culturas mexicanas del suroeste de Estados Unidos* (University of Arizona Press/Porrúa/CIESAS, 1999). Escribe “Las crónicas de Pilsen”, presentación de *Y nos vinimos de mojadros. Cultura mexicana en Chicago*, de Raúl Dorantes y Febronio Zatarain (México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007). Esto le significa una inmersión en las

formas de vida, la educación y reacomodos de la sociedad mexicanoamericana en Estados Unidos y afila aún más la mirada del crítico mexicano. En ese interactuar de opiniones y escritos se posiciona la figura del pensador mexicano en Estados Unidos. Entre sus estudiosos en aquel país figuran Linda Egan, Norma Klahn, David R. Maciel, Sara Poot Herrera, Ignacio Sánchez Prado, y su antologador John Kraniauskas.

En sus años finales, Monsiváis, preocupado por la declarada guerra contra el narco, le entra a temas inevitables, como la vida cotidiana copada por los ramalazos del narcotráfico y la creación de nuevos códigos urbanos, la asunción del narcocorrido, como revitalización del género que describe el paisaje de la violencia y “sus calles como incendios”, y la bitácora de la nota roja. Todo esto no distrae a Monsiváis de su papel habitual de cronista literario de la gran ciudad (que culmina en *Apocalipstick*, su último libro en vida), su acostumbrada vigilancia crítica y la fusilería burlesca en su repuesta columna “Por mi madre bohemios”. Estos textos enfocados en las nuevas realidades del país culminan en sus libros *Los mil y un velorios*, y el volumen colectivo *Viento rojo*, con los ensayos “El narcotráfico y sus legiones” y “Ay frontera no te rajés”, sobre la imposible lírica celebratoria del narcotráfico. La variedad de sus registros es tanta, que aquí me limito a consignar lo referido al mundo de la frontera y sus signos culturales.

NOTICIA DE ESTE LIBRO

Este libro, *Carlos Monsiváis en la frontera norte*, reúne una serie de ensayos y artículos que presentan un paisaje integro, vibrante, de la incisiva mirada del cronista sobre la cultura de la zona fronteriza. El libro se divide en cinco apartados para dar claridad temática y legibilidad a los procesos del desafiante mundo de frontera. La primera parte de sus ensayos formulan una visión

crítica sobre la cultura fronteriza (identidad, arraigo, memoria colectiva, contracultura juvenil, tradición literaria, registro filmico). La segunda parte es una selección de tres ensayos sobre Tijuana, ciudad que concentra el aleph distintivo del universo frontera, con su variedad de procesos, identidades, contigüidad fronteriza y leyenda negra. La tercera parte es un registro sobre la relación de México con Estados Unidos, con el trayecto de desencuentros, incidentes binacionales y la visión de las migraciones, como factor de cambio cultural. La cuarta parte aborda la vida de los mexicanos en Estados Unidos y la emergencia del movimiento chicano, con sus expresiones literarias y cinematográficas. Una comunidad a la defensiva, con sus señas de identidad y reivindicaciones. La quinta parte es un agregado bibliográfico que reúne las numerosas referencias de Monsiváis sobre el mundo de frontera y sus conexiones con las migraciones, cultura popular, tradiciones y emergencia chicana.

En la primera década del siglo XXI, Monsiváis profundiza en estos temas; actualiza de continuo sus puntos de vista y le dedica mayor atención a otras realidades urgentes. Los feminicidios (el caso de Ciudad Juárez, notoriamente), la ampliación de los derechos civiles y la diversidad; la crítica a la violencia institucional, la presencia arrasadora del narco, con la absurda normalización de la violencia (urbana y rural) y su cauda de comportamientos y formas de identidad cultural, ubicables en vestimentas, códigos de conducta, música y formas límite de entender la vida y actuar en consecuencia. También, la relación México-Estados Unidos ocupa una parte de sus reflexiones y las conecta con sus ensayos previos sobre la cultura de la frontera. Monsiváis refiere los impactos culturales de las migraciones y su importancia lateral, como una válvula de desfogue a la presión demográfica, sobre la continuidad de las remesas mexicanas, y cómo el Otro México llega a complejizar la escena pública en Norteamérica, con el efecto de una conmoción. Esta relación binacional parece determinar rumbos, entronque con la economía globalizada, desafíos

a enfrentar, con la sombra al fondo de viejos agravios, prejuicios mutuos, heridas abiertas y desconfianza.

Las técnicas explicativas de Monsiváis están aquí: la provocación intelectual, la potencia descriptiva, el uso de aforismos que cercan o refuerzan sus afirmaciones, las oposiciones argumentativas que se resuelven en un punto de fuga, la fraseología de la cultura popular, la interpolación sociológica, el repaso de tradiciones y lecturas heterogéneas, la enumeración lapidaria, los paréntesis iluminadores, un sistema de referencias cruzadas, aderezado con sarcasmos e ilustraciones paródicas. La conexión con la mirada filmica y literaria, el repaso cuestionador de las nociones consagradas, la visión de la cultura como una experiencia viva, no inmanente, sujeta a cambios, influencias, corrosiones; la contracultura, como expresión vital y acaso defensiva, la fe en las causas populares, como inalterable principio monsvaita.

Los textos de Monsiváis suponen una aventura intelectual, el tránsito de temas e inquietudes, que logran un registro coral, una vibrante articulación de reflexiones y una voz discordante. En sus reflexiones hay una hoja de ruta, una mirada abierta a interrogantes y un despliegue intelectual impresionante. Al cabo de la lectura de este libro, queda claro que se trata de procesos enlazados, como si fuese un mural o un vasto artefacto de interpretación crítica. Estos textos conservan una asombrosa actualidad, son una reflexión ambiciosa de la frontera, en su juego sucesivo de identidades. Su mirada sobre migraciones, narcocultura y violencia, tiene una desusada vigencia, que la vuelve una referencia y parte del actual debate nacional. Monsiváis fue un gran intérprete de los vientos airados del cambio, de la modernidad frustrada, de las transformaciones silenciosas y la emergencia de nuevas realidades culturales. Su amplio y sofisticado testimonio nos ayuda a tener una visión nítida sobre el universo fronterizo, sus desafíos e incertidumbres.

Tijuana, Baja California, agosto de 2020

VERSIONES DE LA CULTURA DE LA FRONTERA

LA CULTURA DE LA FRONTERA

A Jorge A. Bustamante

“La esencia histórica de Tijuana es el turismo”.
Rubén Vizcaíno Valencia

¿Es solo con propósitos de ubicación o distingo que es posible escindir una frontera y hablar de un lado mexicano y un lado estadounidense? En el sentido económico, la suerte del lado mexicano está profundamente ligada al turismo y al desarrollo capitalista de los estados fronterizos de Norteamérica. En el sentido político cada vez resultan más importantes los vínculos entre los mexicanos y los mexicoestadunidenses. Desde una perspectiva cultural, sin embargo, sí es posible (con reservas) hablar de dos fronteras. Para empezar, la frontera mexicana ha sido tradicionalmente el resumidero de un país, campo de experimentación ideológica donde actúan el “desarraigo” (en este caso, el otro nombre de la crisis económica y la brutalidad policiaca), el chovinismo, la desnacionalización de México. Los estados fronterizos han sido casos espectaculares de crecimiento y apogeo de un sistema; para compensar, la parte mexicana ha sido emporio de pobreza, hacinamiento, burla y desprecios sociales, explotación; los elementos que hoy aguardan la confluencia de campesinos sin tierra, jornaleros ya desesperados o temerosos de perder la vida, fugitivos de las hambrunas y los cacicazgos, los resultados de la sobrepoblación, el autoritarismo y la improvisación econó-

mica y social. En una cosa se coincide: la frontera es también el espacio donde se hermanan con pleno acuerdo la corrupción y la represión de ambos países.

En nuestra frontera —sitio de pudrición o cumplimiento de esperas y esperanzas— se concentra una gran ilusión de campesinos y desempleados; hay que atravesar esa línea, conseguir esos papeles, burlar esas disposiciones legales. Para centenares de miles cada año, la frontera mexicana se dibuja simplemente como la barrera que detiene su ansiedad migratoria, la suma de incidentes a vivir y de proezas a cumplir que separa a los forzosamente ociosos de esa utopía, del trabajo seguro y mejor remunerado.

Por eso, no importa la discriminación, los malos tratos, los riesgos físicos, la incertidumbre. La frontera es, literalmente, para decenas de miles de mexicanos, el centro del deseo por salir el tiempo que se pueda o que se aguante de ese hoyo interminable, esta miseria mantenida por caciques y latifundistas y explotación federal.

Uso definiciones instantáneas para moverme en un mundo (la frontera mexicana), cuya enorme provisionalidad elige como gran tradición el afán de sobrevivencia (la necesidad de trabajo es una visión del mundo). Por frontera entiendo aquí no los famosos tres mil kilómetros que nos separan de Estados Unidos, sino los puntos estratégicos de nuestra geografía política y económica en donde se agolpan y se adensan decenas de miles requeridos de la mínima abundancia que los compense de la pródiga escasez. Así, por cultura de la frontera entiendo las formas de vida, la suma de acciones y reacciones que integran en los lugares clave una manera de aceptar el pasado y el presente, los métodos para concebir el futuro. No estamos ante una cultura homogénea. En el lado mexicano, es conciencia de los límites, las prohibiciones y las insuficiencias. En el lado estadounidense, los chicanos se mueven entre diferentes ofertas culturales que aprovechan el cuerpo central del *american way of life*, así retengan

numerosos elementos de la cultura mexicana, entre ellos, la fertilidad notoria, lo que ha llevado a sectores estadounidenses hablar medrosamente de la “latinoamericanización” de Norteamérica. En este ámbito son inevitables las intimidaciones racistas no solo porque las ciudades de la frontera suelen ser, en lo económico, satélites de Estados Unidos, sino por presiones de la intimidación: el prestigio del uso del inglés. Una pregunta dicha con ánimo académico: ¿hace usted la señal de la cruz antes de subirse al autobús? Describe la formación previsible de los inmigrantes, su llegada desde pueblos y rancherías, su inhibición programada ante la “gente de razón” que se transforma en su resentimiento intensificado ante políticos y líderes sindicales. Muchos inmigrantes hacen la señal de la cruz antes de ascender al autobús que los conducirá a la frontera y en el gesto van implícitos su fe y su indefensión, su necesidad y su apremio.

Sin la decisión de enfrentar el hecho de que la cultura de la frontera (lado mexicano) es producto mixto de la explotación y las necesidades laborales, y la industria de la conciencia (Televisa, notoriamente), por otra, ni el Estado ni los investigadores entenderán hoy gran cosa.

Es innegable que la cultura fronteriza es un todo y que de hecho es indivisible la interacción diaria. Sin embargo, para los fines del análisis, conviene matizar: el todo se ha integrado dramáticamente. De un lado, una sociedad educada en la explotación y el saqueo. En la medida en que en la frontera han ido cobrando fuerza, los descendientes de los expoliados y saqueados la situación ha ido variando, pero todavía no significativamente. Cuando se dice que no hay dos culturas en la frontera sino una sola, se describe una realidad donde se alían, orgánicamente, la desesperación y el uso económico de la desesperación, el ofrecimiento de mano de obra y el manejo racista y clasista de la impotencia. La frontera no es únicamente el problema migratorio, pero ahí se centra una parte de su definición y desarrollo: en el cúmulo de tradiciones y costumbres de todas partes de

México, que los braceros o indocumentados pierden y transforman, en su avidez de sobreponerse al abandono de su primera realidad para luego regresar victoriosamente, en su *shock* cultural ante Estados Unidos, en el modo premioso con que a diario se incorporan a la vida de Tijuana, Ciudad Juárez, Mexicali, Laredo, Reynosa. Se ha dicho que no contamos con una noción universal de frontera, pero sí tenemos claro quiénes son los que impiden tal “noción universal”, los trabajadores migratorios, los jornaleros expulsados por el fracaso de la reforma agraria, por la sobrepoblación, por latifundistas y cacicazgos. A la frontera la modifican y consolidan todos los días las migraciones masivas del México que no tuvo cabida en México, los nutridos representantes de esos millones que no se han ubicado en lo que se define tradicionalmente por nación mexicana. Para esos expulsados o no admitidos, la frontera es, pese a todo, leyenda áurea: el México que no cupo se va agolpando hacia la frontera, vive más en la frontera, cree ganar más trasponiendo la frontera. De allí, la aprehensión de numerosos sectores norteamericanos acostumbrados a los explotados invisibles o que desaparecen con rapidez: ese *brown tide* los ahogará, los anegará implacablemente. No es para tanto: por lo pronto solo le sirven de mano de obra barata, se hacinan en sus *ghettos* de pobreza, se mantienen —golpeados, vejados, estafados— en el lado mexicano.

Es difícil, en el lado mexicano, acudir al término cultura del modo habitual: alta cultura, manifestaciones de vida espiritual del país, conexiones con el *corpus* de occidente, resumen vivido y reverenciado de logros creativos y artísticos, etcétera. Pensada así difícilmente se puede hablar de cultura fronteriza. Más bien, conviene emplear cultura en una acepción antropológica: modos de vida, respuestas condicionadas al medio ambiente, identidad de sobrevivencia, producto del proceso unificador de los medios masivos, etcétera. El punto unificador o integrador de esta cultura fronteriza ha sido su capacidad dual: la resistencia al aislamiento (el olvido o el desdén del centralismo) y el acomodo

precario y obligado ante la realidad contigua (la resistencia o el doblegamiento ante el *american way of life*).

Ámbito de una doble explotación: del imperialismo estadounidense y de la burguesía mexicana, la frontera ha sido tierra apenas disimulada de conquistas: Mexicali no existiría sin los mecanismos agroindustriales norteamericanos. Baja California ha sido apetencia estadounidense desde el siglo XIX. También ha sido una cesión interesada del poder central de México: la idea de zona libre en el sentido económico, social e incluso moral, ha sido fértilmente aprovechada en pro de ese magnífico eufemismo de la descolonización, la “captación de divisas”. Tijuana, el caso límite, ha sido experimento de convivencia: México se desprendió del buen nombre de una parte del territorio a cambio de dólares (el historiador Rubén Vizcaíno ironiza al referirse el papel de las prostitutas mexicanas durante la segunda guerra mundial: “de alguna manera debíamos colaborar con los aliados”). “En la frontera —dice el investigador José Luis Orozco— nunca hubo cabida para un proyecto nacionalista”. No lo podía haber, se arriesgaba demasiado, sin perspectivas. Sin embargo, a pesar del *shock* del futuro representado por la contigüidad del mito y la realidad del *american way of life* no sorprende a lo largo de la frontera mexicana la persistencia de diversos sectores vinculados en una forma u otra a un proyecto de nacionalidad, de mexicanidad como forma de vida y/o comportamiento ideológico. Desde la perspectiva oficial esto suele reducirse al ejercicio de la Iracundia Nacionalista (retórica o convivencial). Para la clase en el poder, la mexicanidad ya es en lo fundamental un estorbo, la exigencia molesta que debe dar paso a la formación de los hijos en el extranjero, a la reproducción fiel de las pautas de conducta estadounidense. En otro sector (alianza de grupos de clase media y clases populares) el proyecto de mexicanidad se traduce en una negativa real, así sea difusa o imprecisa, no tanto a la “norteamericanización” de las costumbres como a la final sensación de pérdida cultural (ausencia de cánones y referencias)

que entraña el desconocimiento de la tradición. Así no es difícil definir un término tan esquivo y múltiple como “mexicanidad”. Si se le ve como sistema antimperialista de defensas económicas, políticas o sociales, la “mexicanidad” se traduciría en la protesta contra la salinidad del río Colorado, en la lucha por la adecuada legislación de las maquiladoras o, a escala nacional, en la lucha por una política racional de energéticos.

Ante el fenómeno, la cultura oficial (esa suma de disposiciones burocráticas, timideces en la evocación de efemérides o voz áspera al condenar a virreyes o huertistas) se contenta con exhibir sus consignas recurrentes: “la preservación de la idiosincrasia”, “la conservación de las esencias”, “la protección de nuestras raíces”. Lo típico, antes del triunfal desconcierto de la riqueza petrolera, fue enarbolar un chovinismo pintoresco capitalizable de inmediato. En una frontera devastada por las formas de vida y, lo más importante, por los métodos de explotación de un orden económico imperial, el nacionalismo cultural se eleva como aspiración septembrina, itinerario de un día festivo. A una presencia mundial avasalladora, a la sacralización del consumo, se le oponen periódicamente categorías impracticables o inasibles de la nacionalidad. ¿Cuáles son nuestras esencias? ¿En qué consiste nuestra idiosincrasia? ¿Cómo se ejemplifican y actúan nuestras raíces? Todo remite al sueño de cánones establecidos desde siempre, versiones y organizaciones eternas de la vida colectiva. De modo más modesto y en la práctica, “raíces”, “idiosincrasia” y “esencias” se adelgazan y se vierten en el culto tradicional a los héroes, las hollywoodizaciones del ballet folclórico, los atavíos externos de una tipicidad que el cine y la poesía vernácula consagran. México quiero inventarte para tener tu representación exclusiva: mitos y encantamientos de la Historia, énfasis en una imposible “pureza del lenguaje”, indiferencia a la dramática sucesión de hechos, las impresiones y la expresión de la pérdida del territorio nacional, la ruptura —a través de esa pérdida—

con una carga cultural jamás sustituida de modo crítico. Una tradición se destruye irremisiblemente sin que existan proposiciones alternativas.

Un origen: la derrota de 1847. Tras el despojo, el nacionalismo fronterizo es referencia política y memorándum emotivo: héroes, canciones, cocina regional, etcétera. En los cien años siguientes a la venta de La Mesilla, tales afirmaciones patrias no dan lugar a una mayor o una importante vinculación económica del país. El recuento histórico es nítido.

Para los liberales, la frontera fue instrumento de contención: que esos límites indiquen el fin del despojo y, de paso, la posible negociación política. Durante el porfirismo la frontera fue nostalgia de lo perdido y temor ante el despojo definitivo. Sí Porfirio Díaz se pronuncia por el afrancesamiento cultural es con tal de alejar o exorcizar el fantasma de Estados Unidos. Durante la revolución, la frontera fue un ir y venir de legitimación (asilo, venta de armas) y acomodo (pactos, promesas de concesiones, concesiones). El asalto de Villa a Columbus se vuelve así a la vez el último recurso del agravio nacionalista —como lo indagó Óscar J. Martínez— y el símbolo de la desesperación. Desde la institucionalización revolucionaria, la frontera es solo una empresa lucrativa. El nacionalismo de salvación de Vasconcelos, por ejemplo, apenas llega a la frontera. Cárdenas suspende los juegos de azar, pero no tiene ni puede tener mayor proyecto de frontera: el poder central carece de recursos y además está enmarcado por las limitaciones de la implacabilidad centralista.

Aislado, el nacionalismo fronterizo resulta una suerte de invocación, el exorcismo ante lo inevitable que evita problemas de conciencia. Un detalle que unifica a los presidentes Ávila Camacho, Alemán Valdés, Ruiz Cortines, López Mateos y Díaz Ordaz: su uso finalmente demagógico de la frontera, lo que en la campaña de la fiebre aftosa de 1947 se exhibe como franca rendición nacional.

La magnitud de las derrotas y el resentimiento cotidiano ante la voracidad imperialista nutren y obligan a un nacionalismo cultural, al cual le dan vida o ilusión de consistencia las medidas del nacionalismo económico. Que no se vaya muy lejos: el centralismo solo permite en provincia celebrar los símbolos visibles, a los que se despoja de su sentido histórico para mantenerlos en la abstracción o para hacerlos cómplices de las sucesivas maniobras políticas.

¿Cuáles símbolos visibles? Los que aluden a las grandes hazañas y batallas, los reproducidos por las estatuas o los forjados en las costumbres populares, los que describen entusiasmos de las masas y logros sociales y políticos de la clase dominante. El nacionalismo cultural funciona como recuento, catálogo de posesiones, reconocimiento de lo acumulado (fiestas, trajes, poetas, costumbres, batallas definitivas, líderes y caudillos, poemas y estilos de comida). En el enfrentamiento del país que es la frontera, tal inventario es suma de evocaciones regionales y de una ortodoxia preservada ritualmente por el gobierno central. En otros tiempos la frontera solo contribuyó a esta orgía simbólica con un personaje periférico: el descastado, emblema de una tradición inmanente. El personaje desapareció porque nadie, ante el problema del empleo, supo precisar qué es *la casta* y cómo se configura, se desgasta o se evapora. Desde el inicio no hay discusión: para el régimen central, el contenido de la cultura de la frontera será mítico y simbólico, alejado de cualquier pretensión; monopolizado por la industria de la conciencia. ¿Qué caso tiene competir con Estados Unidos, erigiendo ante su avasallamiento las formas de una cultura lejana? Mejor rendirse, desistir de las leyendas que le conceden a América Latina el monopolio del espíritu y a los *yankees* el apenado disfrute de la civilización. Se le cede al azar o a la benevolencia histórica el destino cultural de la frontera a la que se toma como zona de tránsito, el sitio de la

carga y la descarga requeridas para evitar que la caldera estalle (o cualquier simulacro de una crisis aliviada con la salida periódica de miles de trabajadores).

El autoritarismo nacionalista emite su pregón en la provincia (y peor aún si se trata de la frontera) imponiendo la idea de una cultura “autónoma”, insular, sin deudas ni interrelaciones, ni izquierda ni derecha, que rechaza lo “exótico” en aras de la singularidad. Lo nacional es lo insólito, lo mágico, el rasgo irreplicable sobre un ayate o desde una pirámide; lo nacional es la experiencia maravillosa, cercada por la envidia y la gula de las potencias extranjeras y sus aliados locales; lo nacional, finalmente, es asunto incorpóreo sin relación casi con luchas económicas y políticas.

A la penetración extranjera se oponen las imágenes triunfalistas de un proceso nacional que no existe notoriamente ni, tal como se le exalta, se ha dado jamás. Al no darse el consenso masivo sobre los mitos de lo nacional se cae en la manufactura de ficciones, la difusión de una fantasía glamorosa de la nacionalidad, el icono más allá de las edades. El chovinismo se integra a una táctica desmovilizadora que, para mejor controlar una población, niega o declara prescindible a “lo extranjero”, lo que, en un mundo cada vez más intercomunicado, equivale al fracaso. De inmediato, la contradicción: proponer un “aislacionismo cultural”, declarar a lo de afuera disolvente en sí mismo termina siendo un acto esquizofrénico o un ineficaz rito administrativo que, en el fondo adora lo que quiere poner en cuarentena. Detrás de esta fallida “muralla china” un ánimo adoratriz reverencia la tecnología y las costumbres del imperio que se tornan trámite de estabilidad política.

Es claro que una cultura sin la fecundación y la asimilación incesante de lo exterior no sobrevive. La “pureza” es variante del autoaniquilamiento, del acorralamiento, por ejemplo, de quién se dedica a contar los vocablos legitimados por el prestigio de lo castizo, mientras el habla popular se renueva y va dando cauce

a otro idioma. Mas si una cultura viva no entiende de ideas “exóticas” o “influencias impuras” 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.

Todo lo anterior determina que el pragmatismo (la moral de la conveniencia individual) sea elemento esencial en esta cultura fronteriza. Se ha requerido una mentalidad adecuada al concepto zona libre que hizo florecer la industria de la prostitución y el narcotráfico; con la misma resuelta complacencia con que se ha postergado el desarrollo escolar, el apoyo académico y económico a los centros de enseñanza media y superior.

TURISMO Y MODERNIDAD

A la frontera se llevan lugares comunes de la cultura oficial, promesas de lealtad a los orígenes, creencias renovadas cada 15 de septiembre en la identidad nacional. Que se aprendan nombres de héroes y todo lo demás vendrá por añadidura. Como dijo memorablemente un alcalde de Tijuana: “Tijuana es la ventana de México. Juntos limpiamos sus vidrios”. Y el proceso de modernización nacional que se va dando pese a todo excluye a la frontera. Sí modernización es industria, el México preindustrial de la frontera no puede ser moderno o solo puede ser a través de la imitación externa. El turismo no disemina la modernidad: la niega al afirmar el concepto de *ciudades de paso*, ciudades de tono febril e inmedatista, en donde nunca realmente la modernización puede darse como proceso orgánico y donde la dependencia económica fomenta una mentalidad de servicio. Las circunstancias cambian o el cambio se manifiesta con claridad durante el sexenio de Luis Echeverría. Se proscribió ya la idea obsesiva de Tijuana y Juárez como “ciudades de

vicio”. El moderado crecimiento de la industria fronteriza se fortalece con las maquiladoras (aquí el problema para las mujeres ya no es venéreo: a veces pueden trabajar solo dos años. Pierden la vista, contraen tuberculosis, etcétera) y es claro el papel central de los indocumentados que representan el fracaso de los planes de desarrollo industrial y la imposibilidad de la utópica “política de pleno empleo”. Por otra parte el desarrollo —contradictorio pero finalmente vigoroso— del movimiento chicano (Aztlán en México) revive en la frontera mexicana los principios más ostensibles del orgullo nacional, que son también conciencia de clase. Los chicanos no solo reivindican la mexicanidad y se recuerda al Tratado de Guadalupe Hidalgo sino que se insiste: los mexicanos somos “esclavos internos” de los norteamericanos; hemos creado la riqueza para ellos; hemos luchado sus guerras. Estados Unidos, dijo un líder chicano, es territorio ocupado por los gringos. A la frontera llegan también los ecos del 68 en la Ciudad de México y de modo irregular el crecimiento de los centros de enseñanza va obligando a una toma de conciencia que quiere alejarse de los discursos y promociones de la cultura oficial.

Con ser importante, ciertamente, el problema del idioma es crucial en la frontera mexicana. El uso sectorial del *spanglish* no es ahí más agudo que en determinadas zonas de la Ciudad de México, pero la desnacionalización cultural es más notoria en Tijuana que en Ciudad Satélite. El proceso desnacionalizador de la frontera se aprovecha de la debilidad de sus aprovisionamientos culturales, por el hecho de que la tradición ahí concentrada (religiosa, de costumbres regionales, etcétera) está al servicio de indefensiones y resignaciones. La desnacionalización en México parte de la fuerza de los medios masivos en la divulgación e interpretación de la nacionalidad y el habla mexicana. La televisión, la radio, la industria del disco, el cine, los cómics, las revistas de crímenes, duplican o centuplican su influjo en ciudades y pueblos donde la ausencia de librerías y bibliotecas es solo una

de tantas señales, en ciudades donde cunden las academias de belleza y taquigrafía con métodos ilusorios del control de las jovencitas y en donde la mayoría de la gente que aquí radica venía de paso: “Yo no pensaba quedarme, solo que”...; desde un punto de vista de alta cultura no hay ofertas en las ciudades fronterizas y es exigua la capacidad de usar las ofertas correspondientes de Estados Unidos.

¿Qué sucede con esa famosa “mentalidad de frontera”, ligada a empresas de conquista y expansión? Hoy la frontera mexicana es un *interregno*, el espacio de los *yonkes* y los *body shops*, las academias y los deshuesaderos de automóviles. En Tijuana, por ejemplo, el millón cien mil habitantes improvisan a diario una ciudad distinta, en donde la recomposición del trabajo es fundamental; las mujeres al emplearse en las maquiladoras reconstituyen estructuras del trabajo y de la familia. Todo en medio de un estallido demográfico, con incrementos que van de 47 por ciento a 100 por ciento y con problemas (catastróficos) de agua, alimentos, de racismo interno, de luchas por la soberanía nacional, de rechazo social donde el fronterizo de arraigo repudia al inmigrante, al que despectivamente califica de *guacho* o *chunta*.

LOS MITOS DE LA INDEFENSIÓN

Desde principios de la década de 1970 amengua el escándalo programado y adoptan distinto tono quienes confrontan a la prostitución, mancha puramente moral, con la decadencia ética de la sociedad opulenta.

Se debilitan así los mitos de la indefensión que quisieron erradicar con la vociferación de “ultrajes morales”, la fama pública de la frontera. Ya no es momento de alardes de una moralización librada a sus propias fuerzas. Todavía en 1970, el caricaturista Abel Quezada denunció situaciones de Tijuana. En indignada respuesta se constituyó un Comité Pro Reivindicación

de Tijuana o Comité de Afirmación Cívica, que realizó mítines en avenidas pléticas de cabarets. En 1970, en Ciudad Juárez miles de niños de primarias y secundarias desfilaron exigiéndole a sus padres que no trabajaran en favor del vicio, que no lo fomentaran. Desde las ventanas de los hoteles, muchas prostitutas orgullosas vieron desfilas a sus hijos. En 1970 se organizó en Tijuana un Congreso contra el Vicio. Asistieron 14 personas. Se declaró: “hay en Tijuana doce mil prostitutas, o sea, desde el punto de vista del municipio doce mil bienes de consumo instantáneo”. De alguna manera, ese fue el “canto del cisne de las conciencias conmovidas” que se satisfacían cada vez que llamaban a las ciudades fronterizas “resumideros” o “cloacas”. Se comprobó que el efecto era más bien desmovilizador, el pragmatismo suspendió los desmayos de la decencia nacionalista y una explicación final apunta hacia el lado previsible: la débil integración de la región fronteriza con el resto de la economía nacional se traduce en la débil integración con la batalla por la dignidad política y social.

En la frontera, el tradicional énfasis individualista en la “realización del yo”, lo privilegia el acoso visual y del mito del éxito, inherente a la cultura a la cual se prestan, normativa y cotidianamente, servicios. Al depender estas ciudades de una clientela transitoria, quedan claramente a merced de la ideología del consumo. Triunfa la subcultura del éxito: conferencias sobre cómo vender, cómo administrarse, técnicas de persuasión y dominio del cliente. El vendedor más grande del mundo, decisión de que todo está organizado, incremento del *sense of belonging*, deseo de pertenecer a los rotarios... La industria sexual exige sus derechos: que se multipliquen las peinadoras, los salones de belleza o estéticas. La incapacidad económica o social de asimilar los elementos estructurales de la cultura norteamericana y la negación o desconocimiento de las tradiciones nacionales explican la devoción masiva por fotonovelas, cómics, radionovelas, melodramas cinematográficos, idealización del deporte o los toros.

La pobreza tiene razones que la racionalidad profesional ignora. Abunda la subcultura del ocultismo: magia negra, yoga, manuales astrológicos, recuento de la visita de los seres de otros planetas. Al lado, pornografía elemental, libros de texto, manuales de mecánica. En la región fronteriza no hay representaciones visibles o concebibles de Alta Cultura. La indefensión social se define por acumulación: la devoción humillada ante los símbolos religiosos, la gana de entrever rápidamente un futuro venturoso, la ingenuidad y el candor como métodos de conocimiento, la autocompasión y autoescarnio como sistema de relación cultural. La moral social de la frontera por vía de la comprensión industrial (la prostitución también es turismo) se exime de muchas rigideces, lo que se le perdona por las divisas que acarrea y por sus devociones indeclinables: el respeto por la familia, la propiedad privada y el Estado.

Las subculturas se funden y entreveran. Al lado de la cultura central (culto a los héroes, mexicanidad, religión católica, respeto a los símbolos nacionales, devoción por lo típico, orgullo por lo prehispánico) se dan, en distintos niveles, sectorizaciones y marginaciones: el yoga y las variantes ocultistas, las relaciones orientales, los hare krishnas, las diferentes y numerosas denominaciones protestantes con su énfasis en la productividad y en el trabajo, la sobrevivencia de los elementos románticos de la bohemia cultural. En los barrios bajos (*slums*), en las ciudades perdidas en la frontera se da no una búsqueda de identidad sino de estatus. ¿Elementos básicos?, deterioro físico, alta incidencia de variedades del delito, bajo nivel socioeconómico de los habitantes, machismo tan despiadado como finalmente indefenso, veneración sumisa del mito de la escolaridad. La identidad personal, el carácter y la concepción del mundo son con la mayor frecuencia débiles, desorganizados y limitados. Las iglesias en este terreno actúan confirmando los sentimientos de marginalidad, desamparo y dependencia que, por lo demás, suelen concordar con la índole objetiva de lo cotidiano.

La formación católica y la tradición popular estimulan la resignación y el fanatismo que, en ocasiones, ceden su sitio a las aspiraciones individuales o a la confianza del grupo si se produce un cambio en la percepción de las oportunidades. La influencia de los *mass media* es casi absoluta. Ya se ha demostrado cómo los pobres urbanos no aspiran a una identificación proletaria sino a un futuro de consumidor, su conciencia de clase atenuada por la vigorización, no de la conciencia de clase, sino de una “conciencia o anhelo de consumo”, cuyos instintos fundamentalmente adquisitivos y competitivos subrayan una identificación vertical y no una horizontal. La elevada proporción de programas de la televisión norteamericana (y de la captación en la frontera de canales y estaciones de radio de Estados Unidos), con sus mitologías de heroísmo y logros individuales, sirve para solidificar la hegemonía interna. La radio actúa de modo levemente distinto, puesto que su audiencia es esencialmente diferente. Aquí, una dieta de música puntuada por una abrumadora publicidad comercial sirve más bien como punto de unión entre la cultura tradicional (expresada por la declamación sentimental del bolero y su perspectiva intensamente melodramática y predestinada de las relaciones humanas y por el folclore industrial de la música norteaña) y la incorporación inevitable que expresa el auge de la música de rock o, más centralmente, el de la *disco music*.

LA IDENTIDAD POSIBLE

La región fronteriza crece rápidamente en medio de los problemas flagrantes de México: pobreza, desempleo, subempleo altísimo, vivienda, educación, sistemas de agua potable, drenaje. En materia educativa se va del más extremo analfabetismo (20%) a la élite de la enseñanza superior (1.8%) y los 10 o 12 millones de la zona fronteriza se reparten en un promedio de seis personas por vivienda. Numéricamente, dominan los inmigrantes (la

mitad de la población en Tijuana y 34% en Mexicali). Gracias a ellos, a su fallida y patética “fiebre de oro” (el empleo en Estados Unidos), las ciudades extienden y conquistan terregales y cerros, con esa anarquía disparatada que es vida y muerte de las poblaciones mexicanas, como derivando apoyo de la premura con que brotan casas de lodo o —en los casos privilegiados— con que la arquitectura “californiana” o “provenzal” establece su desvaído mimetismo. Sin molestarse por la perspectiva urbana, la frontera crece, admite cualquier variante, propicia cualquier copia, pregonada desde su aspecto el daño que causan las murmuraciones de los vecinos. Desde los cerros, miles de “pollos” (los carentes de documentos), los *wetbacks* (los espaldas mojadas) confluyen hacia cualquier cosa que alivie el desempleo.

La frontera mexicana se va haciendo por acumulación. De Sinaloa y Jalisco y Sonora y Oaxaca y Michoacán y Zacatecas y Durango llegan inmigrantes a quienes unifican las reglas del juego: la influencia del pragmatismo estadounidense, la concepción de la ciudadanía como negocio, la tesis implícita de que el comercio no solo construye la nacionalidad *es* la nacionalidad. Si la influencia de Estados Unidos es universal, en la frontera se multiplica: es la mitología y la realidad de la producción en serie, la sacralización de la tecnología. De este contacto diario con el norteamericano, aprende el hombre de la frontera cuya disposición transita del desafío chovinista y el regodeo con el “complejo de inferioridad”, a la impotencia que deriva de saberse subdesarrollado.

El estadounidense deja de ser una abstracción: es un cliente. Su influencia es a la vez sobreimposición y decisión entrañable. Se veneran las atmósferas de la comodidad, del confort; se respetan los códigos valorativos; se nacionaliza la ideología capitalista. De la defensa de la cultura nacional se responsabiliza una población, cuya burguesía y clases medias solo anhelan el parecido fiel a sus modales norteamericanos y que en el orden popular carece de recursos, argumentos o estructuras culturales que le permitan ejercer una salvadora “mexicanidad”. Dos grandes errores. Uno,

enfrentar una autonomía mítica a un saqueo económico específico, llevado a cabo conjunta y separadamente con el imperialismo norteamericano y la burguesía nacional. El segundo: la capacidad de reconocer que en México las masas han ido desistiendo de las tradiciones reconocidas y consagradas, para hacerse de las nuevas tradiciones, nacidas en y alimentadas por la industria cultural. En México, la proporción de viviendas con radio y televisión era de 29 por ciento, en las entidades fronterizas de 35 por ciento y en los municipios fronterizos de 46 por ciento (datos de 1975).

A lo que llamamos cultura de la frontera le ha tocado la suerte de las sociedades dependientes donde la apariencia de un nacionalismo se corresponde con la resignación ante el despojo. El concepto de identidad, tan importante para los chicanos, no posee mayor fuerza demostrable en la frontera mexicana por las crisis económicas, por el acaparamiento burgués de la nacionalidad y porque no existen todavía organizaciones que definan crítica y activamente líneas y patrimonios de la cultura nacional. Sin trabajo político la memoria histórica se vuelve la leyenda del resentimiento.

Ante la fuerza de las ciudades norteamericanas (el gozo arquitectónico del desarrollo) las presunciones democráticas, la opulencia que inflaciones, recesiones y debacles internacionales no alcanzan a mellar drásticamente), la identidad proclamada de las comunidades fronterizas suele desvanecerse, confinarse a lo declarativo, petrificarse, con brotes de chovinismo, orgullo local y pasión folclórica. Lo que facilita todavía más la infiltración cultural.

LOS CHOLOS: EL INTENTO DE CONTRACULTURA

Un nuevo fenómeno del norte y del noroeste del país: los grupos juveniles llamados cholos, palabra de origen enigmático que algunos derivan de *show low* (muéstrate lento). Los cholos son

para la policía una plaga perseguible y sujeta a frecuentes e misericordes *razzias*, persecuciones que en vez de extinguirlos les han dado el aura prestigiosa de la clandestinidad.

Hay cholos en Tijuana, Mexicali, Culiacán y Ciudad Juárez. El origen es inequívoco: la imitación de los cholos californianos, de esta prolongación chicana de los pachucos, de quienes a principios de la década de 1940 derivaron una ética de su estética personal, de quienes desafiaron a la sociedad que los excluía con ropa ostentosa, rupturas macromegálicas de la ropa, sacos y tirantes y valencianas. Es imposible pensar en los cholos sin remitirse a los pachucos y a su reto prontamente aplastado por *razzias* de *marines* y prohibiciones sociales. A los cholos de Estados Unidos esto ya no le sucederá. Son un subproducto (parte excentricidad, parte subversión de grupo, parte delincuente) de la nueva cultura emergente de los mexiconorteamericanos que no permiten tan fácilmente atropellos sociales.

Los cholos tienen poco que ver con México y con Estados Unidos. Sin embargo sus costumbres son imitativas y todavía vigoroso su sentido de la tradición. Son machistas. El peor insulto es la condición femenina. Si alguien dice: “You ser chavala man”; el otro se sentirá agredido. Ser *chavala*, es indefenso, carecer de las condiciones básicas para triunfar en la vida o para, por lo menos, no ser aplastado por la ferocidad competitiva de estas ciudades que crecen vertiginosamente: Tijuana, con un millón de habitantes, Culiacán con 400 000. Si uno ve la película chola por excelencia *Noches de bulvar*, entenderá mejor esta adoración por la uniformidad de la apariencia, por la vida compartida, por el cambio del ideal de la comuna que desaparece para dar de nuevo paso al ideal de la pandilla, del *gang*, de los representantes (y dueños) del barrio o de la pandilla.

En la frontera, el modo de vida de los cholos mexicanos, en números crecientes, representa para muchos una alternativa de primer orden, así las autoridades, las redadas y las admoniciones, digan lo contrario. De nuevo el lugar común: para combatir

a la cholada: hace falta crear empleos y asegurar a diario los espacios democráticos de una sociedad.

FROM THE HALLS OF MOCTEZUMA

La guerra del 47 es culminación y resumen de una primera etapa (de agresión, menosprecio y conquista) a lo largo de la cual en Estados Unidos, nación emergente, se construyen las imágenes que hacen falta para activar y perfeccionar una empresa de despojo. Las diferencias raciales, nacionales y religiosas se aprovechan en una perdurable campaña publicitaria: el mexicano es débil, carece de ambición y de verdadero orgullo nacional y se aquietta fácilmente con los consuelos de su fe fanática. La vehemencia imperialista se regodea insistiendo en exhibir la ineptitud de las autoridades mexicanas y aun antes de que se produzca, ya los norteamericanos consideran justa e inevitable la guerra: ¿qué mejor destino para esos territorios que sustraerse de la pereza, la cobardía, la voracidad económica y la ineficacia de los mexicanos?

Si algo demuestra la excelente investigación de Cecil Robinson, *México and Hispanic Southwest in American Literature* (The University of Arizona Press, 1977), es la calculada operación que desde Estados Unidos se inventó y aún hoy sigue inventando — con fines más que reductibles — a un país y una psicología nacional. Lector omnívoro, Robinson va de las novelas de principios del siglo XIX a la literatura de hoy, indaga en poemas y folletines y reconstruye un panorama desbordado en profecías, terrores, amenazas y exaltaciones míticas y destinado al feroz rebajamiento del vecino pobre. Al unísono, la alta cultura y la popular de Norteamérica construyen a un mexicano que será, alternativa o simultáneamente, infeliz, borracho o preñador infatigable, y que irá de sombra polvosa y amedrentada que vaga en novelones llamados “Los gringos o *The time of the gringo*”, a las parodias del

Don Juan Castaneda, pasando por los “Hijos de Sánchez” y “Speedy González”.

Lo primero es el desprecio sistemático. Observen, insiste una abundante literatura, los restos de una grandeza, la arrogancia sometida que se tornó abyección. Prescott, gran divulgador de la conquista, ve en el mexicano al “descendiente degenerado” de los aztecas: “aquellos familiarizados con los mexicanos de hoy tienen dificultades para entender cómo esta nación fue alguna vez capaz de crear una cultura refinada”. El propio Walt Whitman describe influido por la teoría del Destino Manifiesto: “¿qué tiene que ver el México miserable e ineficaz, con su superstición, su burla de las libertades, su tiranía de los pocos sobre los muchos; qué tiene que ver con la gran misión de poblar el nuevo mundo con una raza noble? ¡Esa es nuestra tarea, cumplir esa encomienda!

La xenofobia al servicio de la expansión: el interés nacionalista de Estados Unidos ordena una visión del mexicano: cobarde, haragán, traidor, criatura del fandango, incapaz de un esfuerzo mental sostenido. En 1856, el escritor texano Jeremiah Clements da su versión de las causas del término racista *greaser* (grasiento).

A un norteamericano, cuya fortuna lo hizo permanecer una temporada en la ciudad de Matamoros, no le fue difícil establecer el origen del término *greaser*, dado por los viejos texanos a los rancheros mexicanos y aplicado subsecuentemente a toda la nación. Calles angostas, lodosas, sucias, hirviendo de hombres, mujeres y niños igualmente sucios, casas sin pisos, construidas con lodo y paja, atmósferas caliginosas y enfermiizas; todo integra una asamblea de incomodidades a cuyo lado el purgatorio de un católico ortodoxo es un lugar agradable. En México la gente parece grasosa, sus ropas son grasosas, sus perros son grasosos, sus casas son grasosas, por doquiera la grasa y suciedad se dividen el dominio, y de ahí que la singular exactitud del término *greaser* provocase su adopción universal por el ejército norteamericano.

Con abundancia documental, Robinson examina una mitificación degradante que, así conozca variantes, no cambia en lo fundamental. El mexicano es el eterno menor de edad, el jamás adulto, el ser irresponsable a causa de sus miedos, su haraganería orgánica, su sensualidad desparramada o su incapacidad de limpieza. ¿Qué tienen en común los vagabundos románticos de John Steinbeck, los gañanes de Tennessee Williams, las fuerzas primigenias de D. H. Lawrence, los torerillos impacientes de las atmósferas hemingwayanas, los pasajes alucinantes de Hart Crane, las ensoñaciones alucinógenas de Ken Kesey (“México es... el arcoíris. México es... de madera”)? Mediocres o excelentes, capaces o no de grandes intuiciones, estos escritores no dudan de uno de sus criterios formativos: el valor de México radica en la incontaminación y su tragedia deriva del primitivismo. Tal visión colonialista de un país salvaje y anterior al conocimiento se corresponde con la de algunos escritores mexicanos (Cfr. *La querrela de México*, de Martín Luis Guzmán).

Esta empresa de minimización y desprestigio ya no cesará, así conozca variantes y disfrute de acomodados teatrales, cinematográficos, televisivos, literarios y publicitarios. Enumérense las miles de novelas con mexicanos medrosos, los *benditos fritos* que ornamentaban bolsas de papas, el maleante Zapata fascinado ante un reloj Elgin, las decenas de películas cuyo centro temático es un norteamericano redentor (sí Cristo hubiese sido *gunfighter*, en México ni lo crucifican ni este país se pierde en una nube de polvo). Desde el siglo XIX, la cultura norteamericana ve en el mexicano un contraste útil y aprovechable.

DEL ESPÍRITU Y LA CIVILIZACIÓN

“Y PUES CONTÁIS CON TODO. FALTA UNA COSA: ¡DIOS!”

En el México del siglo XIX, una sociedad en pleno caos no logra (y en muchos casos no intenta) deshacerse de sus credulidades e

intimidaciones coloniales. Apenas formalmente independiente, la elite mexicana se desespera o se resigna a una lenta recuperación psicológica y se atiene, en lo tocante a Estados Unidos, a las compensaciones legendarias: nosotros disponemos de Dios y la Virgen, los “bárbaros del norte” nunca lograrán hacerse de una cultura genuina; les falta tradición, carecen de esa pátina de sensibilidad y decoro que es parte de nuestra herencia católica e hispánica; el protestantismo es la negación de la sensibilidad latina. La misión fundamental de estos mitos a la defensiva, enriquecidos o cambiados por las presunciones del nacionalismo de la oligarquía, es posponer o eliminar las explicaciones críticas sobre los procesos de ambos países. En México, la cultura dominante usa con rapidez los mitos que ha inventado aceleradamente. Su pregonada posesión del Espíritu no solo la resarce de pérdidas y arrinconamiento en el orden mundial; también es otro más de los elementos inhibitorios que lo adornan frente a sus mayorías explotadas.

Norteamérica, a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, no es solo un peligro: es también emporio del aprovechamiento militar, escondite seguro y el imperio cuyo crecimiento magnifica y vuelve inocultable nuestra debilidad. Pero así los liberales y los revolucionarios se avitullen en Estados Unidos, nadie olvida la “herida del 47” (“fuimos débiles y aún lo somos frente a su descarada rapacidad”).

Para los tradicionalistas, si la fatalidad de México es la dependencia, que por lo menos en lo cultural no sea estadounidense la influencia. Luis González ha examinado el método seguido por el dictador Porfirio Díaz para combatir el todopoderoso contagio norteamericano: conscientemente don Porfirio prefiere la tiranía de la cultura francesa y hace de lo gálico su utopía cultural, es mejor afrancesarse que ceder en el último reducto ante una potencia que, lo admita o no Díaz, le marca el camino de la industrialización y lo obliga a acelerar las transformaciones del telégrafo y del ferrocarril.

A finales y principios del siglo, la expansión imperialista estadounidense actúa sobre Cuba, Filipinas y México. García Cantú reproduce una voraz proposición (de 1908) que formula William Jennings Bryan, candidato a la presidencia, a quien Theodore Roosevelt derrota:

Antes de 20 años, Norteamérica se habrá tragado a México, la absorción de ese país por el nuestro es necesaria e inevitable, por razones tanto económicas como políticas. Se efectuará de una manera natural y pacífica y significará la perfección de nuestro redondeamiento nacional como no podría conseguirse por ningún otro medio. Para empezar, la absorción de México ha comenzado ya en el sentido comercial y ha realizado vastos progresos... los disturbios políticos en México, que amenazan con una revolución, no dejarán de producir la intervención de los Estados Unidos, aunque solo fuese para proteger nuestros vastos intereses en aquel país; y baste saber cuál de los dos pueblos es más débil para comprender que seguirá la absorción de aquella república, cuyos 27 estados y tres territorios de la unión así lo desearían.

La etapa armada de la revolución mexicana sorprende a una oligarquía y ese “mundo civilizado” que ve de pronto masas violentas donde había dejado débiles acarreadores de materia prima. Relatos espeluznantes y fotos de rostros y actitudes amenazadoras. La prensa estadounidense, antes y después del asalto de Villa a Columbus, finge terror, sataniza a los revolucionarios mexicanos (“bandidos primitivos”) y apoya, en defensa de los intereses norteamericanos, la invasión de Veracruz y el fallido picnic punitivo de Pershing. El mensaje de las numerosas invasiones estadounidenses a México es nítido: no permitiremos desafíos porque ustedes no son una nación moderna, sino un proveedor varío que solo puede hablar a nombre del pasado.

Entre 1915-1930, las migraciones se multiplican y cunde una idea: Estados Unidos es lo más parecido a una tierra de promisión o, en otros casos, el lugar donde no llegan las consecuencias de las derrotas políticas. Las zonas fronterizas (y otros sitios como

Chicago) se van poblando con mexicanos que trasladan costumbres, resentimientos, venganzas siempre pospuestas y asombros doblegados a una sociedad que de inmediato los inmoviliza en la base y las márgenes de la pirámide. A diferencia de los mexicanos de los territorios ocupados en 1847, a quienes se despojó de una nacionalidad en ciernes sin incorporarlos plenamente a otra, estos transterrados de las décadas de 1910 y de 1920 llevan consigo una suma de tradiciones coronadas por la frustración política. A semejanza de sus predecesores, fundan en el pleno sometimiento económico su relación cultural con Estados Unidos. Por décadas viven en una suerte de *no man's land* y de modo colectivo y por instinto de sobrevivencia se aferran a las tradiciones que en su lugar de origen van desapareciendo. De cualquier modo, el racismo y la explotación laboral no les permiten incorporarse o asimilarse plenamente a su nuevo hábitat. De aquí deriva en parte la actitud de los chicanos o mexicanos de Estados Unidos, hijos y nietos de los anteriores, que promulgan como parte de su estrategia para relacionarse con lo que ya no es su pasado inmediato o su referencia automática, pero que sigue siendo el gran recurso de la persistencia en la opresión, esa cauda de mitos y realidades entremezclados donde figuran un idioma arcaico o arcaizante (la Virgen de Guadalupe, las fijaciones gastronómicas, las leyendas transfiguradas, las persistencias culturales y el modelo decimonónico de la unidad familiar).

LOS "NUEVOS ESTREMECIMIENTOS" DE LO PRIMITIVO Y LOS MEDIOS MASIVOS

El impacto y la vehemencia de la revolución mexicana y la arrogancia de nuestro nacionalismo cultural capturan en la década de 1920 la atención mundial sobre la obra de los muralistas, los empeños educativos y el pasado prehispánico. Deslumbran el ánimo y la voluntad de cambio en un país evocado siempre con

horror condescendiente. De todas partes, pero especialmente de Estados Unidos, acuden escritores, artistas y turistas que aceptan el aura del renacimiento mexicano. El momento es excepcional y casi irreplicable: luego, solo obras y artistas individuales (Carlos Chávez, Rufino Tamayo, Octavio Paz, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Luis Barragán, Francisco Toledo) captarán ese interés.

Vasconcelos, uno de los principales responsables de este renacimiento, añadirá la interpretación ortodoxa: se impuso la admiración ante un país criollo, de tradiciones generosas que a diario se benefician de la salud del catolicismo. No necesariamente. Más bien, en ese continuo proceso colonialista que se sigue, determinante de la atención sobre las vivencias de nuestra cultura, se impone en las consideraciones sobre la vitalidad y la fertilidad del *alma primitiva* indígena y revolucionaria, prehispánica y mestiza). Lo que empieza siendo estupor ante una energía nacional, pronto es devoción casi exclusivamente turística que programa su estupefacción ante ruinas y monumentos prehispánicos o, ante digamos, el muralismo que funciona a modo de “ruinas atenienses”, de lo que fue una revolución.

Por otra parte, la influencia estadounidense en el campo cultural se centra, desde su surgimiento en México, en los medios masivos de difusión. A finales del siglo XIX, el periodismo moderno aparece en México imitando al norteamericano: el *reporter* desplaza al cronista, en la publicidad se eliminan los métodos artesanales, se inician las *interview* y, ya a principios de siglo, se introducen las tiras cómicas y el *yellow journalism* o periodismo amarillista. Lo valioso de esta derivación o implantación de modelos se contrarresta ampliamente por la docilidad imitativa y masifica su impulso colonizado con el advenimiento de la radio.

Traducciones pasivas y serviles: desde sus inicios (en 1930, la XEW se propone no disenter del único modelo concebible: la radio norteamericana con su idea de “programas para toda la familia”, su rechazación a ultranza, su promoción de individualismo competitivo y su negativa a ser vehículo de una cultura

crítica. Con rapidez, y ante la indiferencia gubernamental, la iniciativa privada descubre esos nuevos medios, acata sin chistar el modelo estadounidense y en radio, discos y cine se apodera de la cultura popular consiguiendo la gran unificación nacional que la televisión llevará a su implacable término. No solo estamos ante actitudes miméticas: para existir plenamente en esta industria de la conciencia requiere de una imitación que nacionalice lo externo y respete a lo demás: la estrategia general de melodramas, de humorismo sin sentido del humor, de líneas melódicas, de atmósferas temáticas en apoyo de la familia y la pareja, de repertorio verbal para la feminidad desamparada, de cultivo programático de un machismo que, seguramente le debe tanto a la RCA Víctor, a la XEW, como a nuestra célebre y fatal idiosincrasia. Esto no es anecdótico o banal. El impulso de la industria cultural es definitivo es un proceso de desnacionalización que tiene su primer éxito formal al inventarse una nacionalidad idílica (suavemente campirana) y que concluye con la actual visión del país como discoteque de segunda clase. Si el tema y el problema de *la modernización* (como quiere definírsela) han sido definitivos en nuestro proceso social son los medios masivos quienes le traducen a las masas el sentido y los alcances de esta modernización. En moldes de la mentalidad colonial se ha fraguado lo que la burguesía y pequeña burguesía (y capas cada vez más amplias de las clases medias) entienden y practican como modernidad.

Allí radica, en última instancia, el lado cultural de la “norteamericanización” de México. El país no ha perdido ni se ha deshecho de sus raíces tradicionalistas, pero el criterio dominante identifica Norteamérica con modernidad y por Norteamérica se entiende no solo el catálogo de adelantos tecnológicos y conquistas culturales, sino el sistema de valores de una sociedad capitalista desarrollada.

Sentimientos encontrados en los sectores ilustrados de México, la resistencia a Estados Unidos (al imperialismo y a la vulgaridad

del *american way of life*) mezcla con admiración creciente por logros literarios, artísticos, científicos. En las mayorías, un nacionalismo sostenido desde arriba, con discursos, y desde abajo, con la falta de alternativas, construye unos años el muro de contención a la vasta ofensiva ideológica. El gobierno mexicano desde la segunda guerra mundial descarta al nacionalismo como impulso extremo, pero lo mantiene en reserva tácticamente: Franklin Roosevelt pretende instalar bases en Baja California, las manifestaciones de protesta le permiten decir al presidente Ávila Camacho: “el pueblo mexicano se opone”.

El gobierno estadounidense quiere hacer pasar la manipulación de los braceros como prueba de su generosidad y vasta paciencia ante el *wetback danger*. En la imaginación popular, el bracero se vuelve pocho, el descastado, una entidad casi siempre ridícula que habla mal ambos idiomas y que nunca podrá acceder a ambas respetabilidades. Al ocurrir a principios de la década de 1940 la violenta persecución a los pachucos en California (razzias, golpizas, intentos de linchamiento, procesos jurídicos amañados, etc.), casi nadie se da por enterado en México. Un grupo de estudiantes del Distrito Federal irrumpen a la fuerza en la embajada norteamericana para protestar. Pero esta respuesta límite es excepcional. Lo común es la indiferencia ante los descastados, a quienes —en metáfora usual— se les acusa de canjear su patria por un plato de lentejas.

De modo correlativo, los estadounidenses inician *blitzkriegs* de penetración ideológica y policial que van de la campaña de la fiebre aftosa a la Operación Intercepción por un lado y por otro elaboran y difunden el anticomunismo que, producto de la guerra fría, se le ofrece a los mexicanos como barrera de la moral católica, ante la disolución de las costumbres. Conviene recordarlo, el anticomunismo se infiltra en México masivamente no como defensa del capitalismo, de la propiedad privada, sino en elogio y defensa de la unidad familiar, de la fe de nuestros padres y de la tradición hispánica y criolla. Vuelta perfecta de la derecha: desde

la década de 1940, la defensa de Estados Unidos bárbaro es la consolidación de México tradicional.

LA "PÉRDIDA DE LA IDENTIDAD"

¿En qué momento un sector privilegiado de México transfirió sus lealtades, obsesiones, nociones y revisiones del estatus, modas culturales y visión del mundo y se adhirió al modelo de Estados Unidos? En el instante en que el nacionalismo clásico gastó o melló su poder de movilización y se exhibió, en un sentido masivo, como mero instrumento de manipulación estatal. A la oligarquía, este nacionalismo le resultó un lastre en el desenvolvimiento de su psicología social. Al sector ilustrado de las clases medias le obstaculizó en sus pretensiones universales. En el ámbito de las mayorías, el nacionalismo permanece cómo identidad de consolación, que se inicia en el sentimiento guadalupano y culmina en la autodepreciación (criterio evaluador). El desgaste de este nacionalismo en el lado mexicano de la frontera atenúa el *shock* cultural de los indocumentados, pero, en lo básico, obstaculiza el desarrollo político del antimperialismo. En un ensayo reciente, Héctor Aguilar Camín ha señalado la esencial disparidad de las dos sociedades y como 20 o 40 años de intensa manipulación de los medios masivos no pueden borrar, así aquieten o casi domestiquen el sentimiento antimperialista de las mayorías. Estoy de acuerdo esencialmente con ese punto de vista, pero creo también que el manejo exhaustivamente verbal de ese antimperialismo en la zona fronteriza lo ha debilitado o desviado. Ante todo, el antimperialismo genuino es una medida nacional de reivindicación económica, política y social; no autoriza el chovinismo o el imposible nacionalismo cultural. Funda, sí, una cultura nacional que necesita primero el apoyo y la recuperación de aquellos elementos devastados por la crisis. Hoy el antimperialismo en México tiene dos frentes primordiales: la batalla en defensa de

los indocumentados (a los que no solo torturan, golpean y discriminan en Estados Unidos, sino también aquí) y el uso inteligente y nacionalista de los energéticos.

Pérdidas y ganancias: las obsesiones chovinistas y su “como México no hay dos” han quedado atrás. Pero ahora el sostén de los medios masivos la reemplaza —y el peligro de esta creencia radica en la ausencia de alternativas— una versión de supermercado de Norteamérica, tierra de promisión, versión que se origina en las nociones dolidas y jodidas de México. Cada año, cada día, el desastre del campo y el festín del desempleo atraen a docenas de miles de trabajadores migratorios que, así regresen en una abundante proporción a México, se han desnacionalizado en el sentido de que se han sentido expulsados de su propio país. Tijuana es y no es ciudad de paso; es, sí para muchísimos, el fin de sus ilusiones nacionalistas. Patria es también la que nos da de comer. De allí, lo inútil de moralizar a esos campesinos alucinados por el empleo.

Es preciso actualizar las respuestas ante Estados Unidos y el primer paso es examinar el desgaste del antimperialismo tradicional, a la caza de símbolos externos (por lo común en el campo de la moda) de la invasión colonial. El antimperialismo adquirirá hoy su pleno sentido si cesan las ilusiones de una imposible autonomía cultural (imposible para cualquier país del mundo). No tiene sentido insistir en fenómenos de temporada patriótica: crisis económicas, transnacionales, inflación, indocumentados, obligar a darle al imperialismo una continuidad, una acción política diaria y un rigor que prescinda de sus características emocionales para volverlo método de conocimiento de la realidad mexicana. Ahora que se quiere fomentar el anticomunismo como respuesta guadalupana y derecho familiar es preciso restituirle al antimperialismo su carácter de síntesis histórica, de respuesta insustituible del ánimo colectivo que es programa cotidiano de acción.

El colonialismo se presenta bajo el aspecto doble de sociedad de consumo y de logros de clases que se hacen pasar como logros

nacionales (la sociedad de consumo, *soviet* internacional a que tenemos derecho). Los logros de clase se quieren asumir modestamente como orgullo patrio. Más premiosamente que nunca se insiste, desde México, en la otra cara de la teoría del Destino Manifiesto: no podemos liberarnos nunca de la presencia de Estados Unidos, es la fuerza que a diario magnífica nuestra debilidad. Con el retraso consabido, las masas comparten lo que las elites ya han disfrutado: las sucesivas renovaciones del *american way of life*. No me refiero ni a influencias y asimilaciones culturales absolutamente necesarias ni a modas caprichosas y banales. El peligro no es la *contaminación* sino la desmovilización política disfrazada de madurez histórica, la indiferencia colectiva que despolitización y desinformación solidifican pasmosamente.

¿Qué visión distinta a la de un país pedestre y reblandecido le ofrecen nuestro cine y nuestra televisión a los mexicanos de Estados Unidos? ¿Quién contrarresta entre las clases populares la dictadura de telenovelas, fotonovelas, cómics, canciones de desengaño, diarios deportivos, publicaciones de nota roja, analfabetismo funcional y falta institucional de opciones? México se enfrenta a una etapa donde la falta de respuestas políticas a las necesidades nacionales se continúa y se fortalece en el acoso ideológico de los *mass media* que ya no insisten (en Estados Unidos) en el salvajismo, la barbarie, la crueldad innata del mexicano, sino en sus condiciones más atroces: el retraso mental por falta de alternativas y la fertilidad interminable. Cambian las comparaciones zoológicas: el mexicano deja de ser un cerdo en uso del machete para convertirse en el conejo más incontinente.

- “La cultura de la frontera”, en *Estudios fronterizos, reunión de universidades de México y Estados Unidos (ponencias y comentarios)*, México, Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Educación Superior, 1981, pp. 289-310; publicado asimismo en la revista *Esquina baja*, números 5-6, mayo-agosto de 1988, Tijuana, Asociación Cultural Río Rita.

NOTAS SOBRE LA CULTURA FRONTERIZA

A lo largo de varias décadas, fundándose sobre todo en los casos de Tijuana y Ciudad Juárez, se construyó una imagen de la frontera norte de México, tan arquetípica como inexacta: ciudades de placer fácil, donde (al servicio del turismo) se pervierte la identidad nacional; franjas perdidas o rentadas del territorio mexicano, donde los inmigrantes de todo el país prescinden de su formación moral y de sus tradiciones y adoptan con rapidez “una ideología fronteriza”, que es acomodo bursátil e ideológico; imitación siempre extralógica de Estados Unidos.

La leyenda de esta frontera norte, mar de los sargazos de la conciencia nacional, persiste aún hoy, pese a su falta de correspondencia en la realidad, por ser lo más próximo a una explicación social de un hecho límite: como la debilidad económica del país se traduce en una “zona libre” que expresa, al desnudo, el sentido último de las relaciones entre México y Estados Unidos. De no estar la metáfora tan gastada diría que, en la mitología de nuestro centralismo, la frontera norte es un “retrato de Dorian Gray” del país, donde se exagera la corrosión de la dependencia económica, del sometimiento acrítico al avance tecnológico, de la idea fatalista por excelencia: el país solo ofrece “materias primas naturales y humanas”.

La información creciente va eliminando la conseja de un territorio entregado al servilismo, a la caricatura de los peores rasgos del extranjero y a la picaresca; sin embargo, la costumbre y la facilidad explicativa mantienen prejuicios, “zonas oscuras”.

Pero ni las cifras altísimas del turismo —definido por el profesor Rubén Vizcaíno como esencia histórica de Tijuana—, ni la dramática dependencia de México, sostienen hoy esa visión “moralmente degradada”, cuyo origen es la tesis de una sola frontera, creada por las negociaciones del autoritarismo y el relativismo ético de la pobreza. Lo innegable es la existencia de dos fronteras, claramente diferenciadas, que responden a procesos culturales y sociales opuestos, así existan puntos de unidad.

- El aprovechamiento histórico de la mano de obra mexicana para el desarrollo capitalista en los estados fronterizos de Estados Unidos.
- La invención (el diseño escenográfico y la caracterización ambiental) de una frontera mexicana “típica” y “exótica”, para el consumo turístico.
- La impresión —originada en la vastedad del intercambio económico y laboral— de una función orgánica.

Lo anterior pone en la sombra situaciones de clase, de formación histórica y cultural, de desarrollo tecnológico que la crisis de la economía mexicana ha puesto en relieve. Ahora, declarar la existencia de una sola frontera es afirmar la inexistencia del capitalismo.

À TI, FRONTERA MEXICANA, TE CORRESPONDE...

Al término de la guerra de despojo imperialista de 1847, a la frontera norte de México se le relegó prolongadamente; era lo que no se habían podido llevar y lo que no había manera de impulsar y cuidar. Regiones agrestes, poblaciones surgidas y habi-

tadas precariamente, vida alejada de toda sollicitación cultural, sociedades sin capacidad de conferir prestigios o arraigo. Ya en la década de 1920, probada la utilidad política y militar de la frontera, el gobierno centralista le encomendó un papel ideológico que apenas encubría una función de proveeduría económica: ser el resumidero de los dos países, el campo experimental o la vitrina circense, donde (concluidas las funciones económicas) actuaban la inmoralidad intrínseca de la pobreza, la ronda intercambiable del chovinismo y el “desarraigo” (que en verdad no es sino la imposibilidad de arraigar en una economía destruida). Los contrastes se magnificaron: los estados fronterizos de Norteamérica eran y siguen siendo muestrarios de la fortuna económica; en forma complementaria, la parte mexicana ha sido emporio de pobreza y hacinamiento. Y hacia la frontera —la antesala de la utopía— se dirigieron los campesinos sin tierra, los jornaleros y sus familias que huían de hambrunas, latifundistas, cacicazgos, falta de créditos agrícolas, control del mercado, sequías, inundaciones. En tres mil kilómetros que unen y separan Estados Unidos y México se concentraron la desesperación, los espejismos manipulatorios y las posibilidades de mejoría económica.

El lado mexicano: sitio de pudrición o cumplimiento de la esperanza: hay que atravesar la Línea, conseguir *esos* papeles, burlar *esas* disposiciones legales y policíacas, no perder *ese* empleo, obtener *esa* condición de residente. Para centenares o miles, cada año la frontera mexicana es simplemente la suma de incidentes a vivir y de proezas forzadas a cumplir que los separa de la gran meta, el trabajo seguro y, por comparación bien remunerado. Vale la pena —es la conclusión— soportar discriminación, malos tratos y riesgos físicos, el de muerte inclusive, si se sale del hoyo por el tiempo que se pueda o que resulte costeable. En los puntos estratégicos, la entidad política (y cultural), la frontera, deviene producto mixto de los sistemas de trabajo (y desempleo) y de la industria cultural que se dedica a explotar la conciencia de límites, de prohibiciones y de insuficiencias.

¿CÓMO SE DICE "OKEY" EN INGLÉS?

Una diferencia básica entre las ciudades de la frontera mexicana y las comunidades mexicoestadounidenses es la actitud hacia el pasado y las tradiciones. En México y no obstante los esfuerzos gubernamentales la tradición, regional o nacional, es algo que se da por sentado, se tiene y se cultiva o se olvida, pero difícilmente es un sobreentendido al que debe rendirse a diario culto verbal. Es el paisaje de las prácticas religiosas o del sentido del juego o de las escasas oportunidades de ratificar el cinismo. Y es, en ocasiones, el sentido mismo de una parte de la vida cotidiana.

En las comunidades chicanas, en cambio, la tradición es la identidad que no evoluciona ni puede evolucionar sin dejar de serlo. Tradición es, a la hora del trasplante físico y psíquico, lo que ordena un sentido de continuidad y atenúa el *shock of recognition*, el impacto de la nueva civilización, que va modificando al campesino de Irapuato que deviene mecánico de Los Ángeles, a la mujer del campesino que será cocinera en Westwood. El trámite de la incorporación al mítico y real *american way of life* atraviesa las intimidaciones salariales y raciales, la fama imperial de una lengua, las metas del individualismo, la certidumbre de que la modernidad se mide en (y se obtiene con) dólares. Y en el trámite, la tradición mexicana resulta una ventaja psicológica y comunitaria y una desventaja cultural.

En México, el papel de la tradición subraya un hecho: la estabilidad final de las sociedades fronterizas, cuyo lento ritmo de maduración se afirma entre oleadas migratorias. En las ciudades fronterizas, la explosión de indocumentados es solo una, así sea la más dramática de las características centrales.

¿Cuáles serían los aspectos notorios de la frontera norte desde una perspectiva cultural? Enumero algunos.

¿De qué se habla cuando se usa el término desnacionalización? las dos definiciones más frecuentes son: a) La promovida por el Estado y acatada por sectores numerosos que alude siempre en abstracto a “las raíces”, “la idiosincrasia”, “la identidad nacional” y que ejemplifica de modo cuantitativo: la cantidad de series traducidas, la facilidad de captar la televisión norteamericana, el número de vocablos anglos en la conversación, la adhesión al espíritu del consumismo, etcétera. Tal idea de desnacionalización tiene un contexto, a fe inmutable en la única —versión-posible-de-la-nacionalidad—, inmanente, más allá de las palabras, la Tradición (modelo recurrente: la mezcla fijada en la década de 1920, de la herencia hispánica y criolla, la aportación mestiza y la nueva legitimidad institucional). A la tradición se le apuntala con lo irrefutable: el idioma (que la clase política defiende en teoría y maltrata en la práctica), la religión católica (a la que no se alude oficialmente), las costumbres, el culto de los héroes y la celebración de la vida familiar de clase media anterior al consumismo. b) Por desnacionalización también se entiende el abandono de la defensa de los intereses económicos, sociales, políticos y culturales de las comunidades del país; la complicidad en el saqueo de los recursos naturales y en la imposición del modelo industrial norteamericano y sus productos; la imitación del *american way of life*, como clave de los secretos del éxito capitalista; la indiferencia ante la explotación, la persecución y el maltrato de los indocumentados.

Por lo común, el discurso estatal se refiere a una desnacionalización que es desdén ante las tradiciones, la suma de detalles que separa a las presentes generaciones de una generación ideal no sujeta a influencia alguna, presente desde el fin de los tiempos, creadora de la nacionalidad sin mácula, detentadora de las formas exactas de vivir “lo que es México”. Esta versión mitómana se impone, explícitamente, por sobre la otra, centrada en la batalla cotidiana. La “desnacionalización” mítica usurpa el sitio de la

desnacionalización real y provoca una serie de malos entendidos sociales y de errores y autocomplacencias estatales:

- Se juzga desnacionalizado a un procedimiento universal (que se extrema en la población juvenil): adaptarse a la cultura planetaria de Estados Unidos para acceder a un lenguaje mundial, tanto de las imposiciones de la moda como del desarrollo cultural. Así se demoniza el rock y se condena más a los rasgos epidérmicos (digamos el entusiasmo inducido por el *break dance* o el *punk*), que a la falla principal: la conversión del antiimperialismo de estrategia defensiva del estado y de la sociedad, en arma retórica.
- Solo en un pequeño sector la ambición es la semejanza fiel con sus correspondientes estadounidenses. En la frontera norte, la mayoría se atiene a los modelos diversos de la cultura mexicana y el deseo de imitar a Estados Unidos es, en lo básico (y como en casi todo el país), una petición de ingresar a la vida contemporánea, gozando de los beneficios de la tecnología y los auspicios de la modernidad. Sin embargo, los grupos salidos penosamente de opresiones semif feudales y de los dispositivos del capitalismo bárbaro y primitivo creen en la modernidad, pero no en la religión de la modernidad y por eso, con sus ventajas y desventajas, *lo nacional* es lo determinante en la frontera norte; véase, demostrativamente, el ensayo de Guillermina Valdés Villalva: “La imagen de México en la frontera y de la frontera en México”.
- La frontera norte de México está habitada por 3.5 millones de mexicanos, los cuales poseen una cultura mexicana con formas de vida familiares y sociales características de la cultura mexicana tipo urbana. Se habla exclusivamente español, aunque éste manifiesta dos grandes rasgos: el uso de norma popular y la fácil introducción de anglicismos en el discurso. Anglicismos que suelen introducirse morfológicamente a la norma española.

La conducta, ideas, valores y creencias, continuamente confrontadas, son ambientadas también de continuo por la migración de las poblaciones y estados del interior del país y por el regreso periódico de los fronterizos a los lugares de origen de la familia.

- El principio de la desnacionalización, con o sin comillas, es obviamente la actitud hacia lo nacional. Para una minoría, lo nacional es el peso muerto, las desventajas naturales y las inercias de una sociedad. El triste modo de vida que impide el florecimiento de una actitud contemporánea (que ve en la mentalidad del capitalismo avanzado a la tierra de elección del progreso). Para una mayoría, lo nacional es todo lo que se tiene, lo único seguro y entrañable, así no ayude demasiado a comprender las metamorfosis del siglo.
- Sin embargo, y pese a la distancia entre las dos perspectivas, en las simplificaciones políticas y en las demandas patrióticas, se llama igualmente “desnacionalización” al sueño mimético de la burguesía y al esfuerzo de actualización cultural y social de vastos sectores mexicanos.

Durante décadas, así lo exhibe la ferocidad aislante y represiva de la palabra *pocho* (en su origen, castigo y burla para quienes ya no son como nosotros; intolerancia hacia el mexicano expulsado por las crisis sucesivas), el centralismo mexicano juzga con la misma severidad a la que en rigor no condena (la “norteamericanización” de la elite de industria y finanzas), y a la absorción siempre restringida de valores “extraños” en los sectores más oprimidos. Pero son dos fenómenos distintos y encontrados. Tómese por ejemplo la veneración del idioma inglés. Entre indocumentados, es la vía de acceso nacional al mundo que tan arduamente habitan: entre empresarios es el detalle ornamental, primer requisito de la serie que comprueba su cabal modernidad. Véase otro ejemplo, en el uso del rock entre jóvenes “mar-

ginales” y jóvenes de las clases dominantes. En los primeros, el rock es el sonido de una liberación sensorial, asociada con los comportamientos que denotan, en el sentido mítico e industrial del término, juventud. Para los jóvenes burgueses, es un dato más del estatus; estar al día en rock es otro dato.

LA ALTA CULTURA Y LA CULTURA POPULAR

Siempre que se habla de la cultura en la frontera norte, el contexto es la cultura en su acepción antropológica: modos de vida, respuestas condicionadas al medio ambiente, identidad determinada por la relación entre costumbres y relaciones laborales, nociones elementales de historia nacional, sometimiento al gusto de los monopolios de televisión, radio, industria discográfica y espectáculos, debilidades formativas de la educación media y superior (escasas y caras), ofertas de lectura, frecuentación irregular o nula de periódicos, etcétera. De eso se habla y no de cultura de la manera habitual: culminaciones de la vida espiritual del país, vínculos con el *corpus* occidental, catálogo de grandes creaciones, artísticas e intelectuales.

¿Qué alta cultura se concibe en México fuera de los pequeños sectores concentrados en la capital, con acceso a las ventajas de la (todavía débil) infraestructura cultural, con posibilidades de viajes, bibliotecas, museos? La mayoría de la población, apenas con el auge reciente de la industria cultural, se ha asomado a las divulgaciones del arte y de la literatura. El ritual de la explotación capitalista exige que, al término de su día de trabajo, el único aliciente a disposición del obrero sea ese “tiempo libre”, tomado y saqueado por la empresa. La práctica se extiende a la vida de los burócratas y consolida las disposiciones estatales del pan-y-circo.

En Tijuana o en Ciudad Nezahualcóyotl, en Matamoros o en Colima, en Piedras Negras o en Oaxaca, la falta de alternativas

visibles en el empleo del “tiempo libre” forja el mito de la “unificación cultural” y oculta la influencia todavía categórica de la escuela, de la prensa, de las tradiciones, de las formaciones y creaciones de la vida cotidiana. El mito es aceptado ávidamente por la elite, de hinojos ante el poderío electrónico y que solo ve de la “cultura fronteriza” a una zona de rendición de los manipulados, el ámbito de aquellos mexicanos que imitan más por estar más cerca. No se toma en cuenta lo evidente: la homogenización de los espectáculos en todo el país, que sustituye a las antiguas formaciones culturales, el manejo comercial de las categorías de lo popular. Solo se recuerda la cercanía geográfica como prueba de imitación absoluta. La imitación es cierta en la medida habitual en el país, pero, no obstante la continuidad con Estados Unidos, el destino de la frontera norte corresponde en lo esencial al de la *provincia* (el término cada vez más peyorativo que concentra los olvidos y desdenes centrales y expresa un anacronismo cultural y social impuesto y fomentado desde fuera, y mantenido implacablemente por los autoritarismos locales). Como en Manzanillo, en Tuxtla Gutiérrez o en Celaya, a las poblaciones de la frontera norte les toca padecer:

- Representantes oficiales del humanismo, banales y declamatorios.
- Cerrazón represiva del medio, que expulsa periódica y ritualmente a muchos de los mejores elementos e insiste en criterios “moralistas”.
- Influencia eclesiástica manifestada como código de prohibiciones y represiones.
- Chovinismo local que hace las veces de muralla china del conocimiento (esto se complementa con las continuas declaraciones de inferioridad).
- Pobreza de ofrecimientos artísticos, caracterizado por la improvisación formativa (ocasionalmente capaz de creaciones importantes) y por las ofertas artísticas que solo aprovecha la minoría a la que van dirigidas (históricamente, en México, los

únicos proyectos culturales de grandes proporciones son el educativo, estatal y el del espectáculo, de la iniciativa privada). En la frontera norte se acentúa esta pobreza por la carencia de la riqueza patrimonial prehispánica y colonial, presente en muchas otras partes del país.

- Acomodo precario o doblegamiento ante la cultura colonizada, cuyas formas más notorias adquieren en la provincia el rango de instituciones iniciáticas de la modernidad, del estilo del mobiliario o la asistencia a una discoteca los fines de semana.
- “Compensaciones” educativas y culturales vistas despreciativamente desde fuera, pero apreciadas por quienes las viven. Si oficialmente cerca de 20 millones de mexicanos son analfabetos, las proporciones del analfabetismo funcional son mucho más altas. Y son los cómics, las historietas, las fotonovelas, quienes preservan, de algún modo, el aprendizaje de la lectura.
- Canje del nacionalismo político por el nacionalismo sentimental (lo que en términos de mercado se agudiza en la frontera norte). La producción musical para adolescentes solo admite comparación, en intensidad y volumen, con la producción musical de consumo fronterizo, que simultáneamente inventa y le da sustancia al mito (y a las realidades confusas y contradictorias) de la “identidad fronteriza”: sencillez, franqueza, tono golpeado de hablar, situaciones elementales, prescindencia de la moral tradicional, sexismo empleado como elemento humorístico o irónico, antimperialismo escenificado como odio a la migra, sensaciones de anacronismo que se filtran como ignorancia pretecnológica. Este nacionalismo sentimental, vigorosísimo en la frontera, es tan persuasivo que extiende su influencia al resto del país. Ejemplos: la producción de Rigo Tovar y Juan Gabriel, la resurrección del corrido a partir de transformar en hazaña marginal el tráfico de droga: “Camelia la texana”, “La banda del carro rojo” y la interminable serie de canciones de ahí derivadas. ¿Por qué ha tenido tal fuerza la

americanización de México? Por el ímpetu de la única cultura de alcances mundiales, y por la debilidad del nacionalismo cultural de México, que para responder inventó una tradición inmóvil eterna, siempre a la defensiva ante las agresiones del exterior. Así concebida, la lucha contra la penetración cultural se pierde de antemano, resulta uno más de los combates legendarios entre lo existente y lo invisible.

- Este documento es parte de una ponencia presentada por el autor en el seminario sobre la relación México-California, organizado por el Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México (Cefnomex), Tijuana, Baja California, en enero de 1985.

INTERACCIÓN CULTURAL FRONTERIZA

Doy lectura a unas notas sobre el proceso cultural fronterizo y sobre su inclusión y exclusión del proceso nacional. Aunque todavía no resulta claro, una de las ventajas involuntarias de la crisis que México padece es la exigencia de redefinir los grandes términos que han colmado la vida mexicana: democracia con revolución, libertad, cultura y de redefinir también los conceptos que involucran o atrapan movimientos sociales y económicos, formas de vida, estrategias de la dependencia y la interdependencia.

La crisis es conminatoria; terminan las ilusiones de prosperidad selectiva en la pobreza, democratización parcial a largo plazo, canje de resignaciones por estabilidad, etcétera. Se extinguen también tácticas de apaciguamiento, mediatización, consolación por contraste; en la frontera norte, la crisis jubila o reubica muchas de las categorías usuales del conocimiento social y cultural.

A lo largo de varias décadas, fundándose sobre todo en los casos emblemáticos de Tijuana y Ciudad Juárez, se ha construido una imagen de la frontera norte tan arquetípica como inexacta, de placer fácil donde se olvida la identidad nacional al servicio del turismo y la desnacionalización, franjas perdidas o rentadas del territorio mexicano, donde los inmigrantes de todas partes del país prescinden de su formación moral, sea ésta lo que sea, y de sus tradiciones, para adoptar velozmente esa ideología fronteriza

que es acomodo bursátil e ideológico, amnesia programada del origen, imitación extralógica.

El mito de esta frontera norte, mar de los sargazos de la conciencia nacional y territorio ajeno a la responsabilidad ciudadana. Por una causa comprensible, explicada simplificada como la debilidad política y económica del país se traduce en una zona libre, que expresa al desnudo el sentido último de las relaciones entre México y Estados Unidos. De no estar la metáfora tan gastada diría que el mito de la frontera norte es un retrato de Dorian Gray, en donde se exageran los rasgos corroídos de la dependencia económica, del sometimiento acrítico al avance tecnológico, de la idea desesperada de que todo lo que México puede ofrecer son materias naturales y humanas.

La leyenda de una zona entregada al servilismo, la rendición por hambre y la picaresca ya en entredicho en los años recientes, entra en plena bancarrota gracias a la crisis. Ni las cifras altísimas del turismo que el profesor Rubén Vizcaíno ha definido como esencia histórica de Tijuana, ni la pragmática dependencia de México, consienten hoy el aplomo automático que garantizaba la existencia de una sola frontera donde la arrogancia de unos condicionaba la sumisión de otros. Más bien y no obstante la creciente y siempre vigorosa interrelación de los países que convierte a México en asunto de seguridad nacional para Estados Unidos, lo implacable es la existencia de dos fronteras, de dos intensidades notoriamente diferenciadas que responden a procesos distintos. Así, encuentran su punto de unidad en el modo en que el desarrollo capitalista de los estados fronterizos de Norteamérica aprovecha la mano de obra mexicana, el modo en que el vasto flujo migratorio y turístico de ambos lados conduce a la impresión muy falsa de una función orgánica; en este sentido, insistir, como alguien decía ayer, en la ilusión de una frontera es afirmar la inexistencia del capitalismo.

Con recitudo se reelaboran las tareas asignadas históricamente a la frontera mexicana; se le encomendó desde el centro un

papel ideológico que apenas quería encubrir una función de proveeduría que políticamente se revistió de una encomienda mítica: ser el resumidero de los dos países, el campo de experimentación y vitrina circense donde actuaban la desnacionalización y la inmoralidad intrínseca de la pobreza, la ronda intercambiable del chovinismo y el desarraigo que en verdad no es sino la imposibilidad de arraigar en una democracia inexistente; sí, digamos, las identidades regionales se han mantenido con fuerza en la frontera, es porque la falta de vida comunitaria impide la mezcla definitiva.

Magnificación de los contrastes, los estados fronterizos de Norteamérica son comparativamente, o a secas, ejemplos irrefutables de fortuna económica, de modo complementario la parte mexicana ha sido emporio de pobreza, hacinamiento, desprecio clasista, arrogancia del centro, que nunca se considera obligado explicar sus decisiones políticas. A pesar de esto, a la frontera siguen llegando los campesinos sin tierra, los jornaleros sin ya casi nada que perder en su huida de hambrunas, latifundistas, cacicazgos, sobrepoblación, abusos y disposiciones del poder, todo a partir del convenio básico. La frontera mexicana: espacio que concentra la desesperación de un país y el espejismo manipulador de otro.

Para centenares de miles, cada año, la frontera es simplemente la suma de incidentes a vivir y de proezas forzadas a cumplir que los separa de su utopía; el trabajo seguirá y mejor remunerado, por eso no importan la discriminación y malos tratos, los riesgos físicos, la incertidumbre; la frontera es para ellos el deseo estricto de salir del hoyo por el tiempo que se pueda o que resulte costea-ble, nada que ver con la cultura, nada que ver con la construcción de una sociedad distinta o igual, todo relacionado con la mera posibilidad física de continuar en la enorme provisionalidad de este mundo, la sobrevivencia es la primera y la última de las tradiciones. De entre las misiones del mundo, la más drástica es la necesidad de trabajo. En los puntos estratégicos de los tres mil

kilómetros famosos que nos unen y separan de Estados Unidos se agolpan decenas de miles, requeridos de la mínima abundancia que los compense de la pródiga escasez. Esa entidad política y, como hemos visto en este año de la crisis, esta entidad cultural, la frontera es producto mixto de los sistemas de trabajo y desempleo y de la industria de la conciencia, que a la par engendran o ratifican las formas de vida, la aceptación del pasado y el presente. Adaptación que es desilusión y preservación de una herencia nacional que en el trasplante, brutalmente descontextualizado, se convierte en el procedimiento que atenúa o facilita el *shock* de un campesino de Irapuato que deviene mecánico en Los Ángeles, el trámite de incorporación al mítico y real purgatorio pasa por las inequidades económicas y racionales. El prestigio imperial de una lengua, las metas del individualismo, la certidumbre cotidiana de que la modernidad se mide en dólares, la crisis ha puesto de relieve lo ya palpable hace una década.

Pese a todo, la estabilidad de las sociedades fronterizas, cuyo lento ritmo de maduración se afirma y crece al lado de las oleadas migratorias, permanecen mucho más unidas al tronco central de la cultura mexicana; la explosión de indocumentados es solo uno, así sea el más dramático, de sus rasgos definitorios; la variación del flujo migratorio a cargo de las devaluaciones y la inflación ha mostrado que estas colectividades, no obstante sus vínculos estructurales con la economía norteamericana, solo eran “desnacionalizadas” en apariencia. A estas colectividades si no exactamente reintegró a México la crisis, sí evidencia la fuerza de lo nacional en la sociedad fronteriza y las falacias de llamar desnacionalización a lo que es solo técnico, procedimiento o proceso que ocurre en escala mundial. Si se exceptúa la cúpula burguesa cuyo impulso básico es la semejanza fiel con sus correspondientes estadounidenses, la mayoría de nuestra población fronteriza se ha atendido al modelo variado y heterogéneo de la cultura mexicana y, en ella, el deseo imitativo de Estados Unidos ha sido en lo funda-

mental, como en todo el país, una petición de ingreso a la vida contemporánea, la necesidad de flexibilidad, la cotidianeidad de acuerdo con el modelo elegido, impuesto universalmente, el salto de etapas que instala grupo salidos penosamente de restos feudales, de organizaciones capitalistas primitivas en un usufructo, cualquiera que este sea, de la modernidad.

En el uso del término desnacionalización, de que han abusado los políticos y los muralistas, hay siempre, por lo menos, dos órdenes expresivos: primero, la irritación ante las inercias reales y aparentes de un país situado desventajosamente, la transferencia de lealtades de una nación a un modo de vida de la sociedad de consumo, la certidumbre de que la mentalidad del capitalismo avanzado es la tierra de elección del progreso. En otro nivel, la desnacionalización es un recurso desesperado de quienes intentan adecuarse a la incesante metamorfosis del siglo, una manera de producir un idioma inteligible que no ahogue todo en la angustia del localismo; pero lo que en las simplificaciones políticas y en las demandas francamente patéticas de coherencia patriótica se llama desnacionalización, es lo mismo que el sueño mimético de la burguesía que representaría, quizás paradigmáticamente, todavía en este instante el gobernador Roberto de la Madrid. Que el esfuerzo de comprensión de la época de mexicanos a quienes rezaga la brutal puesta al día del país durante décadas. La palabra “pochó”, con su ferocidad aislante y represiva, es muestra suficiente. El centralismo mexicano juzga con igual severidad la conducta que en verdad no condena esa norteamericanización de la elite de industrias y finanzas, tanto como la absorción epidérmica de un sistema de valores por parte de núcleos desamparados de la población. Pero es muy distinto, para poner un ejemplo, la veneración del idioma inglés entre braceros o indocumentados, que entre empresarios: en un caso es racionalización de la ignorancia, en otro, deseo de hurtarse a lo que se juzga destino manifiesto de un país subdesarrollado.

Es difícil, en el lado mexicano, y esto no solo se aplica en la

frontera sino a todo el país, usar el término cultura del modo más prestigioso; alta cultura, culminaciones de la vida espiritual del país, conexiones con el *corpus* de grandes logros de occidente, catálogo de cánones creativos y artísticos, etcétera. Pensar así es difícil hablar de cultura fronteriza, más bien de cultura en su acepción antropológica, modo de vida, respuestas condicionadas al medio ambiente, identidad de sobrevivencia, proceso unificador de los envíos de los medios masivos; a todo esto lo cohesiona una capacidad dual, la resistencia al aislamiento, el olvido o el desdén del centralismo y el acomodo precario, el rechazo o el doblegamiento ante el *stablishment*. En este campo, el humanismo que sería la corona de las ofertas de la alta cultura ha sido distorsionado o ridiculizado por sus representantes profesionales; decir humanismo en la frontera es inevitablemente recordar la causa de abogados que hacen todo lo posible por olvidar el único libro que han leído, que alta cultura es concebible en el país fuera de los pequeños sectores fundamentales concentrados en la capital, con acceso a todas las ventajas de la infraestructura, con posibilidad de viajes, bibliotecas, museos y los estudios obtenibles del acervo mundial. Para la mayoría de la población en México ni siquiera el auge presupuestal de la década reciente, aplicado a la cultura, constituyó un aumento significativo en las ofertas a su alcance. Se dio el caso paradójico del crecimiento impresionante del público cultural que al mismo tiempo no representa un avance significativo en números totales, la estrategia de la explotación capitalista exige que al terminar su día laboral el único aliciente a la disposición del trabajador sea ese “tiempo libre”, tomado y saqueado por la empresa privada, o por la mentalidad estatal de pan y circo, y esto contrarrestó las posibles ventajas de un efectivo aumento presupuestal en las ofertas culturales.

En Tijuana o en Ciudad Nezahualcóyotl, en Matamoros o en Colima, en Piedras Negras o en Oaxaca, la unificación cultural es el resultado notorio de los medios masivos.

Si esto no acaba siendo completamente cierto es cuestión de

discutirlo más ampliamente, pero otros elementos aportados, provenientes de los medios masivos, tendrían en el campo visible ese sentido bárbaramente democrático que explica la redistribución de la cultura en época de crisis. Que esta hipótesis de la influencia última de los medios masivos no sea estrictamente cierta, que olvide todo lo que significa el proceso de educación a cargo del Estado mexicano, y que olvide el proceso mismo de las tradiciones, no la hace menos inminente para la elite que, en el fondo, y de esto Tijuana es un caso deveras emblemático, no ve la utilidad de hablar de cultura fronteriza, excepto la que oponía a la del centro o a la de la montaña. Para ellos, cultura fronteriza han sido solo facilidades de acceso y fusión con la única cultura que realmente les importa.

En cualquiera de los sitios fronterizos rige la homogeneización, la industria que medra con esa categoría, lo popular cuyo desarrollo comercializa y deforma; el fronterizo ha estado al tanto de las superficies televisivas y de confort de Estados Unidos, pero su norteamericanización no es por eso mayor que la de un habitante del Distrito Federal. La influencia coercitiva en términos generales es la de una industria que, al abandonar el Estado mexicano a su suerte la cultura de masas, se apodera del término y de sus alcances convirtiendo en español y en español coloquial una visión del mundo fundado en la resignación, el humor sin humor, la tradición impuesta, las alusiones basadas en la desinformación, la conversión de la familia en público y la comprensión de la realidad a través del melodrama. Todo esto en última instancia no hace de los mensajes de esta industria cultural las realidades de toda una población, pero sí condiciona en gran medida la vida cultural de esa población y, sobre todo, la visión que las elites tienen de lo que significa lo popular.

Hay variantes específicas de lo fronterizo en México, entre ellas, el género cinematográfico y musical llamado “ilegal”, que viene del nomadismo de los indocumentados en las fórmulas del melodrama y el chiste más abominable, pero estas diferencias no

llegan todavía a constituir entidad aparte, sigo pensando que, en lo básico, toda la zona fronteriza está mucho más unida, insisto, de lo que se piensa, con el tronco central de la cultura mexicana.

En lo básico, la frontera se sujeta a las mismas imposiciones industriales, culturales y políticas del resto del país, y quizás su gran singularidad sea en algunos sitios la intensificación del chovinismo, gritar: “Como México no hay dos” es convocar los elementos formativos de un pasado que en el fondo se sabe irre recuperable o débil ante los requisitos de subsistencia y adaptación laboral.

Interacción cultural, norteamericanización de México, mexicanización de Estados Unidos, pero no se interactúa de modo parejo, ni con la misma fuerza, esta obviedad remite a un hecho: si el voraz centralismo de México empobreció las posibilidades de interdependencia creativa en nuestra frontera, el peso de la alta tecnología norteamericana decidió la abolición del equilibrio resistente; sin embargo, en la fastuosa desigualdad de estos corredores de cultura, en la mitología a la defensiva de la elite mexicana consiguen evitar un movimiento de ascenso y de interacción benéfica que no depende de la buena o burocrática voluntad de los gobiernos, que pasa a través de la manipulación de los medios masivos, que conjunta lo mejor y lo peor de ambas tradiciones y lo resuelve en un nuevo proyecto de complementación cultural todavía borroso e informe, pero cada vez más enriquecedor. Como quiera que sea, la poderosísima interacción cultural entre México y Estados Unidos es un hecho irrenunciable, y si la realidad es inevitablemente racional nos corresponde, abandonando quejas y lamentos, encauzar y democratizar esa racionalidad, construir las ceremonias fraternales de que habla Rudolf Anaya.

- “Interacción cultural fronteriza”, en Mario Miranda y James Wilkie (editores), *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza*, México, ANUIES/PROFMEX, 1985.

BREVE ALFABETO DE FRONTERA

(Selección de textos)

Americanización. “El proceso sociológico y psicológico que deposita en la cultura de Estados Unidos los rasgos y las cualidades de la modernidad. En materia de comportamientos, la americanización es la teoría y la práctica de individuos y colectividades que ante el desarrollo de Estados Unidos mezclan incesantemente lo que observan, lo que rechazan, lo que no advierten que perciben, lo que asimilan, lo que imitan, lo que les sirve en la vida cotidiana, lo que estimula su oportunismo vital. Las sociedades se americanizan (es decir, aprenden un catálogo de comportamientos y reflejos condicionados), debido al fervor por la tecnología, la gana de modificar el presente, cambiando por eso mismo el pasado, al afán de incorporar la eficacia o las convicciones religiosas, al gusto por internacionalizarse, mudando de domicilio o en pleno sedentarismo, al gusto creciente por los hábitos y las mitologías, allá tras lomita o allá tras la migra” (“Como se dice ok en inglés”, en *La americanización de la modernización*).

Blancornelas, Jesús. “Y en *Zeta*, una publicación irregular, Blancornelas acentúa sus denuncias al narco, que bien merecerían compilarse con notas contextualizadoras porque es el mejor retrato periodístico de los carteles en la frontera norte. *Zeta* se lee compulsivamente, y es la mezcla de las denuncias sólidas y los demasiados lectores, lo que determina el atentado donde muere

el chofer, y Blancornelas queda lisiado de modo irremediable. Desde entonces, protegido por una guardia numerosa de la PGR, Blancornelas escribe su artículo semanal, publica libros, concede entrevistas, insiste en describir las acciones de los Arellano Félix. Se ha tomado muy en serio como periodista libre que va hasta el límite y paga trágicamente las consecuencias de ser un símbolo del oficio” (“In memoriam, Jesús Blancornelas”, *El Universal*, 3 de diciembre de 2006).

Casino de Agua Caliente. “La gloria de Agua Caliente ocurrió a finales de las décadas de 1920 y a principios de la de 1930 cuando solo el casino de Montecarlo opacaba o atenuaba su fama mundial. Tal ‘época de oro’ se aprovechó del auge de Hollywood y obligadamente de la Prohibición [...]. De Hollywood venían estrellas, productores, aspirantes, directores. Hospedados en el casino, en sus galpones guardaron sus autos interminables, usaron sus *bungalows* para emborracharse y reflexionaron turbiamente sobre el destino, al pasear por sus jardines de césped bien cuidado y abundantes palmeras. Los marajás de oriente, los dictadores tropicales y los fugitivos de la Prohibición, conversaron en el salón Aurífero, observaron con atención el azulejo importado de Italia en los famosos baños con la fuente Neptuno, cortejaron a *starlets* de cabelleras recién flamígeras en el Gold Room, jugaron golf y se aproximaron al infarto en las carreras de caballos o se inmovilizaron metafísicamente en el póker y el *blackjack* y el faro y la ruleta y las máquinas tragamonedas. Míticamente, el casino de Agua Caliente representó el espacio físico y psicológico de una oligarquía internacional empeñada en formas límite de diversión y sacralización” (“Tijuana, la industria del vicio y las artesanías de la moral”).

Ciudad Juárez (feminicidios). “La ubicación de Ciudad Juárez impregna el imaginario colectivo de situaciones marcadas por la ausencia de la ley. No es solo la pesadilla del narcotráfico, con el mercado inmenso de Norteamérica a la vista, sino la noción de comunidades un tanto provisionales, que giran en

torno a la posibilidad o la imposibilidad de cruzar la frontera. De diversas maneras, se adopta la mentalidad filmica y televisiva que hace de las zonas fronterizas emporios ya no del mal pero sí de la ilegalidad y el crimen. Esta fantasía primaria, en sí misma deleznable, apunta a la ‘naturalidad’ de la epidemia de crímenes. [...] Todo esto interviene en el caso de Ciudad Juárez (véase *Huesos en el desierto* de Sergio González Rodríguez), pero ningún elemento es tan decisivo como el desdén histórico por las mujeres desconocidas, es decir, marginadas. [...] Todavía el sexismo es un punto de vista dominante. Y a esto se añade el clasismo. En Ciudad Juárez no solo son mujeres, son en elevadísima proporción trabajadoras de la maquila, provenientes de familias de escasos recursos. *Mujeres pobres* es el término aplicable a los seres no contabilizables. Apenas figuran en los planes electorales, se les califica de ‘muy manipuladas’, los ediles las toman en cuenta dos días al año, y en el caso de las madres solteras su autonomía es calificada por el tradicionalismo de ‘actitud pecaminosa’. ¿Cuántas veces, en los regaños clericales, solo se considera *familia* a la formada por el padre, la madre, los hijos, las redes de la parentalia y el confesor? La epidemia homicida de Ciudad Juárez obliga y desde el principio a la visibilización de la miseria y la pobreza, y a las experiencias femeninas en esos ámbitos” (“Apareció en un lote baldío”, *El País*, 17 de febrero de 2006).

Cultura fronteriza. “Es difícil, en el lado mexicano, acudir al término cultura del modo habitual: alta cultura, manifestaciones de vida espiritual del país, conexiones con el *corpus* de occidente, resumen vivido y reverenciado de logros creativos y artísticos, etcétera. Pensada así difícilmente se puede hablar de cultura fronteriza. Más bien, conviene emplear cultura en una acepción antropológica: modos de vida, respuestas condicionadas al medio ambiente, identidad de sobrevivencia, producto del proceso unificador de los medios masivos, etcétera. El punto unificador o integrador de esta cultura fronteriza ha sido

su capacidad dual: la resistencia al aislamiento (el olvido o el desdén del centralismo) y el acomodo precario y obligado ante la realidad contigua (la resistencia o el doblegamiento ante el *american way of life*)” (“La cultura de la frontera”).

Chicanos. “El desarrollo contradictorio pero finalmente vigoroso, del movimiento chicano (Aztlán en México) revive en la frontera mexicana los principios más ostensibles del orgullo nacional, que son también conciencia de clase. Los chicanos no solo reivindican la mexicanidad y se recuerda al Tratado de Guadalupe Hidalgo, sino que se insiste: los mexicanos somos ‘esclavos internos’ de los norteamericanos. Hemos creado la riqueza para ellos, hemos luchado sus guerras. Estados Unidos, dijo un líder chicano, es territorio ocupado por los gringos” (“La cultura de la frontera”).

Cholos. “El cholismo expresa diversas cosas a la vez: el influjo de la moda en grupos juveniles marginados, el rechazo al rechazo, la necesidad de vida gregaria —no todos quieren ser rotarios en la vida, afortunadamente—, la invención y el cultivo de la jerga, la incomprensión del medio ambiente transformado en diversión compartida, la cosmovisión sintetizada en trajes, frases, comportamiento machista, símbolos y búsquedas” (“Los cholos y pachucos, materialización de una estética”).

Desnacionalización (retórica). “Por desnacionalización también se entiende el abandono de la defensa de los intereses económicos, sociales, políticos y culturales de las comunidades del país; la complicidad en el saqueo de los recursos naturales y en la imposición del modelo industrial norteamericano y sus productos; la imitación del *american way life* como clave de los secretos del éxito capitalista; la indiferencia ante la explotación, la persecución y el maltrato de los indocumentados” (“Notas sobre la cultura fronteriza”).

Frontera. “La frontera es la alegoría del tránsito cultural, psíquico, de costumbres y la idea de México, nación de fronterizos, ocupa un espacio extraordinario sin que esto signifique la crisis

terminal del nacionalismo ni, mucho menos, el deterioro de la conciencia nacional. Pero el fronterizo se adelanta en el tiempo a la integración binacional, acepta la globalización con ánimo viajero, y hace uso de todos los pasaportes que la imaginación concede” (“Tijuana Sessions”).

Hollywood. “Archivo general de los sueños” (“Tijuana, transfrontera”).

Lomas Taurinas. “Drama nacional que dos años y medio de investigación convierten en comedia de las equivocaciones. Mitin del acarreo más triste que de pronto adquiere tintes trágicos. Sitio de confluencia de personajes de cuya existencia, de pronto todos nos dimos cuenta. Principio del derrumbe inevitable y patético del régimen priista” (“Monsiváis Shortcuts”).

Los Ángeles. “Los Ángeles, la utopía indocumentada donde, por ejemplo, los inmigrantes siguen teniendo identidad propia, recuerdan su música, lenguaje y religión, tienen identidad, lo que no tienen es identificación, por su condición de indocumentados” (“Literatura indocumentada, viajes documentados”). Conferencia en la Biblioteca Central de Los Ángeles, 22 de febrero de 2008, citado por Sara Poot Herrera).

Migraciones. “Ahora no se requieren profecías para afirmar lo evidente: el siglo XXI será un siglo de migraciones, de grandes desplazamientos del tercer mundo al primer mundo, de los pueblos a las ciudades, de la periferia al centro, de lo al parecer inmutable a lo al parecer móvil en extremo. Ya es innegable: entre las migraciones incesantes se hallan las de las costumbres, el tránsito de las tradiciones heredadas de abuelos y padres a las tradiciones que no se legarán a los hijos, de las lealtades al pasado a las deslealtades hacia el porvenir, de la fe que es un compromiso familiar al olvido de las prácticas religiosas que es un compromiso con la comodidad y la prisa, de la familia todavía patriarcal a la diversidad de familias” (“Tijuana Sessions”).

Migrantes. “En la experiencia de los migrantes su matriz formativa es la novedad de las esperas. Ya son expertos en aguar-

dar la lluvia en tiempo de sequía y en aguardar la sequía en tiempos lluviosos. Aguardar la solución de un trámite agrario o la llegada del candidato. La respuesta eternizada a las demandas judiciales. Ahora esperan en los autobuses que van a la frontera, esperan en la Línea, esperan la obtención del trabajo, esperan el trabajo que sea, esperan el transporte y la vivienda y los documentos migratorios. Y mientras lo hacen diseñan mentalmente sus casas o departamentos definitivos” (“Tijuana Sessions”).

Los migrantes de primera o segunda generación viven en el cotejo permanente de sus experiencias. Lo reconozcan o no comparan sus recuerdos con los de sus padres y, de modo invariable, adquieren la mirada del extraño, no del extranjero, sino del que partió con tal de retornar irreconocible (“Y nos vinimos de mojados”, Raúl Dorantes y Febronio Zatarain).

Nacionalismo cultural. “El nacionalismo cultural funciona como recuento, catálogo de posesiones, reconocimiento de lo acumulado (fiestas, trajes, poetas, costumbres, batallas definitivas, líderes y caudillos, poemas y estilos de comida). En el enfrentamiento del país que es la frontera, tal inventario es suma de evocaciones regionales y de una ortodoxia preservada ritualmente por el gobierno central” (“La cultura de la frontera”).

Narcocorridos. “¿Es la antiépica de un género? En el narcocorrido no se insinúan siquiera los sentimientos de la epopeya, ni juego literario que permita hablar de lírica. Ningún narco es capaz de hazañas y lo suyo es la disminución salvaje del valor de la vida humana, completada con la exhibición del mayor dispendio como última voluntad del condenado. No hay para los narcos la retirada de los Diez Mil o la Toma de Torreón o la burla de la Expedición Punitiva del ejército norteamericano contra Pancho Villa [...] Lo que otorga el tono estrictamente sociológico al narcocorrido es su sinceridad autobiográfica, la de los testigos participantes que le dan información básica a los rapsodas de sus vidas y muertes inminentes” (“Ay frontera no te rajés”, en *Los mil y un velorios*).

Narcocultura. “Obsérvense los estilos de vida, las residencias, los automóviles, las manías adquisitivas, la técnica para decorarse (más que para vestirse) de los narcos. En ellos, el derroche no solo es ostentación (todo lo que relumbra es oro), sino el mensaje delirante a los ancestros que nunca salieron del agujero, y a la grisura total que no gobernará ya su comportamiento: ‘Si gasto de esa manera, si soborno utilizando esta inmensidad de dinero, si me dejo estafar por arquitectos y comerciantes (si no quieren morir pronto, mejor que no lo hagan), si quiero que mis hijos vayan a escuelas de lujo y monten caballos de pura sangre o coleccionen automóviles antiguos, si le regalo a mis mujeres collares de diamantes, es para darme ahora el gusto que, de seguir la ruta previsible, no hubiese conseguido acumulando el esfuerzo de varias generaciones’. ¿Quién dijo miedo, muchachos? Si el pacto atrae con tal fiereza, es por la certeza implícita: ‘Si tengo el suficiente dinero, no me pasará lo que a los demás’. El gran dinero es el amuleto, el círculo de tiza, la muralla de sortilegios [...] En cuanto a imágenes públicas (lo único de lo que hasta ahora se dispone rigurosamente), un narco es la copia violenta y muy real de la fantasía de los gatilleros en el cine de Hollywood, reelaborada por el *kitsch* la especie contigua, los narcojuniors, muy localizables en Tijuana, son ya un giro estilístico, de Gucci y Hugo Boss en adelante, de viajes a Las Vegas para ver los *shows*, de trato incestuoso con sus autos de carreras. Sin embargo, es muy improbable que consoliden una imagen. El que muere al último todavía no ha nacido” (“De los rasgos característicos del narcotráfico”).

Nota roja. “El cambio mayor es la emergencia feroz, a momentos militarizada, del narcotráfico, que modifica radicalmente el sentido de la nota roja y lo traslada casi a diario al altar de las ocho columnas. Desaparece la singularidad de los asesinatos y de los asesinos, y la masificación del delito es, también, la deshumanización masiva” (*Los mil y un velorios*).

Pachucos. “Los pachucos, un distanciamiento irónico de lo típico mexicano y de lo típico norteamericano, y el deseo de una

nueva sociedad cuyo punto de fusión era el modo en que un idioma mixto se acomodaba a un vestuario que recordaba y transformaba, al mismo tiempo, el colorido de las ferias del pueblo mexicano y el verano turístico estadounidense. El pachuco reta a la sociedad que lo excluye y se aleja, sin verbalizarlo, del ámbito que lo engendra, funda una comunidad a partir del aspecto rumboso y dandy. Colón con sombrero de pluma, tirantes y valencianas fantásticas; Adán expulsado del paraíso de la nostalgia paterna y detenido en la puertas del paraíso racista de sus empleadores; Magallanes que hace del *boogie* el método aleatorio para compensar la educación que no tuvo y la que se le niega. En México el pachuco, en tanto imagen, fue rápidamente domesticado, devino silueta o maniquí de un gigoló, de un danzarín extravagante, de la comicidad que convierte la imitación del norteamericano en disfraz interminable” (“Este es el pachuco un sujeto singular”).

Piporro (arquetipo del norteno). Nace y vive en el norte abandonado e ignorado por el centralismo, que protege o inventa su identidad acudiendo a un habla muy asentada todavía en los arcaísmos mexicanos, penetrada por fuerza por los anglicismos y compuesta por refranes, decenas de miles de comprimidos de la sabiduría comunitaria. El refranero “le da a Piporro la estructura secuencial de su lenguaje y sobre la marcha aquél urde refranes para enfrentar situaciones desconocidas. En este libro hay decenas o centenas de refranes que inventa [...] Entre otros soportes, su humor requiere de la agilidad magnífica para, por así decirlo, improvisar la tradición. Se necesitaba un arquetipo para uso exclusivo de los nortenos de México y, en el límite del barroquismo, un actor depura al personaje y lo convierte en arquetipo de una cultura fronteriza, un modo de ser mexicano en ambientes naturales, un regocijo nómada” (Arturo García Hernández, *La Jornada*).

Pocho. “Sobre todo, pocho no es palabra que designe a cualquier mexicano que vive en Estados Unidos, sino, en especial, a quienes emigran ya adultos, a los nacidos en Estados Unidos de

padres campesinos. El pocho, por definición, es alguien a quien sus correspondientes mexicanos creen localizar por el atavío ‘ridículo’, la calidad de gringo de segunda y el acento exagerado. Y la dificultad en el acercamiento a una realidad nueva y difícil. El pocho es aquel que, así sea por la puerta trasera, se afilia al auge económico y disuelve su mexicanidad (sea esto lo que sea) en el anhelo de confort” (“Los chicanos”, *Esquina baja*).

Provincia. “Término cada vez más peyorativo, que concentra los olvidos y desdenes centrales, y expresa un anacronismo cultural y social impuesto y fomentado desde fuera, y mantenido implacablemente por los autoritarismos locales” (“Notas sobre la cultura fronteriza”).

Secuestros. “Industria delincencial en pleno desarrollo, la más sucia y abominable de todas, el nuevo gran temor de las sociedades latinoamericanas; *maquila del secuestro*: grupos de hampones menores que secuestran casi al azar, fiándose de la **apariencia** (aspecto, automóviles, relojes, colonias residenciales) y le ‘venden’ luego el ‘botín’ a un grupo organizado” (“Las legiones del narco”).

Sida. “Una tragedia de la naturaleza. Una tragedia del prejuicio homófobo. Una tragedia de la ignorancia y la desinformación. Una tragedia de la indiferencia gubernamental ante los derechos humanos” (“Monsiváis Shortcuts”).

Tijuana. “Un desarrollo acelerado. Un vacío cultural considerable. Una modernidad sustentada en la tecnología y no en un desarrollo civilizatorio mucho más complejo” (“Monsiváis Shortcuts”).

Turismo. “El turismo no disemina la modernidad: la niega al afirmar el concepto de ciudades de paso, ciudades de tono febril e inmediatesta, en donde nunca realmente, la modernización puede darse como proceso orgánico y en donde la dependencia económica fomenta una mentalidad de servicio” (“La cultura de la frontera”).

Zona libre. “La idea de zona libre en el sentido económico, social e incluso moral, ha sido fértilmente aprovechada en pro de

ese magnífico eufemismo de la descolonización, la captación de ‘divisas’. Tijuana, el caso límite, ha sido experimento de convivencia” (“La cultura de la frontera”).

- Selección alfabética de temas, que postulan una idea de frontera en la escritura de Calos Monsiváis. Al final de cada texto se cita el título del ensayo, del cual hay información completa en la sección final de referencias.

LOS CHOLOS: "Y NOS EMPEZAMOS A VESTIR DOS, TRES, ACÁ"

Treinta años después del pachuco, de los barrios chicanos se desprende su continuador, el cholo, y con él varía sensiblemente el trato entre la cultura mexicana y la cultura de los mexicoestadunidenses. Antes, el asunto se consideraba unilateralmente: en México (Aztlán) se definía la identidad que perderían los chicanos al asimilarse. Ahora le toca a los chicanos influir sobre su cultura originaria, ejemplificando ante cientos de miles de jóvenes mexicanos el trato novedoso con las tradiciones y la tecnología. Ellos ya lo saben de memoria: es imposible eliminar el fenómeno mundial de la "americanización" (en sus grados diversos) del repertorio básico de reacciones juveniles.

¿Qué son o han sido los cholos? No hay acuerdo sobre el origen del término. Según algunos proviene de un mandato: *show low*, agáchate por precaución, acepta una forma de ser menospreciada y de allí elévate por tu puritito esfuerzo. Otros eligen explicaciones más verosímiles: Una voz de origen prehispanico / un término introducido por trabajadores migratorios chilenos y peruanos / el primer emperador chichimeca llamado Xólotl, etcétera.

Como sea, desde finales de la década de 1960 hay cholos en los grandes barrios chicanos, con la vestimenta y el corte de pelo ostentosamente anacrónicos, el machismo desafiante de caciques

sin pueblo, la afición por la música de la década de 1950 (las *oldies*) vertida desde gigantescos radios de transistores, la pasión por el barrio y por las Jefecitas (la madre y la Virgen de Guadalupe)...

Y el amor erótico por el automóvil, que culmina con el estilo de los *low riders* californianos, a quienes se llama así por manejar autos pegados al suelo, “bien ranitas”, de pintura brillante y puntitos pegados o cromados con figuras “insolentes” en el cofre o el capacete (una pareja en animado coito, un dragón a punto de fornicarse a un sapo). A veces las llantas pequeñas y de rines cromados admiten focos azules y rojos. ¡Ah!, y las llantas deben verse muy bien, el auto es tan visible como el rostro y mucho más llamativo y personal.

En poco tiempo, el ejemplo se disemina en la frontera mexicana, y en 1974 o 1975 los cholos en Tijuana, Mexicali y Ciudad Juárez, reproducen en lo que pueden a sus antecedentes directos, asimilan ropa y gustos musicales, se interesan por el muralismo de barrio y los emociona el alfabeto barroco gracias al cual convierten en pizarrones las paredes a su alcance. Ellos bailan al amparo de las *oldies but goodies*, y los envíos sociológicos se acumulan en torno suyo: transculturación, delincuencia, represión, cultura de barrio, subcultura. En Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez, Guadalajara o Culiacán, los cholos conocen a lo largo de una década el auge y la extinción progresiva, y mientras se identifican por el aspecto y no logran impedir que se identifique a todos por la conducta violenta de algunos. La policía les pone sitio con razzias, detenciones, torturas, asesinatos. Si un cholo comete un delito, todos lo han cometido; si un cholo piensa asaltar, todos asaltan. Si no cabrones, ¿por qué no se visten como Dios manda?

A diferencia del pachuco, el cholo mexicano no centra sus preocupaciones en el dandismo (“Véanme. Soy superior a ustedes porque mi fantasía en el vestir es un riesgo y un acierto”), y no le obsesionan las combinaciones cromáticas que las buenas

familias juzgan ofensivas; y el salto cultural y la obstinación psicológica se despliegan en la camiseta blanca de tirantes, en la camisa de franela con los dos botones de arriba abrochados, en los anchísimos pantalones grises o negros, con el corte de la década de 1920.

Los cholos provocan con su conservadurismo, y por ello acentúan la “estética de la fealdad”, los cristales de los autos pintados de negro, el peine enorme en la bolsa de atrás, junto al paliacate rojo o azul, los zapatos negros de bola (*hush puppies*), los tatuajes en brazos y torso con la fauna y la flora de la imaginación obscena y púdica: serpientes, mujeres desnudas, vírgenes.

Desde su forma de caminar y su vestimenta deliberadamente opaca y nada *flashy*, el cholo mexicano, que no logra milagros mecánicos en los automóviles último modelo que no posee, cultiva sus aficiones viejas y nuevas. Estética defensiva el atavío; estética la creación de una habla exclusiva; estética el uso del muralismo como idioma del barrio y museo efímero de la mística; estética el comportamiento de grupo que debe ser reconocido por el estilo; estética el arraigo en la religiosidad popular que respetuosamente, convierte al modo chicano, a la Virgen de Guadalupe en símbolo pop, la estrella obviamente cinematográfica que nos esperaba desde el Tepeyac.

A quien se siente cholo tal actitud le proporciona de inmediato un código interpretativo que de otra manera le llevaría mucho tiempo: el cholo ve a sus padres, convencido de que en la frontera la geografía es fatalidad, impotencia, vejaciones; luego se ve a sí mismo y comprueba que la compañía de sus semejantes y la pertenencia a la subcultura atenúan las sensaciones carcelarias de una frontera destinada a posponer o cancelar las esperanzas, y en donde cholo es sinónimo de infractor de la ley.

La represión policiaca y la hostilidad social impiden que esta subcultura juvenil desaparezca del todo. (Algo tendrán los cholos de sensacional, puesto que tanto se les persigue.) Todo movimiento juvenil dispone solo de unos cuantos años de vida, y los de la

cholada en algo se alargan gracias a la persecución. A principios de la década de 1980 hay cholos en casi todos los pueblos de inmigrantes, y aunque el fenómeno va menguando, la prensa y las autoridades lo avivan cómo pueden. Una o dos generaciones después de los pachucos, los cholos en Norteamérica ya no son seres adánicos, disponen de un aparato de resistencia y corresponden a un proceso de adaptación y diferenciación; en México, los cholos no son estrictamente un fenómeno de moda como los *punks* en la capital sino de supervivencia; para empezar son casi siempre primera generación fronteriza y en ellos el deseo de aventura es una variable de la búsqueda de empleo. Han crecido en ciudades en donde el desarrollo urbano no ratifica el progreso: sino la fatalidad que aquí nos detuvo; viven el antimperialismo (sin así verbalizarlo) como estrategia de entendimiento de la frontera; han recibido una enseñanza histórica superficial y fetichista; a su nacionalismo lo ha encauzado la nostalgia, y su “patria íntima” son los recuerdos familiares y la industria del espectáculo. La integración fronteriza es su desintegración nacional y la migra es el límite de sus deseos de cosmopolitismo.

En la mejor investigación sobre los cholos (*A la brava ése: cholo y qué*, de José Manuel Valenzuela) se advierte con claridad como la multiplicidad cultural, política, jurídica y laboral del fenómeno rebasa con mucho el campo del pintoresquismo efímero. El cholismo mexicano ha expresado diversas cosas a la vez:

- el influjo de la americanización en grupos juveniles,
- la cultura de la droga como comprensión autodestructiva de la marginalidad (el rechazo al rechazo),
- la vinculación con las tradiciones como nostalgia familiar,
- la violencia como conducta impuesta desde afuera,
- el nacionalismo como relajo compartido, la religiosidad como ideología nacionalista (¡El cielo es mexicano!),
- la necesidad de vida gregaria con reglas y jerarquías que no necesitan puntualizarse,

- la conversión del barrio en sociedad y nación,
- la invención y el minucioso cultivo de un habla que impide el acceso a los demás y es compensación psicológica.

El habla (la germanía) es a la vez encierro y libertad interna. Extraigo un ejemplo del libro de Valenzuela:

—¿Cómo la washan?, preguntó el Chory.

—Pues te voy a tirar un jale ése, yo me hice cholo porque desde morrillo me empecé a clavar con los batos; me empezó a caer la garra; washaba a los demás, sí me gustó, simplemente me gustó.

—¿Tú qué onda, Chory?

—Yo empecé en el barrio con los compas que desde morrillos andábamos cotorreando, haciendo nuestros desmadres y pues hicimos un barrio; me gustaba vestirme de cholo y pues fumar y pistear y ese pedo.

—Nosotros hicimos un club primero. Es, qué pues, antes éramos deportistas a todo lo que da, ¿me entiendes?, pero ya dos, tres locos empezaron a vestir cholos, porque nadie se vestía cholo casi en ese tiempo, y nos empezamos a vestir dos tres acá, chidos y les empezó a caer la cura y sobres.

En modo alguno el habla del cholo es “desnacionalizada”. Es, así, habla de sobrevivencia, de adaptación del mundo verbal campesino a las necesidades de la ciudad y el barrio, de síntesis de hablas regionales. Aquí, cada palabra dicha de modo conveniente equivale a todo el diccionario. Otro ejemplo tomado de Valenzuela:

¿Sabes qué ése? Que caí a un borlo acá, a tirar un dancing y echarme unos pistos, pero traía jaira y me salí a echarme un refin, y que guacho que la ruca del resto se escamó y llamó a la placa; entonces yo tripié, nel, pues, última ora y hasta a la pinta voy a dar, así que mejor ahí los guacho, y me desconté para el barrio a turiquear con los homies que la rolan en la esquina del cantón del Chory. Pero antes le dije: “chale, ni que estuviera tan firmes su congal”.

Traduzco como puedo: “Fíjate, fui a una fiesta a bailar y beberme unos tragos, pero tenía hambre y salí a comer algo, y que veo que la dueña del restaurant se alarmó y llamó a la policía. Aluciné y me dije: Voy a ir a la cárcel por nada, y les dije, después los veo y me fui al barrio a convivir con los amigos que se juntan en la esquina de la casa del Chory. Pero, antes, le dije a la señora: Vamos, ni que fuera tan respetable su lugar”.

En Tijuana o Juárez, ciudades que fueron de paso, los cholos, hijos de inmigrantes explotados han crecido sin agua potable y servicios elementales, y se les ha destinado a la explotación. En la capital serían nacos o chavos banda, y en Juárez o Tijuana son o fueron cholos; no el más intolerable de los destinos para aquellos cuya vida transcurre entre la escasez de opciones: o la chamba ingrata y sin estímulos, o el vagabundeo a expensas de una familia cada vez más irritada o la política de pleno empleo de la delincuencia. Ellos lo saben: no se puede ser cholos para siempre; de algún modo, ya no podrán dejar de serlo.

- Texto revisado por el autor en 1994. Una versión previa fue publicada en *Escenas de pudor y liviandad* (1981).

CRÓNICAS DE LA TURBULENCIA FRONTERIZA

En 1905, W. E. Dubois inicia su muy famoso alegato *The Souls of Black Folk* con una frase absolutamente profética: “El siglo XX será el siglo de las razas”. Ahora no se requieren profecías para afirmar lo evidente: el siglo XXI será un siglo de migraciones, de grandes desplazamientos del tercer mundo al primer mundo, de los pueblos a las ciudades, de la periferia al centro, de lo al parecer inmutable a lo al parecer móvil en extremo. Ya es innegable: entre las migraciones incesantes se hallan las de las costumbres, el tránsito de las tradiciones heredadas de abuelos y padres a las tradiciones que no se legarán a los hijos, de las lealtades al pasado a las deslealtades hacia el porvenir, de la fe que es un compromiso familiar al olvido de las prácticas religiosas que es un compromiso con la comodidad y la prisa, de la familia todavía patriarcal a la diversidad de familias.

En México, la historia y el sentido de las tradiciones se concentran en la frontera norte, en ciudades de leyendas siempre evanescentes, porque la velocidad del cambio lo borra todo para hacerse de espacios. Y en ese ámbito aparece una literatura significativa, todavía no considerada así por sus lectores inmediatos pero de ningún modo insignificantes. Novelas, cuentos, obras de teatro, pintura de temas migratorios, instalaciones (quizás hasta ahora lo más relevante), filmes mexicanos y estadounidenses, crónicas, reportajes... Esto, sin incluir lo muchísimo escrito, actuado, musi-

calizado, pintado, grabado sobre los crímenes de odio en Ciudad Juárez. El arte y la literatura más allá del periodismo, pero nunca más allá de las informaciones esenciales, suelen recrear los afanes de grupos sociales que, sin renunciar a sus hábitos y esperanzas de migrantes, ya requieren de las mitologías y las fábulas de la identidad, entre ellas las que abordan a la “psicología fronteriza”, que combina a *norteños y migrantes*.

LA RIFA DE LA CAJA DE PANDORA*

En *Zona de turbulencia*, Leobardo Sarabia, ensayista y editor de revistas culturales, recopila crónicas sobre Tijuana, la Línea, San Diego, Los Ángeles y San Francisco, y eje inevitable es Tijuana y lo que su desarrollo genera, formas previsibles o imprevisibles de la economía y la sociedad, búsquedas y experimentos culturales, aceptaciones y rechazos de las “leyendas negras”; Tijuana es el crisol de los esperanzados que, además de Oaxaca, provienen “... de rancherías de Michoacán, de poblados desiertos de Zacatecas, de las aldeas yaquis de Sonora, de las ciudades medias de Sinaloa y Jalisco, confluyen a este delta de las migraciones mexicanas: la Central de Autobuses de Tijuana. El arribo es un juego de simulaciones...”

¿Qué es lo peculiar de Tijuana o de Ciudad Juárez o de Reynosa o de Matamoros o de Nogales? En ciudades que crecen al capricho del vértigo, lo relevante son las tensiones entre las fórmulas institucionales y las determinaciones del capitalismo salvaje, con el añadido del narcotráfico:

La contigüidad con el narcotráfico tiene sus secuelas: A la ciudad la infecta un sistema de valores, con una historia paralela, con una atmósfera de intimidación permanente. Algunos hacen suyo ese esquema de valores y sus alrededores. La música, el habla, la vestimenta, el machismo frenético, el desprecio por la convivencia. Hay un control gradual de los medios de la sociedad, de su radio, de las fiestas, del sentido de la preminencia social.

Hay una gradual aceptación de esta inversión de valores. Se convierte en una forma alterna de concebir las cosas, una visión del mundo. La violencia adquiere un estatuto de normalidad: corrompe la idea de futuro. El poder conseguido aquí y allá es la justificante: con el peligro a la vista, la muerte súbita engrosando la lista de ejecutados, encajuelados, disueltos en ácido o abandonados en los andurriales de la ciudad”.

El paisaje recreado por Sarabia es lúgubre (y luctuoso) en extremo y se aparta de las versiones idílicas, ya solo refugiadas en informes de gobierno, donde la frontera norte, Tijuana en especial, es un surtidor de pureza progresista, y el narcotráfico es un fenómeno externo a las ciudades: “Se matan entre ellos, dice el presidente de la república y los gobernadores son ajenos a México, no los conocemos y su contribución a la economía fronteriza es si acaso de 0.5 por ciento”. En las crónicas de Sarabia, a las declaraciones de virtud de los funcionarios y las fuerzas vivas (como alguna vez se llamó al poder industrial y comercial) se opone una realidad cercada por el poder económico de la delincuencia, que a un número amplio de jóvenes solo les deja abierto el camino de la sobrevivencia y su intercambio continuo de miedos orgánicos y favores recibidos. La frontera norte no es en modo alguno el feudo del narcotráfico, pero sí es una de las zonas más visiblemente afectadas por su impacto. Sarabia describe la alianza de los narcos con una parte de la burguesía local, las fiestas “mixtas”, los abogados que a diario se juegan la vida porque el fracaso ante un juez se puede considerar alta traición, los simulacros empresariales, los edificios que surgen de la nada (*La nada*: sinónimo de dinero en efectivo siempre a la disposición; *la nada*: el origen de los recursos que convierte las sospechas en instituciones), los salones de bellezas que administran las compañeras o esposas de los grandes proveedores de los cementerios, las casas de cambio, las tiendas de regalos (“¿Qué corbata le gustaría al muertito?”), los negocios que son o quisieran ser fachada, el horizonte argentífero del lavado de dinero. Sarabia es muy preciso:

Se crea una red de adulación y apología. Es una trama ceñida e inescapable. Incluye la radio y una profusión de corridos que ensalzan a los asesinos. Una prensa vacilante y temerosa con razón con excepciones de sobra conocidas. Una tradición juvenil trufada por el machismo, la ignorancia y la falta de perspectivas. El machismo lleva a la admiración, el desborde, la evasión de reglas. La ley se vuelve letra muerta ante una sociedad en suspenso mientras se oye el cercano y sordo tableteo de kalashnikovas.

El problema en Tijuana, Matamoros, Culiacán, Uruapan, Morelia, Acapulco, y un gran número de zonas campesinas no es tanto la penetración del narcotráfico como la imposibilidad de olvidarlo, algo que sí se le concede a los habitantes de la Ciudad de México, concentrados en el embotellamiento y el desempleo (la expresión más drástica de los embotellamientos). Al país entero lo rige la impunidad (la absolución muy sectorial de los pecados), pero en la frontera norte se extienden los rasgos semirurales en la estructura familiar, la marginalidad urbana, la violencia intrafamiliar. Al valor físico se le tiene un alta estima, la violencia es el gran espectáculo y la degradación cotidiana, los episodios dramáticos se transforman en señales históricas: el periodista Jesús Blancornelas del semanario *Zeta* sufre un atentado gravísimo, al periodista *Gato* Félix lo asesinan pistoleros ligados al Hipódromo de Tijuana, que es propiedad de Jorge Hank Rhon (exalcalde de la ciudad), los secuestros se multiplican y alcanzan a los tijuanaenses que viven en San Diego, la policía siempre cuida de su desprestigio...

Al lado de esto, señala Sarabia, el arte y la cultura integran la otra zona de crecimiento a la que acuden cada vez más jóvenes. ¿Dónde van que más obtengan?

- Comentario sobre el libro *Zona de turbulencia* (Librería El Día y Entrelíneas, Tijuana, Baja California, 2006), de Leobardo Sarabia. Texto publicado en *Confabulario* de *El Universal*, 23 de septiembre de 2006.

TIJUANA, CIUDAD FRONTERIZA

TIJUANA: LA INDUSTRIA DEL VICIO Y LAS ARTESANÍAS DE LA MORAL

Para situar el proceso trágico de la desnacionalización de la frontera nada más conveniente que revisar el proceso de una ciudad legendaria como Tijuana, a la cual durante la década de 1910 los magonistas quisieron ganar para su causa libertaria. En la década de 1920, al institucionalizarse y conformarse la revolución mexicana, se atendió naturalmente el proyecto económico (hoy se diría de “captación de divisas”) que dedicaba ciudades de la franja fronteriza a la explotación sexual y las variedades del “vicio”. Para coronar tal esfuerzo se inauguró en 1928 en Tijuana (donde hoy funciona una preparatoria federal) el casino de Agua Caliente, propiedad de una compañía norteamericana de casinos en cadena. La gloria de Agua Caliente ocurrió a finales de la década de 1920 y a principios de la década de 1930 cuando solo el casino de Montecarlo opacaba o atenuaba su fama mundial. Tal “época de oro” se aprovechó del auge de Hollywood y obligadamente de la Prohibición.

De Hollywood venían estrellas, productores, aspirantes, directores. Hospedados en el casino, en sus galpones guardaron sus autos interminables, usaron sus *bungalows* para emborracharse y reflexionaron turbiamente sobre el destino, al pasear por sus jardines de césped bien cuidado y abundantes palmeras. Los marajás de oriente, los dictadores tropicales y los fugi-

tivos de la Prohibición, conversaron en el salón Aurífero, observaron con atención el azulejo importado de Italia en los famosos baños con la fuente Neptuno, cortejaron a *starlets* de cabelleras recién flamíferas en el Gold Room, jugaron golf y se aproximaron al infarto en las carreras de caballos o se inmovilizaron metafísicamente en el póker y el *blackjack* y el faro y la ruleta y las máquinas tragamonedas. Míticamente, el casino de Agua Caliente representó el espacio físico y psicológico de una oligarquía internacional empeñada en formas límite de diversión y sacralización. Aquí anduvo Douglas Fairbanks; por aquí bebió Clark Gable sin que nadie lo identificara; aquí trabajó en sus comienzos Margarita Cansino, conocida después como Rita Hayworth. Aquí se perdían y ganaban fortunas. Cliché. Aquí tenían lugar los trágicos suicidios del derrumbe. Cliché. Aquí un hombre le regalaba las llaves de su carro y el automóvil mismo al cuidador, y partía feliz, pues había ganado millones esa noche. Cliché cinematográfico. De acuerdo con estos esquemas distributivos, Tijuana resultó el territorio liberado de las presiones morales, la inmodesta utopía del desenfreno de quienes se desplazaban en una red de lujo, complacencia y estupefacción ante su propia riqueza y su culto de las emociones. Huyeron a La Habana al instaurarse en México, junto con la reforma agraria y la expropiación petrolera, el cese de los juegos de azar. Y Georges Raft en el Tropicana fue una imagen exacta de esa emigración norteamericana y mundial, como George Raft lo fue en el casino de Agua Caliente.

La Prohibición logró la fama internacional de Tijuana. Si el primer impulso de la revolución había sido, con Lázaro Cárdenas, suprimir los centros de vicio y explotación, tal moralización se había disuelto rápidamente, entre inauguraciones de grandes centros de juego en la frontera (Agua Caliente, el Tecolote, el Foreign Club, de Tijuana, etcétera) y el interior del país (El Casino de la Selva o un fastuoso Foreign Club, en San Bartolo Naucalpan, a la salida de la Ciudad de México). Todo esto auto-

rizado y no tan parcialmente aprovechado por el presidente Abelardo L. Rodríguez, exgobernador del Territorio Norte de la Baja California y propietario del Casino de la Selva. Un acróstico “telegráfico” de la época (1933) describió satíricamente la situación “Fueron Ordenados Rateros Elegantes Iniciativa Gobierno Nacional Calles Logró Unificar Bandidos”. O sea Foreign Club.

En sus *Apuntes autobiográficos*, de diciembre de 1934, el presidente Cárdenas incluye entre los graves problemas a resolver:

los centros de vicio explotados con autorización de funcionarios federales y locales... (allí) encontraré fuertes obstáculos [...] a un programa de moralización”. Cárdenas continúa: “la propaganda del vicio ha dado armas poderosas a los enemigos de la revolución y ha merecido críticas candentes del sector revolucionario, enderezadas en contra de los gobiernos del régimen. El general Calles fue de los primeros (1915) en emprender una labor moralizadora. Siendo gobernador de Sonora decretó la prohibición de fabricación y venta de bebidas embriagantes y clausura de los juegos de azar. Mientras que existan complacencias para la inmoralidad no podrá haber un gobierno popular. Deben combatirse con energía los intereses que con frecuencia se atrincheran en los desvíos de los encargados del poder público.

Las medidas del cardenismo funcionan muy a medias. Se erradicó el juego pero las ciudades fronterizas continuaron a disposición del mejor postor (el único). Al proyecto moralizador no lo acompañaron medidas, ni acciones democráticas. No surgieron las industrias ni se eliminaron los feudos políticos. Sobre todo, siguió la rotación implacable de la idea central, a la cual los acomodados políticos suministran sus asideros lógicos, la idea palpablemente distribuida, de estar ante “ciudades de paso”, sin arraigo y tradición posible, cuya razón de ser es recaudatoria; si se atraen divisas se está forjando la patria que hace falta. Así, no obstante los intentos de diversificación económica (enmarcados por la explosión demográfica, concentrada y prodigada en Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez), la mentalidad predominante obedece a

su origen: la sensación de habitar pueblos cuyo fin es el préstamo de servicios de cualquier índole a la población flotante (a su porción dolarizada, para ser más exactos) y esto, que parecía atenuarse, se ha agravado a partir de la devaluación del peso mexicano en 1976.

Si no otra causa, la anterior vuelve superfluo el término “ciudades del vicio”, aplicada a estos ámbitos de feroz devastación social y económica. En el examen del “vicio”, eufemismo que describe la esquizofrenia de una moral social, sobrenombre beatífico de una infraestructura de explotación, las actitudes recriminatorias están por demás. No tiene sentido regañar a grupos sojuzgados, la degradación de las prostitutas no es moral sino laboral y el juicio sermoneero solo mistifica y empaña la realidad. Lo que en nuestra frontera sucede se da también en el resto del país (*ghettos* venéreos, alcoholismo, tráfico y criminal consumo de drogas). Las diferencias son aportación de la mala fama como destino natural y el énfasis industrial en los beneficios económicos del “vicio”.

Pssst, pst señor. Ey, Americano, you want a leetle yes? Come here, I tell to you something special. One minute, okay? You like girls, eh? I get this boooteful girl, very terreeefic girl. Her home is in Hermosillo and get her myself just yesterday. Oh, very young, maybe twelve, buy very big up here, yes?, big teets. Ah caramba, is she hot stuff and clean, real virgeen, and so beooteful, you won't believe it! So I tell you that, I make for you the real bargain. Twenty dollars and I take you there myself for nothing Oh, if you to give me little something for my time, well, that's okay.

Ovid Demaris, *De Poso del mundo* (*Inside the Mexican American Border, from Tijuana to Matamoros*)

Lázaro Cárdenas deseó encarnar la moral del nacionalismo revolucionario, al mostrarle a las masas la correspondencia entre sacrificios pedidos y austeridad administrativa, el freno de los enriquecimientos devastadores. Al esfumarse este impulso, el proceso de corrupción volvió a adueñarse del escenario (con prescindencia de los casinos). Se afirmó la versión obvia de la frontera, nutrida en el amarillismo periodístico y en el acendrado desprecio a los países “bárbaros”, que recogió la tradición de los reporteros estadounidenses estremecidos ante las inauditas crueldades de Villa o Zapata. En este caso, “aterrados” ante el indescriptible “pecado” en las regiones fronterizas que, en la década de 1940, volvieron a alcanzar una dudosa popularidad internacional a través de la visita multitudinaria de los soldados norteamericanos en pos del desahogo sexual.

Un ejemplo límite de la distorsión objetiva de realidades es el libro de Ovid Demaris, *Poso del mundo*, confeccionado para “indagar” la vida de la frontera. El objetivo declarado es estrictamente comercial: obtener un “shocking expose of the sin cities along the Mexican-American border”. El objetivo real se aclara con facilidad: exhibir una tesis maniquea sobre el desarrollo de la frontera,

declarar a la voracidad mexicana y su increíble corrupción las causas del oprobio y calificar moralmente los resultados de la miseria. Las zonas de tolerancia o zonas rojas de Tijuana, Agua Prieta, Ciudad Juárez, Matamoros, Acuña, Piedras Negras, Reynosa, son las trampas donde los mexicanos (“expertos en el arte de la simulación”) atraen al turista en descarada sucesión de horrores, prostitución grotesca, droga, contrabando. “Tijuana —aclara Demaris— is the toughest, roughest, gaudiest, filthiest, lewdest, the most larcenous, vicious, predacious, the wickedest bordertown of them all [...] Good heaven, these kids have to be a million miles from home to fuck those pigs”.

Demaris reivindica al turismo. Son absolutamente inocentes, es su proclama subyacente, los cientos, miles de estadounidenses, que pasean, se saludan entre sí, ríen, entran a los cabarets, mañana, tarde y noche a contemplar la decadencia de los *strip-teasers*, se detienen en los puestos de “antojitos mexicanos”, observan las infames reproducciones de ídolos prehispánicos, la piratería y los sombreros, se retratan conduciendo burros ataviados como cebras, se desfogan en cabarets y prostíbulos. La culpa es de un sistema como el mexicano de la frontera, fundado en la mordida, en el tráfico de narcóticos, en la desintegración familiar, que vende a las hijas por un dólar. Todo esto, desde la perspectiva de una psicología imperialista que anota con celeridad las características congénitas, siempre desfavorables, de los demás pueblos y que en el caso de México, ve en la hegemonía de la corrupción (de una corrupción que se deja ayudar incluso por su correspondiente norteamericana) el signo distintivo. Un país pervertido es, ineluctablemente, sitio de conquista. Como era previsible, Demaris es la contrapartida de quienes con igual maniqueísmo responsabilizan a los turistas de todos los males de una sociedad y se incorpora gustoso a una corriente que ve en el vicio y el crimen a los componentes definitorios de una cultura. Al lado de fotos de prostitutas acosadoras, de las imágenes de Villa asaltando Columbus o —mitología cinematográfica de por

medio— el actor Alfonso *Indio* Bedoya en el film de John Huston, *El tesoro de la Sierra Madre*, que le explica el gringo (Humphrey Bogart) antes de matarlo: “Es que semos muy chacales”.

En justicia, debe reconocerse que está vilificación de la frontera ha dispuesto de una generosa ayuda mexicana. No únicamente de los escandalizados moralistas, incapaces de entender a la prostituta como trabajadora, sino de la noción rectora en que se enraiza la ideología dominante en México: el invencible atraso material (El Invencible Atraso Material) del país, que a la oligarquía le ha servido, indistintamente, como justificación, incentivo, excusa implacable y carente de refutación. Esta creencia venerada supersticiosamente ha derrotado desde sus inicios a cualesquier proyecto de reformas o modificaciones que para —existir con un impulso indispensable— requerirían de fuerzas como la del nacionalismo revolucionario.

El “atraso material” del país todo lo vence. Recuérdese el intento echeverrista de darle a esta idea rectora perfiles militantes, la descolonización que nos salvará del subdesarrollo. Tal “politización” o “radicalización” de la tesis primordial de la ideología en el poder careció de la más mínima credibilidad, nació anémica: el nacionalismo que la sustentaba estaba mellado, se había acudido a él demasiadas veces para justificar o ensalzar cualquier movimiento del poder, era ya sinónimo de grandes concentraciones al regreso de cada gira presidencial. Por eso, el nacionalismo estatal, al no garantizarle la indispensable tierra firme a la nueva vestimenta en la idea de “atraso” (¡vamos y seguiremos yendo muy atrás de la competencia olímpica de las naciones!) perdió la oportunidad de reagruparse y fortalecerse a través de batallas descolonizadoras. Por el mismo precio se evaporó también un modelo de conciliación de grupos y clases sociales y dejaron de conjurarse, “de aquí a la eternidad”, las explosiones (revolucionarias o meramente rencorosas) de las masas. El Estado mexicano se mostró incapaz de satisfacer a estas masas de modo convincente y la reacción abandonó su

disfraz de fantasma carnavalero anunciándose y desplegándose en todo su poderío difamatorio y represivo.

"PLACER A BAJO PRECIO"

Todos a una: los candidatos a diputados del Partido Revolucionario Institucional, el xenófobo Demaris o los sacerdotes gravemente preocupados apuntalan la tesis de un choque mitológico en la frontera: la prostitución, mancha puramente moral *versus* la decadencia ética de la sociedad opulenta. Impunidad política para ambos lados: no han fallado los sistemas sino los seres humanos y por lo tanto que prosiga la vida fronteriza de "zona libre" (para quienes puedan pagarla).

- "Tijuana, la industria del vicio y las artesanías de la moral", publicado en *Esquina baja*, número 2, septiembre-octubre de 1987, Tijuana, Baja California.

TIJUANA: FRONTERA Y TRANSFRONTERA

Tijuana, Baja California, inicia su destino, uno de ellos, en la década de 1920, al constituirse un anuncio extraordinario de la “zona libre” (mercancía y pecado; el pecado como mercancía), venid a mí los deseosos de no cenar en casa, de cruzar por las aventuras posibles. Muy pronto, Tijuana se convierte en una de las *sin cities* del mundo, como Hong Kong, Marsella, Panamá, Macao, como los puertos donde si el turista no se habilita mentalmente como marino le quita todo sentido a su viaje. La paga del pecado es la diversión.

Tijuana es el casino Agua Caliente; es la utopía de la ruleta a la que ni siquiera intimidan los suicidios en la madrugada; es (que hable la leyenda) la bailarina Margarita Cansino, aún no llamada Rita Hayworth; es el grupo de gánsteres que observan a los *croupieres* para adquirir elegancia y rostro imperturbable mientras facilitan los recursos de la urbanización. Tijuana en síntesis; es la prostitución, que florece con tal de resguardar la moral de la región; es la suma de negocios turbios que fundan dinastías; es la mala fama productiva. En el rancho de la Tía Juana alucinan a las estrellas de Hollywood, ya al tanto de su condición de archivo general de los sueños del mundo. Y la orgía se masifica sin la intervención de los aún lejanos paparazzis.

¡Ah, como se extraña la ausencia o el desvanecimiento del pecado! Cuando había porqué sentirse “sucio del alma” al extrañarse en los fines de semana del deseo y el alcohol. Tijuana era un paraíso. ¿Cómo no inspirarse en el ámbito donde la inconciencia era el estado ideal del diálogo con la realidad? Sin proponérselo, a lo largo de una década de esplendor (la de 1920) y de tres décadas de ilusiones brumosas, Tijuana genera la ética y la estética que al centrar su leyenda deciden, y sin vacilaciones su derrotero urbano. Todo allí por un tiempo es fugaz, escenográfico en el más volandero de sus sentidos, la vida como escenografía y la escenografía como una sucesión de formas de vida. Los hoteles suelen ser de paso (“si conoces un bar, una cama, un baño, ya conoces toda la ciudad”) y en los hoteles de lujo la diferencia es solo económica, las cantinas parecen sitios edénicos si se les compara con los ambientes de la Prohibición en Norteamérica y los espectáculos burlescos que se hacen con el propósito aparente de inspirar a los novelistas *noir* (Raymond Chandler, David Goodis). Y los *shows* semiclandestinos, con su anuncio de encuentros zoofílicos, predicen la falta de límites y la razón de ser de Tijuana.

Lo efímero es y puede ser el principio de la sedimentación urbana. Si en su etapa de arranque Tijuana favorece el conjunto de edificaciones y orgullos que se desvanecen apenas terminados, y si por lo mismo se alienta la noción de un pueblo afantasmado que, por ejemplo, concibe la religión como una serie de *sets* donde el ser supremo hace apariciones espaciadas, que se controlan con años de anticipación, Tijuana cumple con su destino. La ciudad en rigor es binacional: los edificios y “los gringos”, las del sexo alquilado y “los gringos”, las noches y “los gringos”. ¿Cómo evitarlo? “Los gringos” no son turistas así nomás, son parte orgánica del proyecto; los clientes que reaparecen como paisaje de inversiones, los que imponen el gusto que se desdeña (“es una gringada”), pero que se adentra en el *no man’s land* y es lo básico del escaparate turístico, que para los fines que

convengan resuelve la identidad. Por una larga etapa Tijuana promueve el mal gusto que le exigen y que la ciudad misma va demandando. ¡Ay palacios de estuco! ¡Ay, falsos jarrones chinos y diluvio de mexicanerías! (esta imagen es la de Tláloc, que según creían los antiguos aztecas hacía llover semen en las noches de infertilidad) y jarrones chinos que anticipan la divinización de Mao y *boudoirs* donde damas de la vida galante ¡se emborrachan ante sus propios ojos! (A eso le podrían llamar el anticlímax del vicio).

Y sexo, sexo a todas horas, sexo multirregional con jóvenes que vienen de todas partes de la república, para ya no seguir acostándose por obediencia o placer, y con norteamericanas, españolas o asiáticas. El sexo lo abarca todo y vuelve inútil las menciones de “impureza” y la urgencia de erradicarlo. Nadie moraliza su fuente de empleos, y si “los gringos” quieren pecar contra natura que paguen el doble y se enfanguen unas calles más allá. La ética se funda en Tijuana en las razones de la sobrevivencia y la estética en el despliegue de lo que todavía no se llama kitsch.

ME FUI DE COMALA PORQUE ME DIJERON QUE EN LOS ÁNGELES
VIVÍA MI PADRE, UN TAL PEDRO PÁRAMO

Si algo se conoce de las ciudades fronterizas es el sistema de viajes de la gran mayoría de sus residentes:

- Del rancho que es el tedio redimido por las sensaciones periódicas de importancia a la ciudad donde el anonimato es sinónimo de la clandestinidad,
- de la ciudad pequeña a la obtención de libertades desconocidas,
- de la mirada fija en imágenes del sueño laboral a las oportunidades en serie aunque casi todas sean iguales,

- del goce del aprendizaje del inglés al recuerdo de los cielos azules y las regiones transparentes todavía nombradas en español,
- de la familia tribal a la familia nuclear,
- de la numerosa descendencia a la descendencia que se ajusta al tamaño del apartamento,
- del gusto por ver a los paisanos a la urgencia de hacerse de paisanos nacidos en todas partes,
- de la intolerancia a la tolerancia que se inicia como resignación ante la conducta ajena que no se puede modificar,
- del ágora creada en un patio de vecindad al saludo apresurado en la colonia popular,
- de las veladas familiares al autismo televisivo,
- de la organización de la vida familiar en torno de programas de moda al sexo entendido como las horas sin televisión,
- de la protección violenta de la honra al deseo no tan secreto de que el adulterio de una o de las dos partes revigore la relación marital,
- del aprecio lejano de lo moderno a la nostalgia confusa de lo tradicional,
- de la gana de provocar la envidia de los propios al miedo de incitar la codicia de los extraños.

A los habitantes de la frontera norte, el tiempo invertido en las esperas le resulta la matriz formativa. Esperan en la Línea, esperan en los autobuses, esperan en las colas para obtener la visa norteamericana, esperan el trabajo fijo, esperan la vivienda y el agua y el transporte... Y mientras lo hacen, imaginan a ratos cómo serán sus casas y sus apartamentos y para hacerlo se guían por perspectivas utilitarias, que quepan las cosas y las personas; nomás con eso, que los muebles no ocupen mucho espacio por si llegan los parientes; que en la recámara la cama sea muy ancha por si llegan los papás de uno o de otra; que los niños lo sepan de una vez por todas y se acostumbren: apretujamiento no es la

promiscuidad, la promiscuidad se da cuando hay menos gente.

Tardan en implantarse las exigencias estéticas en una Tijuana que, a diferencia de casi todas las ciudades de provincia, carece de miedo al ridículo, no toma muy en serio el “qué dirán”; no concibe el sueño de la buena sociedad; no se interesa (o no se interesan sus autoridades y sus empresarios) en crear una infraestructura cultural; no tiembla si la amenazan de excomunión, y le da visos de eternidad a las modas del instante, al fin que lo que dura no suele ser estable. Durante mucho tiempo, Tijuana es una calle —Revolution Avenue—, rodeada de expectativas de riqueza y de disgusto por la indiferencia del centro, que radica en la Ciudad de México.

Hasta hace pocos años, los criterios y las satisfacciones de la estética, poco o casi nada tenían que ver con la frontera norte. “Lo bonito” es la exigencia de la segunda generación, que se distancia de un ascetismo campesino y su decoración con la Virgen de Guadalupe y, nuevo centro del hogar, con su aparato de televisión en torno al cual giran las alegrías y las desesperanzas. Como regla general, o en principio, el afán por hacerse de representaciones de “lo bonito”, surge de las ofertas en la televisión o de los periódicos, de la observación de los gustos que van poblando las ciudades a la manera del nomadismo de la sensibilidad. Y “lo bonito” es lo chillón, el colorido que enceguece, las reproducciones de temas religiosos, las ofertas de los supermercados, las ofertas una y mil veces...

Y de manera paulatina, pero sin la energía moralista que ahuyentaría la fama fundacional y el comercio, Tijuana también industrializa la zona no regida por las apetencias pecaminosas.

“CUANDO LLEGUÉ AQUÍ A LA FRONTERA, NOMÁS TRAÍA PUESTA LA GANA DE IRME PRONTO”

Tijuana 1940-1980. El espacio físico se reduce por la explosión demográfica y de la pobreza; en el espacio social, lo público y lo

privado se asemejan y se intensifican las geografías de la exclusión y las geografías de la inclusión pese a todo. Si hay un sentimiento utópico es el del poder adquisitivo, y si hay un ámbito valorativo es el de la avidez migratoria que localiza las extensiones de terrenos baldíos; se instala en ellas como puede y al cabo de 20 años las exhibe como “gran desarrollo urbano”. Y a Tijuana la define un fenómeno creciente: la ciudad (la totalidad, el concepto) huye de las ideas urbanas tradicionales y se rige por la ansiedad de poblar sin intenciones de quedarse.

“Ciudades de paso”, eso han sido Tijuana, Matamoros, Reynosa, Juárez... Aquí acude un fugitivo de la provincia o de la capital y aquí permanece un fronterizo incierto, al tanto de lo provisional de su medio del descrédito íntimo y público que genera el narcotráfico (ocupación de bastantes), del poderío de la violencia que es la señal más trágica de la urbanización. En las últimas décadas, la movilidad extrema en Tijuana, en algo o en mucho, se modifica y aparecen las señas de la perdurabilidad (instituciones, personas, historia recuperada, centros de enseñanza superior, localización de orgullos locales) y queda aislado el pintoresquismo.

Esto se vio en el siglo XX en la ruta de las regiones mexicanas hacia Texas, California, Nuevo México, Illinois, o hacia la frontera norte: campesinos hartos de vivir en el filo de la navaja entre el caciquismo y la pobreza extrema; militantes políticos que huyen por el mezquino fin de preservar la vida; jóvenes que abandonan su pueblo incapaces de soportar un minuto más la monotonía sin salida, familias cuyo anhelo de oportunidades se transforma ante sus ojos en travesía legendaria; modificaciones del perfil migratorio (se sabe por ejemplo de buen número de indocumentados que mientras huyen de la Border Patrol escriben y reescriben sus ponencias y tesis de doctorado); identificación de vida espiritual con mínimas comodidades tecnológicas; hostigamientos raciales, inseguridades que van del asombro cultural a la carencia de documentos; esfuerzos por comprender

en un instante lo que se asimila a lo largo de los años... en síntesis, los comportamientos y actitudes que anuncian o denuncian sed de cambios, desesperación, grandes ilusiones. Vámonos de aquí a cualquier lugar que no sea éste; me cansé de ver los nopales, las gavillas de robavacas, los ladrones del banco de crédito, la ventanilla a la que nunca se llega, el mercado, la oficina.

“Vámonos, el mundo es ancho y a lo mejor resulta expropiable, ya esto se acabó para nosotros, vámonos, mano, y que luego se nos unan las familias”.

El relato es típico y es clásico de cualquier migración en cualquier lugar del planeta. Irse es arriesgarlo todo, quedarse es aceptar que ya nunca más se arriesgará algo. Los nómadas aspiran a un nuevo sedentarismo; los sedentarios, como técnica compensatoria, suelen imaginar positiva o negativamente el sitio de donde no han salido (a este viaje alrededor-de-mi-cuarto se llama “idealización” o “demonización” del terruño o de la ciudad). Y el recorrido, así se haga a solas, es asunto de la tribu. Alguien —del pueblo, de la ciudad, de la colonia, del trabajo, de la familia— se lanza, y tras él van los parientes, y tras los parientes a veces va la comunidad entera, esa que ya abandona a los antropólogos dedicados a investigar hábitos de arraigo en el sur de Oaxaca o en el norte de Jalisco. Las exhortaciones son órdenes: “Vente, ¿qué haces allí? En Tijuana hay chambas, en California ya viene la temporada de la pesca, la familia con la que trabajo me aseguró que te ayuda, en el municipio hay un montón de obras, vivirás con nosotros, recibí tu carta, órale, algo se podrá hacer; no te quedes en el hoyo”. En este siglo millones de mexicanos nómadas van dejando solos a muchísimos más millones de sedentarios.

La red de afectos y vínculos atrae a los ganosos de aventuras y a los ansiosos de sobrevivencia. En sus relatos, los amigos y parientes y paisanos embellecen la región o la ciudad o el trabajo a donde se han trasladado y se reconstituye el gran sueño de los marginados, que no radica desde luego en los brazos abiertos del extranjero sino en la solidaridad de los suyos y en su zona de

trabajo (en tierra extraña, como se quiera ver, la familia es familia, los paisanos más paisanos, la reconstrucción de lo conocido más devocional. Esto mientras no interviene el lado egoísta y cainita de la condición humana, que de cualquier manera no quebranta la norma). Y los arraigados en el pueblo admiran a los emigrantes o, si los envidian tarde se les hace para hablar de la “traición de los pochos, los descastados”, o lo peor, del turismo sin oportunidades. De modo invariable, a los emigrantes se les asocia con la modernidad que una vez vislumbrada seduce, da pavor porque, desde finales del siglo XIX, no solo y tal vez ni siquiera centralmente, son las fatalidades de la geografía las que obligan a los mexicanos a definir lo moderno a partir de lo norteamericano, sino la sensación del anacronismo que surge al comparar las capacidades tecnológicas y los conocimientos del mundo. Lo declaren o no, lo sepan o no, los emigrantes quieren ser modernos, trasladarse de una condición cultural la otra, de una vivencia planetaria a otra. ¿Eso significa que México es un país atrasado? Esto alude por lo pronto a la ansiedad de los emigrantes por volver sinónimo a modernidad y oportunidad de trabajo. Esto, en espera de la globalización.

“PON ESTE RETRATO DE MI MAMÁ FRENTE AL COMEDOR / Y
¿DÓNDE PONGO EL COMEDOR?”

El criterio estético es tardío en comunidades iluminadas por la prisa y el afán de instalarse aquí, ahora, para irse lo más pronto posible. En la época anterior a la década de 1980, las fotos y las escasas filmaciones de Tijuana, Ciudad Juárez, Mexicali, Matamoros y Nogales, para usar ejemplos significativos, dan idea del pragmatismo llevado a su límite del esfuerzo de maestros de obras muy eficaces y de arquitectos sin imaginación o sin experiencia o sin modelos profesionales que hagan las veces de obligaciones académicas. El determinismo domina durante casi todo el

siglo XX; un determinismo feroz que no le concede nada a sus usuarios o víctimas. Nadie, siquiera, se plantea un “¿por qué no he de tener derecho a la belleza?” y los pocos edificios interesantes intrépidamente kitsch que suelen ser obras de arquitectos estadounidenses ansiosos de regalarle al mundo el ejemplo de Los Ángeles, California, más específicamente de Hollywood. Un ejemplo notorio: el casino de Agua Caliente.

Todavía alrededor de 1950 o 1960, Tijuana es un taller del aprendizaje. Allí se ensayan las libertades, la transformación de la resignación en alegría alternativa (“Si puedo elegir entre deprimirme o no deprimirme, ya superé la depresión”). El proverbio medieval “el aire de la ciudad libera a la gente” se combina con el “pueblo chico infierno grande”, el centro de las ciudades se da por acumulación: de despachos abogadiles especializados en divorcios y amparos de hampones, de consultorios donde los doctores acreditan su especialidad según la enfermedad del cliente, de ingenieros y arquitectos surgidos de las clases de los maestros de obra (generalizo y hago mal, pero las excepciones no se darán por aludidas). El desdén por la estética es contagioso y los clérigos y los profesores también se inclinan ante la ley del menor esfuerzo, y hay que ver los templos y las escuelas. Se demora la fluidez de las nuevas tradiciones, se convierte el analfabetismo arquitectónico en devoción de la prisa.

¡Rápido, rápido, rápido! Que se muestren las colonias de clases medias, las escasas residencias, los colegios, los templos.

Al diseminarse las construcciones y ratificarse la expresión urbana se modifica la falta de exigencias como criterio fronterizo. Pero esto no ocurre antes de 1970 o 1980, así de cercana la fecha.

LO COMÚN, LO SINGULAR EN TIJUANA

Si un fenómeno marca la aparición del nuevo sentimiento urbano en América Latina, tumultuoso, desenfadado, impúdico, según las normas tradicionales es el de los *talk shows*. Al oír las

venturas y desventuras de sus participantes el espectador se devuelve al mundo intercambiable donde los vecinos van y vienen, la gana de irse de inmediato es una forma del arraigo, el “qué dirán” temible no es el del escándalo, sino el de la falta de comentarios. Todo congestionado y a punto del estallido de cuerpos. Este es el repertorio de Tijuana: la línea fronteriza, el autobús, el tráfico, el apartamento que se da mañas para acomodar a la familia del hermano recién llegado del pueblo, el empleo informal, el orgullo de pertenecer a la segunda generación de tijuaneños, las experiencias cotidianas de San Diego. De lo que ha sido una ciudad del deterioro surge el ánimo que refiere lo antes silenciado y oculto, los abismos de las relaciones de pareja, las psicopatologías, las manías, y lo básico, la gana de un trabajo “del otro lado”. Y el temperamento conservador se alarma no por lo que ve y oye sino por la inminencia del auge de las libertades interiores. Y los *talk shows* o los *reality shows* traslucen la forma anímica de mucho de la ciudad en pleno movimiento que es también un bosquejo de la arquitectura de aluvión: vivimos a tal punto dentro de la multitud, “que solo si confieso mi intimidad me entero bien a bien de qué se trata”.

La arquitectura fronteriza que corresponde a los *talk shows* y *reality shows*, a ese fin de la privacidad y de la intimidad, es una arquitectura en serie de casas presurosas que se multiplican entre psicologías que se enfrentan con los estilos de las subculturas juveniles (los cholos, los *punks*, los *low riders*), con la americanización superficial, con la conversión de la cultura juvenil en La Ciudad del Tiempo Libre, lo que para los jóvenes es la verdadera frontera norte, moderna y americanizada pero no gringa (en el sentido de la vida comunitaria) ni aséptica. Y ya en la década de 1990 se impone la necesidad de la arquitectura que señale la decisión de permanencia.

A principios del siglo XXI ya no hay duda sobre los cambios. Si se busca un equivalente del barón Haussman, el urbanista que modificó el París del siglo XIX, allí está internet, el remodelador

de las avenidas electrónicas, el creador de los bulevares interminables de la comunicación. En la vida cotidiana, el repertorio es típico: la familia es el caparazón, las instituciones son las fraguas psíquicas, la vida social es la gloria de la intimidad, y a esos “tacones cercanos” donde se acudía como al amanecer de lo inesperado (la ciudad como aventura) los reemplazan las computadoras, las tarjetas de crédito, los faxes, el *email*, el *beeper*, el teléfono celular, la *palm*. Se borran las geografías precisas y el centro antiguo de las ciudades, cada vez más interpretado por la literatura. Es la zona que ignoran las clases en ascenso. El *mall* reemplaza a los paseos y a la Plaza Mayor, y la cultura televisiva se vuelve el código de la cultura urbana concebible, mitad consumo y mitad construcción de sensibilidades diferentes. Y a lo cotidiano lo invaden las técnicas fragmentarias. Si los jóvenes suelen sentirse atrapados en un videoclip de MTV, los adultos quedan a medio camino entre el comercio televisivo y el miedo al asalto en el restaurante. Lo fragmentario es el espejo de las ciudades.

Tijuana, ciudad fronteriza, va dejando de ser el lugar liberado de las presiones del lugar de origen y vuelve la duda entre la vida colectiva y la individual. Y surgen las nuevas especies, muy similares en cada una de las ciudades de apariencia clonadas por la urgencia de americanizarse. Para no quedarse atrás del tiempo psicológico de la época, animadas por las distancias tomadas respecto a la vida de sus padres (las victorias más preciadas de una generación se dan siempre a costa de las anteriores), divididas entre el ansia de la diversidad y el temor de ya no ser homogéneos.

En la escena final de la película *Born in East LA*, la muchedumbre que simboliza la explosión demográfica de los migrantes se abalanza desde Tijuana hacia San Diego, California, y con el énfasis de la alegoría su carrera exhibe lo irreversible: cada año en proporciones en nada disminuidas se precipitan hacia su meta obsesiva (la modernidad, cuya raíz es el empleo, la oportunidad que siempre está en otra parte), cientos de miles de mexi-

canos, salvadoreños, guatemaltecos, nicaragüenses, dominicanos, hondureños, que desafían la brutalidad policiaca, la red de engaños y estafas de los guías de los indocumentados (“los polle-ros”), el racismo de sus empleadores y las sensaciones de insuficiencia (cultural, idiomática y tecnológica). Pese a todo y pese al abandono de sus arraigos persisten.

Desde la década de 1970, Tijuana se recompone, pierde su carácter de lugar de paso, se “rehabilita moralmente”, se desarrolla industrialmente, se deja invadir y diezmar por narcotraficantes, se diversifica en lo político, amplía sus sistemas universitarios y sus grupos culturales, se olvida de las leyendas del vicio a pequeña escala, sufre y se beneficia y se descompone y se perjudica ecológicamente con las maquiladoras, aspira al pleno empleo y se integra a fondo con la economía estadounidense, mientras algunos de sus intelectuales discuten la preservación de la Identidad Nacional. Continúan los abusos del centralismo, pero en forma categórica Tijuana debate: ¿es antesala del sueño migratorio; es espacio secuestrado por el narco; es entidad con desarrollo propio?

Una parte de la arquitectura fronteriza parece irremediable al margen de las lecciones de Frank Lloyd Wright y Le Corbusier y Mies van der Rohe y Philip Johnson y Pei y Frank Gehry y Luis Barragán. Es lo que representa la densidad del cinturón periférico de las grandes ciudades, las casas y los edificios pequeños de los emigrantes que sueñan con irse al otro lado y se estacionan y apoyan la educación de sus hijos y se meten en política o le entran a las variedades del delito y se van quedando. Es la Tijuana de la colonia Lomas Taurinas, el 23 de marzo de 1994, el día del asesinato del candidato presidencial del PRI, Luis Donald Colosio, una ciudad de la desesperación demográfica y la furia de los asentamientos urbanos.

“Soy fronterizo por adopción y soy fronterizo de primera generación; por adopción, porque vine mientras

arreglaba la salida a los States; de primera generación, porque tardé demasiado en aceptar que ya no me iba”

Algunos hechos que apoyan los alegatos del determinismo: la frontera de tres mil kilómetros con Estados Unidos, la dependencia económica de México (92% de sus transacciones se dan con el mercado), la fuerza y la debilidad de la industria maquiladora y el flujo migratorio incesante a Texas, California y Chicago, sobre todo, pero no únicamente (ya son importantes las migraciones a Nueva York). Antes, si querían orientar su relación con la modernidad, los provincianos miraban a la Ciudad de México. Ahora, cuando el país se va unificando, la atención, normada por los medios y esas “fantasías de viajero” que son los relatos de los inmigrantes, abandonan ya el centralismo.

Que no exagere la fantasía integracionista. La frontera existe y con vigor y crueldad y rechazos. Y Tijuana es parte de una nación y comparte sus niveles educativos y sus niveles de pobreza y miseria. Pero lo real, por importante que sea, no interfiere con los ansiosos de ser contemporáneos de sus ilusiones, de igualar lo que viven con lo que sueñan. Si la computadora e internet borran límites, si la globalización es un hecho inescapable, y si la arquitectura contemporánea intenta duplicar las formas del horizonte urbano para “desterritorializar” y hacer cruzar virtualmente la frontera a los mexicanos, entonces aceptese la condición “fronteriza” de amplios sectores de la nación. Ser fronterizo es disponerse a salir de inmediato, ir y venir de un país a otro en la realidad o en la imaginación, calificar a lo típico y lo tradicional de dispositivos de la nostalgia, no de la globalidad.

La frontera es también, y en contra de las evidencias del racismo y la brutalidad policiaca, un estado de ánimo. Cuando se dice que México se “chicaniza”, se indica el método para usar lo fronterizo como tarjeta de presentación ante la modernidad.

Durante casi todo el siglo mexicano, la frontera (no hace falta decir que con Estados Unidos) señaló el límite de las esperanzas y el auge del anacronismo en relación con los que vivían del otro lado. Esto ha cambiado extraordinariamente. La frontera es la alegoría del tránsito cultural, psíquico, de costumbres y la idea de México, nación de fronterizos, ocupa un espacio extraordinario sin que esto signifique la crisis terminal del nacionalismo ni, mucho menos, el deterioro de la conciencia nacional. Pero el fronterizo se adelanta en el tiempo a la integración binacional, acepta la globalización con ánimo viajero y hace uso de todos los pasaportes que la imaginación concede.

“Y le hablé en inglés y no me contestó; le hablé en español y ni me miró; te soy sincero, no domino suficiente el spanglish como para hacer la conversación”

A partir de 1990 (muy aproximadamente) la vida cultural en Tijuana se modifica y aquí uso “cultura” en un sentido amplio. Están las universidades y las instituciones culturales del estado y el gobierno de Baja California y los esfuerzos privados y las revistas irregulares y un puñado de librerías y el Centro Cultural de Tijuana (El Cecut o “la Bola”) y esto conforma un panorama de estímulos similar a otros en el país, regidos por las tensiones entre las burocracias y la escasez de ofrecimientos. Pero el caso de Tijuana es muy peculiar y genera movimientos, grupos, tendencias musicales, búsquedas de fusión en las artes, literaturas marcadas por la necesidad de condensar dos experiencias nacionales desde el idioma.

Tijuana es un hervidero, el escenario de las confrontaciones interminables entre grupos de narcos, el sitio de los auges inexplicables (“Si este edificio no viene del lavado de dinero, a lo mejor no tiene cimientos”), de la gana de construir una sociedad ideal, es decir, donde todos estén libres de sospechas en cuanto al origen de sus ingresos. Y, como en todo México, pero con energía multirregional, Tijuana combina la opulencia y los cadá-

veres en casas de colonias residenciales, el uso de la americanización con el conocimiento de primera mano de una cultura de segunda mano (la habitual en California), el esfuerzo de las vanguardias artísticas con la creación más bien lenta del público que les corresponde.

Los fenómenos no definen pero tampoco son por entero la esencia de Tijuana: la leyenda de Juan Soldado, la conversión del narcotráfico en cultura popular y narcocorridos, el jazz y el rock como lenguajes generacionales inevitables, “la secularización” de la Línea (ya no es sagrada, así siga resguardada por arcángeles racistas), el Nortec como propuesta y realidad que arraiga en lo electrónico y en la confianza de que se han extinguido los oídos puramente melódicos.

Y están, recurrentes, imaginativos, los instaladores, producto de las generaciones de emigrantes, y de la metamorfosis de cada recién llegado en una generación entera de emigrantes, de los sonidos y los enredijos y las zozobras y las acumulaciones de estímulos. ¿Qué se elige cuando todo en Tijuana parece de pronto una instalación *ready made*: una sesión de rodeo, unas elecciones municipales (qué chiste fallido eso de “que gane el mejor”), la vida nocturna con sus rancheros intrépidos que, infieles a su tradición mexicana, ya ignoran quién fue John Wayne o ¿qué pasó en el ok Corral? La instalación es una experiencia artística que le conviene inmensamente a Tijuana, porque en la época global, y en la frontera, o en los alrededores de la Línea, lo propio de la tradición es que siempre está por hacerse, el porvenir se sitúa en la nostalgia y la tradición en el ir y venir de Tijuana a San Diego, de Tijuana a Los Ángeles, de Tijuana a Guadalajara y a la Ciudad de México. En Tijuana abundan los músicos, los artistas plásticos, los teatristas, los bailarines (lo que aún no se traduce en existencia del público que en justicia les corresponde), y en el entrecruce de las oportunidades y la dificultad para aprovecharlas, los instaladores y los performancers reclaman la titularidad de la ciudad. Está bien

que no se la den, y, por supuesto, está muy bien que les pertenezca, porque en la ciudad de las instalaciones nadie sabe bien qué fue primero, si el hacerse o el deshacerse.

- Publicado en *Tijuana sessions*, Conaculta, Comunidad de Madrid, Difusión Cultural UNAM, 2005, pp. 12-24.

DE LAS PATRIAS MÍAS

(donde el arte, por su cuenta, reelabora las identidades)

A los muros les toca una tarea múltiple, que se intensifica en las fronteras. Dividen, limitan, señalan que por lo pronto a largo plazo viajar es dar de vueltas, rechazan su papel de alegorías y son alegorías implacables. En México, por la influencia de la revolución y la inspiración del Renacimiento italiano, en el período de 1920-1950 (aproximadamente) los muros se habilitan como el espacio de la Escuela Mexicana de Pintura o el muralismo, el movimiento que le da fama a Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros. En su primer momento, en el ex Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México, los muralistas se proponen educar a las masas, sensibilizarlas, llevar el arte a esa variante de la calle, los edificios públicos y transformar con pintura la conciencia nacional.

Ochenta años más tarde en Tijuana, Baja California, un grupo de artistas y varios activistas y promotores del arte público ejercen un muralismo alterno, que coincide con el anterior en el uso de los símbolos (la realidad que renace en las imágenes), la vocación didáctica (la enseñanza como transformación del espacio creativo en lenguaje de los vislumbramientos), el juego de las significaciones donde el lector de imágenes o espectador ve y, al mismo tiempo, recuerda lo que contempla. En 2004 —reelaborado en 2005—, el muro de Tijuana o La

Tercera Nación no surge de una idea cuyo tiempo ha llegado (en la primera mitad del siglo XX, la destrucción del orden), ni de la metamorfosis de una realidad histórica y política vuelta mitología de redención trágica (la revolución mexicana), sino —y esto es lo distintivo— de la necesidad de acercarse a una ciudad singular y devolverla convertida en un proyecto de arte y de humanización artística.

Este procedimiento es distinto al tradicional de América Latina, donde la ciudad se constituye, elige elementos de su identidad y luego, partir de su primera madurez, se organiza como paisaje de estímulos. En el caso de México, para citar un ejemplo límite de América Latina, la metrópolis acumula energías y mitos, desigualdades profundas y luego se los entrega a sus artistas, narradores, músicos, teatristas, ciudadanos culturales. En el caso de Tijuana, la ciudad develada en este muro se observa, analiza, recrea sustituye. Desde hace por lo menos dos décadas, los artistas y escritores tijuanaenses inventan y reconvierten su hábitat en la operación de metáforas y símbolos que levanta la ciudad paralela. En el arte donde el eje temático es la Ciudad de México no hay sino el protagonismo de la gigantomaquia. El arte de Tijuana busca fundar la ciudad necesaria.

Me explico o intento hacerlo. Desde su no tan lejano origen, Tijuana ha dependido de sus leyendas estrepitosas, de su condición de ciudad de paso, de puente hacia mundos más prósperos, de sitio al que se acude para ratificar la prisa de irse y la lentitud del arraigo. En su primer trazo mitológico, Tijuana es la “mala fama” que auspician las migraciones, donde nadie pregunta para no localizarse en las respuestas; el emporio de cómics pornográficos (las *Tijuana bibles*); la avenida Revolución donde junto a burros disfrazados de cebras se retratan los marinos y las prostitutas disfrazados de parejas amorosas un viernes de carnaval; el casino de Agua Caliente, donde el Hollywood anterior a los efectos especiales juega y baila como alud de extras en el filme que vetará la censura.

Esa Tijuana primigenia inaugura la leyenda, y su pretensión de singularidad descansa sobre “los ultrajes a la moral y las buenas costumbres”. En la década de 1960 esto ya quedó atrás, redimido o satanizado por el cinismo que hacen las relaciones públicas del pragmatismo y administra el conocimiento indispensable: sin mercadotecnia las ciudades se aburren de luz en la tarde. Pronto, aparece una Tijuana más cierta o menos sujeta al pintoresquismo de las novelas gringas “de época”. Es la Tijuana de los migrantes, de los que sueñan en amanecer ya en otro país en el mando del futuro que les ha negado su punto de partida. Es la Tijuana de las estafas, de los fines de semana a disposición del turismo sexual, de los “polleros” (traficantes de migrantes ilegales), de los dramas y las tragedias que ocurren para no decepcionar a la suerte de la frontera; es el ámbito de la corrupción policiaca y el crecimiento disparatado. Dejen que la ciudad se extienda por donde le dé la gana, al cabo que lo fundamental es cruzar la Línea y adentrarse en ese sueño/pesadilla de los *highways* y los *sunsets strips*.

La vecindad con Estados Unidos de América lo es todo para Tijuana, que se va afianzando con las posibilidades al alcance de los que cruzan y los que deciden —un tanto en vano— seguir al pie de la primera identidad. Tijuana es el canje de las limitaciones por las expectativas, de la incertidumbre laboral por el pleno empleo (no pregunten como se consigue), del cerciorarse de que no son lo mismo las quejas por las desdichas en el subdesarrollo que las emitidas en el desarrollo (la primera diferencia: en el subdesarrollo, uno conoce a fondo el destino de sus hijos, en el desarrollo, no).

Y luego llega el narco, que atraviesa Tijuana de lado a lado, siembra los recelos sobre la causa de las fortunas y prodiga las certezas sobre el motivo de los infortunios. El narco son los hijos de los ricos (los llamados narcojuniors) que no quieren seguir las rutas de sus padres y ya no ampararse en la hipocresía; es la suma de cadáveres esparcidos en callejones y casas abandonadas de las

nuevas colonias y restaurantes (¡ah, la influencia formal de una escena de *El padrino* que se repite en las últimas cenas de muchos narcos!). Es la emergencia de la crueldad al abrigo de la alta tecnología, es el panorama del horror en un bosque poblado de AK47. El narcotráfico es la industria binacional con sede en la unión americana; es el flujo de dinero, cuyo origen es siempre su propietario más reciente; es la economía sustentada en las debilidades policiacas de ambas fronteras.

¿A cuántas malas famas sobrevive Tijuana? Su trayectoria exige la conversión incesante del desprestigio en prestigio, del olvido de la procedencia de las fortunas en aplausos al nuevo rico, de la resignación de lo sombrío de los desconocidos y de los conocidos. Esto no elimina por supuesto a la ciudad del trabajo durísimo, de los periodistas, de la entereza de Jesús Blancornelas, de las universidades, de los profesionistas y los empresarios honrados. Ellos están allí, pero a su lado está la “mala fama” de un lugar al que se llega de todos los lugares de la república mexicana y Centroamérica. El *boom* de Tijuana, su Gold Rush, es también el resultado de la “buena (mala) fama” de la región que colinda con Estados Unidos de América.

A estas alturas ya se está muy al tanto de la falsedad de la “teología urbana” y su división entre “ciudades buenas” y “ciudades malas”. Pero la identidad reconocida de Tijuana (calificada en 1971 por una empresa estadounidense de turismo sexual como uno de los “siete emporios de pecado” en el mundo) aún determina el imaginario tijuanaense. No es, desde luego, lo que se dice pero tampoco, según la conseja, es resueltamente algo distinto. Y allí es donde intervienen los artistas, extrayendo la identidad de Tijuana del porvenir, tan necesario que debe ocurrir. Y el porvenir de la ciudad, su más allá inevitable, tiene que ver centralmente con el arte y la cultura.

¿Qué se hace con Tijuana? Norma Iglesias Prieto proporciona datos que se aplican lo mismo al fin del mundo que a los comienzos de otra nación (en el supuesto que aún tengan sentido las

nociones de la globalidad). Entre 1990 y 2004, Tijuana duplica su población (uno de cada tres habitantes es menor de 15 años), la mancha urbana crece a diario 3.5 hectáreas, la mitad de las viviendas proviene de la autoconstrucción y 37 por ciento no cuenta con agua entubada ni drenaje. Tijuana es la ciudad mexicana con más bares y es la farmacia y clínica más grande del mundo. Antonio Navalón precisa: Tijuana es la ciudad más visitada del mundo con 92 millones de cruces legales.

Y el muro, los muros que marcan la frontera, son un derecho y una pérdida de tiempo de los gobiernos estadounidenses. Los muros prohíben pero no evitan, y por eso, para levantar la ciudad del porvenir que radica en el presente, del porvenir que siempre vislumbra la llegada del pasado, los artistas construyen su antiBabilonia, su antiDisneyland, su antiTijuana, su antiCiudad de México. El muralismo alterno de las instalaciones y el uso de las repeticiones como legiones del signo, de los símbolos que si se descifran le quitan el sentido a la interpretación (las cruces se elevan en memoria de los migrantes, pero no constituyen un cementerio), las placas metálicas que dan fe de los milagros que aguardan en la obsolescencia planeada, la frontera que se multiplica para que nadie se quede sin cruzarla y sin detenerse ante ella. (En la imaginación, la última frontera es la del nacimiento.) El arte todo matizado y mate, el *performance*, como el pecado que profetiza las desdichas de la virtud (y viceversa), las instalaciones, donde los emblemas adiestran a la mirada para que se atenga también a las realidades. Tijuana es sucesiva y simultáneamente, un camposanto de las novedades, las cadenas de franquicias de las catedrales de desecho, el acto transformista donde se entra a un garaje abandonado y salen seis piezas artísticas que le ceden el volante a los espectadores, los *yonkes* que son los templos de la chatarra, ese desperdicio metálico en el que se ahogará el planeta (el próximo diluvio universal por razones de la escasez no será de agua, sino de refacciones inútiles), las calles como recámaras de automóviles, la canalización del río como invitación a la ecofilia.

La frontera. El muro, los muros. El propósito último de esta exposición no es recrear la ciudad que existe sino darle fluidez a la que debe existir. Si el arte no es presentimiento, se inmoviliza en el instante en que un grupo de migrantes decidió quedarse a vivir de este lado de la frontera, cerca de California. Y si se petrifica el espacio de los cruces culturales incesantes se traiciona a tres nacionalidades en una y no me interesa decirles en qué orden.

- “De las patrias mías”, en *Tijuana metro*, volumen 5, número 30, marzo de 2005, p. 15. “De las patrias mías (donde el arte, por su cuenta reelabora las identidades)”, en *Tijuana. La Tercera Nación. Encuentro multicultural Grito Creativo, México 2004. Arte contra los muros*, Madrid, Santillana, Telefónica Movistar, El País, Conaculta Cecut, Sistema Educativo Estatal de Baja California, Canal 12, 2005, pp. 41-51.

MIGRACIONES E INTERACCIÓN CULTURAL

INTERRELACIÓN CULTURAL ENTRE MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

El tema es inagotable y ubicuo; de hecho, es uno de los tres o cuatro grandes temas del México contemporáneo. ¿Cómo describir a la red de vínculos culturales de dos países que comparten tres mil kilómetros de frontera? ¿Cuál es la historia del impacto de una cultura sobre otra, de las resistencias, de las transacciones, de las asimilaciones? La interrelación cultural está en todo y lleva ya dos siglos de acción tenaz y cotidiana. En estas notas, con la arbitrariedad del caso, uso la década de 1950 como punto de partida de tendencias por supuesto muy anteriores. Pero por algún lado debo empezar.

LA RUTA DE LAS PEREGRINACIONES: DE CHALMA A DISNEYLANDIA

A lo largo de cuatro gobiernos sucesivos (Adolfo Ruiz Cortines, Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez) la americanización avanza, entre desplantes nacionalistas y “tercermundistas” y oficialización de la nostalgia. En agosto de 1961, los gobiernos latinoamericanos firman en Uruguay la Carta de Punta del Este (Cuba, ausente), que corresponde a la estrategia de la Alianza para el Progreso, promovida por el

gobierno de John F. Kennedy. Afirma la carta en sus líneas iniciales: “Nosotros, las repúblicas americanas, por la presente, proclamamos nuestra decisión de unirnos en esfuerzo común que guíe a nuestra gente hacia un progreso económico acelerado y más amplia justicia social dentro del marco de dignidad personal y libertad política”.

En 1962, John y Jacqueline Kennedy llegan a la Ciudad de México, su catolicismo, el arrobó publicitario que los rodea y la reconciliación histórica promovida desde el gobierno consiguen lo inesperado: la visita es un gran éxito popular. Surge “la primera generación de norteamericanos nacida en México”, según frase resonante de un oscuro profesor de primaria ahogado al cruzar el río Bravo. Y a la “desnacionalización” la apuntalan el descrédito de la ideología estatal, la burocratización de la educación cívica, el desgaste de las tradiciones ya “ineficaces” y el uso conmemorativo del patriotismo frente al proteccionismo norteamericano y las ofensivas ideológicas de la derecha. Y grandes sectores sostienen una idea cada vez más íntima de lo *nacional*, alojando la noción de patria en las mitologías entrañables de lo privado.

Al mismo tiempo, la lógica del desarrollo social requiere de un mayor apego al modelo estadounidense. Y lo que en la década de 1950 es admiración externa, se vuelve luego asunto urgente. “Desnacionalizarse” es adquirir solvencia psicológica y fluidez social, comparar de modo incesante a los dos países con resultados siempre favorables a Norteamérica. Se omiten el racismo y el saqueo de recursos y se interioriza en un sector, como versión cierta, la imagen de mexicanos y latinos construida en Hollywood. *Así somos...* Ya no es indispensable difundir la leyenda negra de los “primitivos”; el estupor de la clase media americanizada (es decir, “modernizada” a partir de la imitación reverencial) ahorra trámites de control. Y en las clases dominantes se pone de moda la sensación de pertenecer a dos países, a uno por nacimiento, a otro por modo de vida y rapidez del acomodo en la psicología del “hombre de su época”.

El temor al contagio de las “culturas ajenas” no detiene, exacerba la debilidad y las impresiones del acoso. La vecindad geográfica con el mayor logro internacional del capitalismo resulta a la vez la mayor condena y la gran alternativa y el proceso se da al margen de controversias, reclamaciones proféticas, buenos deseos nacionalistas. Y si se retarda el apogeo de la americanización es por motivos diversos: la heterogeneidad cultural y social, el peso de las tradiciones antiyanquis y el vigor del nacionalismo que por un largo ciclo histórico es la explicación preferencial de los vínculos entre la vida cotidiana y las imposiciones del Estado, la cadena de vislumbramientos “teóricos” en el trasfondo de la gesticulación sexual, de la rabia y el aquietamiento laboral, del sentido de la fiesta, de la interiorización de las represiones.

A la versión más dogmática del nacionalismo quiere atenerse el presidente Díaz Ordaz cuando se llama a duelo por el fin del aislacionismo: “Habíamos estado provincianamente orgullosos y candorosamente satisfechos de que, en un mundo de disturbios juveniles, México fuera un islote intocado” (IV informe presidencial, 1 de septiembre de 1968).

Y continúa: “¡México no admite soluciones que vayan en contra de sus propias esencias!”, ¿pero quién está autorizado para hablar en nombre de México y cuáles son esas esencias? En 1968, el nacionalismo oficial condena por “apátrida” al movimiento estudiantil que demanda un nacionalismo sin manipulaciones y respetuoso de los derechos humanos civiles, y vía libre a la internacionalización, que se da pese a todo, como lo enuncia Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. “Somos por primera vez en nuestra historia contemporáneos de los demás hombres”.

Para la mayoría, en la sociedad cerrada, internacionalizarse solo puede significar americanizarse. Por eso, cuando el presidente Echeverría intenta, por decreto, encabezar un nacionalismo “resurrecto” se enfrenta al rechazo y la burla de las elites, los trajes típicos se han vuelto disfraces y los ballets folclóricos dependen progresivamente de la inventiva de modistos y coreó-

grafos más enterados de Hollywood y Broadway que de Aztlán y Chichén Itzá. En otro (o el mismo) orden de cosas se divulgan y se van interiorizando conceptos tomados de la sociología y el periodismo sociológico de Estados Unidos: “los que persuaden en la sombra” (*the hidden persuaders*) nombra a los publicistas; el hombre-organización (*the organization man*) designa a los empleados de las grandes corporaciones; la muchedumbre solitaria (*the lonely crowd*) alude a las transformaciones que ocurren al irse del individuo *inner-directed*, fundamentalmente autónomo, al *other-directed*, víctima de la conspiración de los ejemplos; la sociedad de la abundancia (*the affluent society*) refiere la creación de las necesidades artificiales y gratuitas. Y el concepto más difundido es sin duda el de *status seekers*, el de buscadores del estatus, el término súbitamente enaltecido.

La gloria del estatus rige los cambios de domicilio, la elección del aspecto, la sección de restaurantes y sitios para vacacionar, la cacería de la piel bronceada y las marcas “correctas” de productos. Sobre todo, al estatus lo define el automóvil, que pasa de necesidad a declaración de bienes, anuncio ambulante de la posición precisa de su dueño, autobiografía sin ambages. Y en las familias de clase media, estatus es el viaje a Disneylandia, la familia que viaja para que los niños se acostumbren a una “fantasía de calidad”.

*Son elegantes sus fiestas / y caray, ¡qué banquetes! / pero
con ellos no quisiera estar / Todos hablando de hombres
ilustres / y de Elvis Presley nadie habla jamás.
(Canción de rock de 1960)*

Los jóvenes de clase media hallan en el rock la puerta de acceso a las sensaciones contemporáneas y uno tras otro, de Bill Haley y Little Richard a los Beatles y los Rolling Stones, los ídolos del rock se vuelven, en el instante eternizado de su audición, los augures de la nueva era. Desde luego, la relación con otras culturas no solo es atributo del rock; se da en formas muy variadas

gracias al cine, la literatura, el teatro, la danza. Pero en el rock se profundiza, por la “ideología juvenil” y las facilidades de la música, la sensación de pertenecer a un orbe mundial.

Antes, las relaciones con la cultura norteamericana fueron obra de la vanguardia cultural. En la década de 1920, Salvador Novo traduce poetas estadounidenses y diversifica la atención, concentrada en la poesía francesa. En los años siguientes es muy vasta la repercusión de algunos autores: Ernest Hemingway, William Faulkner, John Dos Passos, Francis Scott Fitzgerald, John Steinbeck, entre los principales. En la década de 1960, el redescubrimiento del cine norteamericano, consecuencia de la teoría francesa del “cine de autor” elimina mucho del concepto de “gringada” y reevalúa a los géneros y a los directores, entre ellos a David W. Griffith, John Ford, Fritz Lang, George Cukor, Nicholas Ray, Raoul Walsh, Val Lewton y Buster Keaton. Luego, el *thriller* (Dashiell Hammett, Raymond Chandler, Chester Himes) influye ampliamente en la novela. Pero en lo tocante a historia de las mentalidades nada se aproxima a las seducciones del rock.

En la implantación de la cultura juvenil, el rock es, para las clases medias, un conducto instantáneo para, por fin, pertenecer a una “época”. En una primera etapa, el rock es la energía que se demandaba de la música: Chuck Berry, Little Richard y muy notoriamente Elvis Presley indican otros comportamientos y otra velocidad vital. Y la asociación del rock con las “vibraciones contemporáneas” y con la violencia queda al descubierto, según las autoridades, al exhibirse en México en 1958 *Rey criollo* (*King Creole*), otro de los vehículos de Presley. El día del estreno hay un motín en la sala; los jóvenes bailan en los pasillos, la policía interviene, se prohíbe el film y se vigila al rock.

Las versiones en español tranquilizan un tanto los ánimos censores. Es un “ritmo alocado” pero admisible. Y al desvanecerse esta posibilidad, y como en todas partes, la emergencia de los Beatles y los Rolling Stones determina progresivamente otro comportamiento juvenil.

En 1959 el triunfo del ejército guerrillero de Fidel Castro le propone a los latinoamericanos otro camino para internacionalizarse: la mentalidad revolucionaria en continuo avance (en 1975 el Che Guevara propondrá: “Crear uno, dos, tres, muchos Vietnam en América Latina”).

Según la teoría implícita, un revolucionario es un contemporáneo inevitable, porque no hay nada más moderno que reivindicar a la justicia social. Gracias al impulso de la revolución cubana, el antimperialismo se reconstituye y se fomenta la esperanza (efímera) de transformar la violencia en humanismo. Al encuentro con la solidaridad latinoamericana, en la década de 1960 las multitudes desfilan en Lima, Buenos Aires, Bogotá o México, con gritos de victoria: “¡Cuba sí, yanquis no!”. No es mala noticia, el país pequeño, a 90 kilómetros del imperio, que resiste y busca su identidad en la reivindicación de los explotados.

También, la revolución cubana rehabilita lo que se daba por inexistente: la meta de una cultura efectivamente latinoamericana, a la que hacen creíble fenómenos diversos: el del *boom* literario, la canción social, el redescubrimiento de la historia radical y, sobre todo, lo que ya se sentía imposible, la diversidad de opciones culturales. El sectarismo arrecia, la revolución cubana logra adelantos extraordinarios en educación y salud, y en la nueva lectura del proceso latinoamericano se reanima y actualiza la perspectiva de los años del Frente Popular: vaya que existen la colonización y el etnocidio y el saqueo de materias primas y el apoyo norteamericano a los gobiernos de mano fuerte y la necesidad de redefinir los significados de *civilización* y *barbarie*. Acto seguido, la inercia caudillista degrada o nulifica la influencia de la revolución cubana que, tras la apertura, se confina en plataformas dogmáticas. Verbigracia: *Calibán* (1971), el ensayo de Roberto Fernández Retamar, que divide perentoriamente la creación intelectual y artística entre los partidarios de Ariel (el imperialismo, la “nordofilia” señalada por

Rodó), y los de Calibán, el falso monstruo y verdadero independentista. O *Para leer al Pato Donald* (1972) de Armand Mattelart y Ariel Dorfman, lectura más que solemne de la industria cultural y la cultura popular. Tras reiterar lo evidente (la ideologización capitalista de los cómics), Dorfman y Mattelart proceden a exigirle a la historieta las dimensiones del tratado:

Ya hemos probado hasta la saciedad que el de Disney es un mundo que desearía ser in-material, donde ha desaparecido la producción en todas sus formas (industriales, sexuales, trabajo cotidiano, históricas) y donde el antagonismo nunca es social (competencia entre bien y mal, individualmente más o menos afortunadas, tontos e inteligentes). Por tanto, la base material que existe en cada acción en nuestro mundo cotidiano concretamente situado no está presente para los personajes de Disney. En ausencia purgativa del sector secundario (la producción industrial que da origen a la sociedad contemporánea y es la base del poder de la burguesía y del imperialismo, la única infraestructura que le queda a Disney, que le permite encontrar algún tipo de cuerpo para su fantasía, que da forma material a sus ideas, que automáticamente representa la vida económica de sus personajes, es el *sector terciario*, aquel que surge al servicio de la industria y depende en definitiva de ella.

Muy influida por la revolución cubana, la crítica marxista de un período describe masas avasalladas, conquistadas para el capitalismo por los mensajes subliminales de los cómics, en especial por Superman y por el símbolo de la plutocracia, el Tío Rico McPato. Estas huestes vencidas son tan inconscientes que veneran el deporte comercial como si fuera la patria misma, y en su fervor aborregado convierten a la televisión en el púlpito del nuevo Gran Inquisidor; cuyo centro es el imperialismo norteamericano y cuya irradiación todo lo alcanza. Según creo, lo que sucede es tal vez más premioso pero mucho menos apocalíptico. Al insistirse en la “penetración” cultural (expresión que presupone la virginidad cultural de América Latina), una sacralización al revés consolida a los dispositivos ideológicos de la ofensiva comercial. La teoría de

la “manipulación victoriosa” (la deificación de la tecnología por vías supuestamente críticas) es inexacta, por decir lo menos. Más bien las clases populares admiten la falta de opciones, y a partir de allí crean como pueden sus alternativas.

No todo el impulso antimperialista se congela en las interpretaciones sectarias. El flujo de acontecimientos de 1950 a 1970 (la guerra de Corea, la ejecución de Ethel y Julius Rosenberg acusados de espionaje atómico, las consecuencias diarias de la guerra fría, el maltrato a los trabajadores indocumentados, la violencia racista en el Deep South, el cinismo criminal de la CIA, la invasión de Santo Domingo, y, sobre todo, la invasión de Bahía de Cochinos y la intervención en Vietnam) le recuerdan con precisión a los latinoamericanos el contenido del imperialismo. Y a esto se responde ardorosamente, en manifestaciones (disueltas por la policía) y en las protestas individuales. Así por ejemplo, el 4 de noviembre de 1965, los poetas Carlos Pellicer y José Carlos Becerra son arrestados frente a la embajada de Estados Unidos por repartir los volantes que difunden una carta dirigida al embajador Fulton Freeman:

... No, Sr. Embajador, ya las cosas están cambiando; ahora ya estamos dispuestos a todo. ¿Comprende Ud.? El intervencionismo norteamericano, en todas partes y en todas los órdenes, les ha traído a uds. una ola magnífica de odio y de desprecio. ¿Honradamente, cree Ud. que los jóvenes norteamericanos van a la guerra de Vietnam con espíritu heroico o entusiasmo patriótico? ¿No le basta el tremendo problema tan inhumano cuanto absurdo, de los hombres de raza negra nacidos en E. U.? Crea Ud. Sr. Embajador, que tanto yo como muchos indoamericanos aprovecharemos al máximo el miedo y la estupidez del gobierno que Ud. representa.

Carlos Pellicer

La acción de Pellicer casi no se considera hecho noticioso. El control sobre los medios es absoluto. Y en 1967, la muerte del Che Guevara en Bolivia reanima el ideal bolivariano en muy

diversos sectores: los estudiantes, los académicos, los escritores. En “Líneas por el Che Guevara” (1967), exclama Pellicer: “Su muerte viva nos llama a todos, / es la llama que anuncia el fuego nuevo, / es la participación necesaria y dichosa/ para no morir de sueños”.

En su acepción histórica, el antimperialismo, elemento central del pensamiento y del sentimiento popular en América Latina, depende de la experiencia categórica (invasiones, despojos territoriales, imposición de dictadores, sistematización del saqueo económico) y de la versión unívoca del norteamericano: *el otro*, el agresor, el invasor, el depredador, el hereje incluso. Ya en la década de 1980 persiste las señales del *otro*: el racismo, las agresiones policíacas, las ofensivas militares y económicas, la imposición del “mundo unipolar”, pero la noción del “imperio” se asimila de muy diversas maneras y, dado el elevadísimo número de hispanos en Norteamérica, para millones de latinoamericanos el *otro* deja de serlo de manera absoluta y, parcialmente, se convierte en algo expropiable en diversa medida, no porque se idealicen al extremo sus modos de vida sino porque con la distorsión óptica del caso un número elevado de inmigrantes consideran a su alcance el horizonte de las grandes oportunidades.

En 1965, decenas de miles de personas salen a la calle a protestar por la invasión norteamericana en Santo Domingo. En 1989, aunque solo unos cuantos (empresarios en su totalidad) aprueban en América Latina la invasión de Panamá, es mínima la movilización de protesta ante el acto prepotente que deja un saldo de miles de muertos tras el bombardeo a la población civil. Y el aletargamiento se vincula con diversos hechos: el sentimiento de impotencia mundial agudizado y certificado por la guerra del golfo Pérsico, la pobreza o la inexistencia de alternativas en países sin salidas económicas para las mayorías y sin un genuino funcionamiento democrático, la dependencia en altísimo grado de las inversiones extranjeras y los alcances de la americanización.

LA CONTRACULTURA EN MÉXICO. LOS QUE SALEN
POR SU GUSTO Y LOS JAMÁS INCLUIDOS

En su crecimiento entre 1965 y el fin de la guerra de Vietnam, la contracultura en Norteamérica se propone ser y representar la alternativa al *american way of life* y sus paisajes de conformismo, *malls*, conglomerados de Suburbia y jerarquías estrictas. A la *silent majority*, la contracultura le opone sus predilecciones: 1) la búsqueda de estados libertarios de ánimo y pensamiento; 2) el conocimiento apasionado de expresiones de la cultura oriental; 3) el *free speech movement* (decir *fuck you* para hacer del lenguaje el resumiendo catártico de la violencia y el “territorio libre” del trato); 4) la resistencia al autoritarismo gubernamental y académico; 5) la rehabilitación de las utopías, para empezar la vida en comunas; 6) la renuncia al aspecto “formal”, y 7) el culto del rock, que es visión omnímoda y “ampliación de la conciencia” (lo que implica la gran convención generacional: el uso de marihuana, anfetaminas, LSD, peyote, hongos).

A la primera etapa de la contracultura la rige el tema urgente: la intervención estadounidense en Vietnam. *Hell, no. / We won't go...* Antes que asesinar en My Lai o morir de bruceas en el lodo es preferible la condición de *drop-outs* del sistema, quemar las tarjetas de conscripción, manifestarse frente al Pentágono, insistir en el valor de la vida humana y la vida en el planeta.

Los jóvenes mexicanos que adoptan la contracultura (no con ese nombre) carecen de un impulso con la fuerza trágica de Vietnam. Al principio, son grupitos que oyen rock con afanes místicos, se ríen de las convenciones familiares, observan con sorna o fastidio la política priista y se derriten ante las versiones tradicionales del país y su horizonte de posibilidades. No creen en el progreso; odian los destinos trazados de antemano por la familia o por el convencionalismo social; no se deslumbran ante la modernidad solo definida por las adquisiciones materiales. En el mundo de la “onda” (la contracultura) se exaltan las libertades sensoriales

y se sujetan a choteo los valores que padres y abuelos consideraron sagrados. Se quiere el retorno a la naturaleza que sea la gran crítica a la sociedad de consumo y, sin demasiada consistencia teórica, se declara abolido el nacionalismo. Más que de teorías, la contracultura en México dispone de actitudes levantiscas o rebeldes, entre ellas, la destrucción de numerosos tabúes morales, y el repertorio de anticipaciones apocalípticas o antiapocalípticas extraídas de los Beatles, los Rolling Stones, los Who, Bob Dylan, Jimmi Hendrix, Janis Joplin, Led Zeppelin, Jefferson Airplane, The Grateful Dead. *The answer, my friends, is blowing in the wind*. Y, también, *Freedom's just another word for nothing left to lose*.

El 68 (el movimiento estudiantil, la matanza de Tlatelolco, las conclusiones inequívocas sobre la naturaleza del sector gobernante) apresura el cambio y multiplica la presencia de la contracultura. Por razones políticas, sexuales y sentimentales, miles de jóvenes —universitarios de clase media por lo común— se desafilian, por el camino de la americanización que propone la contracultura, del gobierno, y de la moral y la cultura tradicionales ¿Cómo aceptar el conservadurismo propio del siglo XIX? ¿Cómo admitir que el presidente de la república sea el “padre literal” de los mexicanos? ¿Cómo no hallar detestable la idea de repetir sin variantes la suerte de los padres y abuelos? En su primera etapa, es impresionante el catálogo de logros parciales y obsesiones autodestructivas de esta contracultura, que cuenta entre sus elementos centrales a los siguientes: 1) el rock, algo más que un género musical, el surtidor de sensaciones unos años antes inconcebibles, el acompañamiento de nuevos registros del cuerpo y de la vida onírica y el vislumbramiento de otra lírica urbana tal y como la expresan frases demoledoras: “*I can't get no satisfaction, but I'll try*”/ “*Father MacKenzie, writing the words of a sermon that no one will hear*”; 2) la droga (mariguana, ácidos, hongos), el culto del éxtasis inducido, el desafuero de los sentidos, el desarreglo que fomenta la ilusión de la aventura, el experimento que conduce a otras metas anímicas (“*All your dreams are on their way / See how they*

shine”, escribe Paul Simon en “*Bridge over troubled water*”); 3) el esoterismo, la certeza de las realidades que solo se captan por caminos heterodoxos; esto implica un rechazo a doctrinas asimiladas más por la inercia que por la convicción: el cristianismo, el marxismo, el freudismo; 4) la nueva conciencia del cuerpo, exacerbada por la música, la droga, la idea de la destrucción de barreras morales y mentales; esto trae consigo una vida sexual más amplia y frecuente, menos culpabilizada, aunque todavía muy sujeta al machismo; 5) la ecotopía, la utopía del retorno a la naturaleza, naturismo, comida macrobiótica, etcétera; aquí se engendra el movimiento ecológico, y 6) las comunas, el intento de disolver la individualidad, el modo de vida autosuficiente, la ambición y la vida compartida.

En el auge (de 1968 a 1972 o 1973) a la contracultura mexicana la distinguen las apariencias y la hostiliza el odio a las apariencias. Cunden en la capital o en Huautla, rumbo a San Francisco o los pueblitos de la periferia del Distrito Federal, los jípitecas con la greña larga, el discurso filosófico, el morral, los huaraches, “el rollo” desdeñoso contra lo establecido. Sobre ellos se abaten las represiones gubernamentales, que bendicen obispos y empresarios. Los policías detienen y rapan a los de pelo largo, interrumpen las escasas tocadas que se permiten, asaltan a los jóvenes para hallarles o “plantarles” marihuana. Y en 1971, en Avándaro, Estado de México, un festival de rock concita la explosión del lenguaje prohibido, la indiferencia o la burla ante el pudor y el entusiasmo por las ventajas de la edad. (*La Nación de Avándaro*; desconfía de todo aquel mayor de 30 años; alaba todo lo que intensifique su sentido de la percepción.) Durante tres días, entre gritos de júbilo que inventan la sonorización adecuada, apretujamientos, cerveza, toques y tocadas, los chavos de clases populares ratifican lo inevitable: su conversión al ideal de “juventud” de la industria cultural, la expropiación del “aliviane” (de la onda *groovy*). Desertan del nacionalismo de gobierno y de familia (que no los convence), rechazan a la sociedad institui-

da (que los excluye) y se mudan al espacio psicológico donde se vive el apogeo sensorial y en donde las “responsabilidades de la madurez” se aplazan o se consideran yugos ridículos. Y la música ordena a los estímulos. Cada buena rola es un himno a la alegría a todo volumen, en medio del pasón gratificante.

En Avándaro se pierde gran parte del control clasista y nacionalista sobre las nociones de *juventud*. Y la represión, el exorcismo de artículos y homilias, la prohibición de conciertos y el “llamado a la razón”, hacen pensar que la alternativa de Avándaro es efímera. En efecto y en poco tiempo, la carencia de recursos, la desesperanza ante la falta de salidas, los estilos desgarrados de vida de los “nacos” (la antigua “raza de bronce”), liquidan el sueño de la “nación” de Avándaro. Pero muchos chavos persisten en el afán de hallar espacios propios y trascienden la imitación, extrayendo del rock ventajas psíquicas desconocidas en su ámbito. Ellos no habrán leído a Carlos Castaneda y Aldous Huxley, ni memorizado a Jack Kerouac y Allen Ginsberg, ni meditado sobre él chamanismo, ni captado la experiencia europea a través de los discos de jazz que *Rayuela* menciona, ni examinado con detalle *El libro tibetano de los muertos*, ni indagado con pasión científica en los múltiples niveles de significación de Sargeant Pepper’s Lonely Hearts Club, ni recitado la discografía de Elvis Presley desde Sun Records. Pero son muchos y saben que si no son modernos no serán nada a sus propios ojos y aquilatan las ofertas a su alcance; el rock, la vida tribal, los vislumbraamientos del cine y la televisión, la inmersión en la droga, la brutal naturalidad del sexo. E insisten en su reto: si solo así nos dejan ser modernos, solo así lo seremos.

Los clasemedieros huyen de las atmósferas contraculturales y “los nacos” lo relevan. No comparten el celo por las “puertas de la percepción”, no le atribuyen elevaciones metafísicas a la droga (usan la marihuana con el júbilo exacto que le dedican al alcohol), no escudriñan los mensajes del rock, no hacen poesía instantánea a propósito del “lado oscuro de la luna”, pero sí, gracias

a la euforia de la música y los estímulos adyacentes, se arraigan en donde no se les rechaza. Son el nuevo México profundo que vive en la aglomeración, el trueno escolar, la sexualidad precoz y machista, el odio a la policía, el habla áspera que es biografía de la tribu. Al hallar su idioma vital en los sueños y en los comportamientos que del rock desprenden, le fian a la música la índole de su juventud,

Mientras se “nacionaliza” la experiencia rockera, la primera generación de la contracultura se disuelve. Prosigue el asalto policiaco contra los jóvenes, hay constancia de los daños irreparables de las drogas, los jipitecas se casan y se “operan facialmente” al prescindir de sus cabelleras, retorna la búsqueda de la seguridad, las comunas se desintegran, a los conciertos solo se llega a través de los discos y, lo central, la mística se evapora; el gran invento de la americanización, la cultura juvenil, tonifica a la sociedad de consumo, y los onderos retornan a la vida regimentada.

¿CÓMO SE DICE “HONEY” EN INGLÉS?

En retirada, o confinado a sus ciudadelas “inexpugnables”, el nacionalismo cultural, punto de unión de la izquierda y la derecha, con distintas perspectivas y con énfasis muy similares, prodiga sus prevenciones antitecnológicas, se queja por la disolución de tradiciones (la derecha: el respeto a los mayores; la izquierda: la lucha de clases), le rinde homenaje a las concepciones feudales de la familia y exhibe su miedo pueril a las acometidas del *spanGLISH*.

Gobierno tras gobierno se intenta proteger al idioma con medidas coercitivas, con leyes y reglamentos, con multas y regaños a quienes bautizan pochamente sus negocios: “Jimmy’s, Charlie’s”. Los académicos de la lengua y los que desearían serlo invocan por la “pureza del idioma”, y pretenden aislar sin demasiado éxito los vocablos-virus que infectan el habla (por

ejemplo, ¿cuántos llegaron a usar *nebluma*, el término que se propuso para negarle la entrada lingüística al *smog*, o quienes dijeron *balompié* y no *fútbol*?). Y el paternalismo respecto al idioma es acción sincera y desesperación visible, lo que en el gobierno de José López Portillo desemboca en el desastre burocrático llamado Comisión Pro Defensa del Idioma, otro regaño implícito a quienes ni siquiera protegen la calidad de lo que dicen.

Se quiere erigir un canon inapelable que trate la lengua como ser indefenso y se hace caso omiso de lo obvio: si el inglés ha invadido a tal punto el espacio de los demás idiomas es por razones difícilmente resistibles, las del poderío militar, económico y tecnológico de Estados Unidos, que genera la *lingua franca* que imprime en todo el mundo carácter de inevitabilidad a los nuevos vocablos. A diario, una palabra —*software* o *videoclip*— se incorpora al diccionario internacional, sin alternativa posible. y sin embargo, al cabo de un siglo de americanización, el español de México, empobrecido y enriquecido, *mantiene su ritmo vital*.

¿LLEGARÁ EL DÍA EN QUE HAYA MÁS SUBCULTURAS JUVENILES QUE JÓVENES?

La contracultura (la “onda”) es solo una parte, la más radical e independentista, del universo de la cultura juvenil, muy ligado a la americanización y al mismo tiempo capaz de producir movimientos de considerable originalidad, en especial en la frontera norte, en regiones muy señaladas por su pulso migratorio (Jalisco, Sinaloa, Michoacán), y, en el caso de los chavos-banda y los *punks*, en la Ciudad de México.

A los chavos-banda, muy visibles en la década de 1980, los define la mezcla: son el resultado de las antiguas “palomillas” urbanas y del ánimo de apropiación territorial que infunden sobre todo dos películas seminales: *Los guerreros* (*The Warriors*, 1979, de

Walter Hill) y *Mad Max: el guerrero de la carretera* (*The Road Warrior*, 1981, de George Miller). Las repercusiones de *The Warriors* son colectivas y organizativas, a diferencia de las resonancias más individualistas y autocomplacientes de *Rebelde sin causa* y los primeros filmes de Presley (*Easy Rider*, tan fundamental para la contracultura se prohibió en México). En *The Warriors*, Nueva York es la ciudad dominada en forma subterránea por bandas juveniles, cada una con su pretensión de singularidad desde el nombre. A un *gang*, los guerreros, se le acusa injustamente de asesinar al líder de todas las bandas y deben enfrentar acechos y persecuciones. En la huida hacia su territorio, los guerreros sufren pérdidas, ratifican su destreza y prueban su inocencia.

De inmediato, el culto por la película acelera y modula la explosión demográfica de las bandas, fanáticas del *heavy metal* y del desaliño posapocalíptico de *Mad Max* y de grupos de rock como Kiss y Police. Los chavos-banda, fruto de las zonas de pobreza de la cultura urbana, combinan la americanización (auditiva en lo básico) y el nacionalismo de la supervivencia. Es similar, aunque su número sea restringido, el caso de los *punks* de México, una rebelión desde el aspecto que se diluye en la megalópolis, mucho más tolerante.

En la frontera, las subculturas florecen durante un tiempo, antes de que cancele su expansionismo el deseo de “buena conducta” juvenil marcado por el afán de integración económica. En *A la brava, ése...*, José Manuel Valenzuela estudia un repertorio central: cholos, *low riders*, *punks* y chavos-banda, y un variado *cast* secundario. El primer grupo vive su auge en la década de 1970 y se extingue o se arrincona entre ritos de autodestrucción y persecuciones policíacas, que vuelven muy riesgoso ser o parecer cholo. En su desarrollo, los cholos mexicanos algo confirman: no hay tal cosa como la americanización a secas. De sus correspondientes californianos ellos derivan atavíos, alfabeto, práctica del *graffiti*, predilección muralista, gustos musicales y actitudes, y sin embargo no son mero trasplante, sino lo opuesto: el arraigo en

las necesidades fronterizas, la propuesta de una mentalidad que deposita en el barrio la imagen de la nación, sintetizando de paso las corrientes regionales.

Los primeros cholos mexicanos, devotos de la “jefecita” de Guadalupe, enamorados de sus tatuajes y de su aspecto tan “fuera de tiempo”, aspiran a la identidad que es la pertenencia al barrio ideal y les importa ser *carnales* o *batos locos alivianados* sin que nadie los joda con los santorales del nacionalismo oficial y el PRI. Y en Tijuana o Culiacán o Guadalajara o Zamora, los chavos de las colonias populares, ansiosos de aventuras migratorias, se dirigen desde su atavío a la tierra prometida, inician su odisea enfundándose las camisas viejas, los trapos del subempleado o el recolector de frutas. El vestuario es solicitud de trabajo y equipaje para los barrios angelinos.

Luego de los chavo-banda y los cholos se aletargan las pretensiones de autonomía generacional y en la superficie reina la única cultura juvenil tal y como la promulga la sociedad de consumo.

LA AMERICANIZACIÓN: LA PROFUNDA NTEGRACIÓN SUPERFICIAL

Desde la década de 1960 lo que había sido fervor de las elites se masifica, y el entusiasmo por “lo norteamericano” es ya popular. La propuesta del gobierno de Estados Unidos, la Alianza para el Progreso (no por disminuida en México de resonancias menos evidentes), es vista por muchos como fracaso, al no impedir la simpatía por la revolución cubana, pero otros, como el utopista Ivan Illich (*Alternativas*, Joaquín Mortiz, 1974), la juzgan un éxito

... como una alianza para el progreso de las clases consumidoras y la domesticación de las grandes masas, la Alianza ha sido un paso mayúsculo en la modernización de los patrones de consumo de las clases medias latinoamericanas; en otras palabras, ha sido un medio para integrar esta metástasis colonial en la cultura dominante en la metrópolis estadounidense.

se. Al mismo tiempo, la Alianza ha modernizado los niveles de aspiración de la gran mayoría de los ciudadanos y ha dirigido sus demandas hacia artículos a los que hoy no tienen ni tendrán mañana acceso.

(Probablemente es excesivo el papel que Illich le confiere a la Alianza para el Progreso. Pero si cambiamos *Alianza* por *publicidad televisiva* la descripción es impecable.)

A la americanización los sectores nacionalistas le enfrentan los gestos y los discursos que, sin mellarla, facilitan su paso acelerado. El error es descomunal: se identifica en un momento *progreso tecnológico* con ideología norteamericana, se confunden *cultura y adquisición de comodidades*, y, casi, se exige a nombre del nacionalismo la renuncia a las innovaciones. Pasado un leve o arduo sentimiento de culpa, quien acepta la tecnología siente que, de paso, se *americanizó*. Y la “globalización” como técnica de obediencia se apoya en los vanos terrores de un nacionalismo endeble, que desborda pesadillas de lo autóctono. Así, la resistencia a la americanización es declarativa las más de las veces porque la seducción no es en principio ideológica sino tecnológica: ¿cómo decir que no al confort? Y si el sentido de “lo contemporáneo” se decide en Estados Unidos (afirmación ya requerida de matices), un latinoamericano que se pregunta: “¿Qué tan contemporáneo soy?, en rigor está diciendo: “¿Qué tan cerca o qué tan lejos estoy del modelo norteamericano?”. Lo nacional, variable de la incomodidad. Así de colonizado y así de inevitable.

A diario, y sea o no consciente tal actitud, el anacronismo es aquello alejado de los paradigmas estadounidenses. Otras sociedades pueden ser más libres o menos represivas (las escandinavas, digamos), pero según el criterio dominante en América Latina los avances se determinan en Estados Unidos, y de allí los vuelcos ideológicos que van con la moda (el bikini o la minifalda se diseminan cuando el orgullo corporal es más fuerte que el miedo al “qué dirán”), las normas más desenfadas de relación familiar, el sello de “eficacia” o “ineficacia” que decide el porve-

nir de las tradiciones (del uso de las lenguas indígenas al adulterio), el incremento de espacios de libertad para los niños, los adolescentes y las mujeres, la mínima tolerancia hacia las conductas antes inmencionables.

Casi por excepción, en este caso las ideas dominantes de la época son las de la clase dominante: el “agringamiento”, razonan los de “elevados ingresos”, es la única estrategia conocida que nos permite incorporarnos a lo que vale la pena. El mundo gira en torno de un gran estilo de vida, y Nueva York y Houston y Dallas y Los Ángeles bien valen la certidumbre de que las hijas abandonan al mismo tiempo pubertad y virginidad, de que la infidelidad matrimonial ya no es unilateral, y de que la obsolescencia planificada también afecta a las creencias. ¿Qué tanto se pierde renunciando a una idiosincrasia no tan vaga como “disminuida en el mercado”? Y de esta posición, afirma Ivan Illich, se generan consecuencias patéticas: “El subdesarrollo, como estado de ánimo aparece cuando las necesidades humanas son vaciadas en el molde de una demanda urgente por nuevas marcas de soluciones enlatadas que estarán continuamente fuera del alcance de la mayoría”.

En la devastación de recursos naturales y sociales que sufren México y América Latina, la americanización es instrumento decisivo de control. Promueve la desmovilización política, solidifica la desnacionalización económica, implanta hábitos de consumo en clase sin posibilidades adquisitivas, agudiza irracional y grotescamente las distancias entre realidades y deseos. Pero su papel cambia de manera continua. Hasta hace poco, la americanización era la manera de “universalizarse” al ritmo de la copia. Ahora, es un sitio de encuentro multclasista que, *grosso modo*, se define en función del impacto tecnológico, y es, por lo común, lo que solo se discute desde la resignación o con fines retóricos. Y los jóvenes de las clases populares al americanizarse en diversos niveles creen así exorcizar su estruendosa falta de porvenir.

Al mismo tiempo, ante el engaño colorido, es creciente el número de quienes transforman en cultura popular y en espíritu nacionalista, asumidos gozosamente, la tontería y el envilecimiento que se les ofrece a nombre de la americanización. De algún modo se “mexicaniza” o “peruaniza”, o como se quiera la americanización, y lo internacional se funde implacablemente con lo muy local. Algo queda en claro: los principios y consignas de la industria cultural son potencialmente “verdaderos” respecto a la masa, pero inevitablemente falsos para cada individuo. Y la reivindicación nacionalista, ya ritual o inexacta desde el punto de vista de las masas, le es indispensable a legiones de individuos. Por eso, son tan riesgosas las conclusiones inapelables sobre los *mass media*. De seguro, a la industria de la conciencia le importan los códigos que reproducen las relaciones de producción. (Que la explotación se perpetúe a través de la interiorización colectiva de dogmas y resignaciones, pero también, de seguro, nadie incorpora mecánicamente a su vida todo lo que oye y ve.)

TODOS LOS CANALES TRANSMITIRÁN EL GÉNESIS Y EL APOCALIPSIS

A partir de la década de 1970, las transnacionales deciden, sin rival posible de manera cada vez más amplia, los rituales de vida en la burguesía y las clases medias, el sentido de la diversión infantil, la cultura juvenil, el uso prestigioso del tiempo libre. Antes, las modas algo tardaban en cruzar las fronteras comerciales y psicológicas; luego el tiempo se reduce considerablemente, hasta llegar —gracias sobre todo a Cablevisión y las antenas parabólicas— a la casi simultaneidad de hoy en los sectores con capacidad adquisitiva o en las vanguardias juveniles. Una tras otra, las instituciones del gusto y el consumo de Norteamérica se vuelven las instituciones del gusto y el consumo en América Latina: las ceremonias de entrega del Óscar, del Grammy y del

Emmy, el *hit parade*, la adopción de los *cult films*, las artes marciales (la ambición del *mexican ninja*), el seguimiento de los chismes de las estrellas de cine, el rock como lenguaje generacional, el Nintendo como obsesión infantil.

Conviven y se fusionan la internacionalización genuina y la imitación patética y descarada. Y la adquisición de una mentalidad competitiva se agrega a la compra de televisores, radios de transistores, licuadoras, grabadoras, lavadoras, computadoras. El mayor éxito del proceso: la identificación en algunos sectores del consumo indispensable para vivir mejor con el rechazo de cualquier idea de justicia social. Y tan profuso avasallamiento hace que la crítica le conceda a la industria cultural mayor rango de influencia del que dispone. Es cierto que en la sociedad de masas solo caben versiones estentóreas (atavíos, costumbres, habla, sentido del humor, visiones del erotismo), pero la hegemonía de las trasnacionales será muy imperfecta mientras los modos de resentirla sean tan diversos. La televisión, por ejemplo, cubre todo el país con sus esquemas colonizados, pero es muy distinta su recepción en una colonia popular y en una residencial.

A las mayorías, la radio o la televisión les resultan los grandes interlocutores, no nada más zonas de entretenimiento sino modos de vida que, al tomarlos en cuenta (despreciar casi cualquier jerarquización educativa: “Me interesa tanto que me veas que trato a todos como a niños”) los compensa de sus limitaciones sociales. El mensaje es nítido: no tienes de otra, público; acércate al espejo paradigmático; refléjate en estas tramas/canciones/frases/actitudes; adquiere, por contagio, identidad globalizada y educación sentimental. Y quien en este ámbito habla de “manipulación cultural” es exacto e insuficiente, al decir verdades a medias. La cultura de masas actúa sobre vencidos previos y, al encauzar la derrota, hace de la explotación el telón de fondo que sostiene los sueños melodramáticos de las víctimas. No se usa tan consagratoria y deterministamente la idea de “manipulación”, sin aceptar que una tiranía así desmoviliza para

siempre. Y la realidad ofrece amplios testimonios de lo contrario.

En México, un elemento a cuya protección se convoca es la “identidad nacional”, siempre “al borde del extravío”, y de la pérdida. Al no precisarse el concepto, el miedo al desvanecimiento de la idiosincrasia resulta otra de las creencias desmedidas en el imperialismo. Los extremos se unen: a la irracionalidad de la actitud solo a la defensiva, al “no pasarán” del criollismo y del chovinismo, sucede la irracionalidad de quien, al abrazar los beneficios tecnológicos, supone que el paso siguiente, inmediato, es aceptar con júbilo la colonización mental.

Irracionalidad y dispersión. No solo en el hábitat de clase media, sino también en chozas, en tugurios, en la desolación con tan escasos servicios elementales donde se hacían multitudes, rige el desencuentro entre el logro personal y el colectivo. En tanto adquisiciones ideológicas, los sentimientos de bienestar o de sobrevivencia dependen en altísimo grado de los medios masivos. Y en este contexto, diferentes “ideologías de la singularidad” (de la creencia en el horóscopo a los espiritualismos, de la indagación policial de los ovnis a la clientela de las “brujas”, del apoyo a un equipo deportivo como causa totalizadora a “la religión del ascenso en la vida”) actúan también en la cultura de masas, a modo de compensaciones, equivalencias y mediaciones. Hay una secreta racionalidad en quienes eligen las formas desechadas por la minoría ilustrada y las equiparan favorablemente con las fórmulas oficiales del apaciguamiento: tendrás empleo, serás feliz, la pasarás bien, y en el destino de tus hijos o de tus nietos el país recompensará tus sufrimientos.

LA ALBORADA DE LA GLOBALIZACIÓN. YA TODOS SABEN PARA
QUIÉN TRABAJAN

Traduzco un artículo de *Esquire* / sobre una
hoja de Kimberly-Clark Co. / en una anti-
gua máquina Remington. / Corregiré con
un bolígrafo Esterbrook. / Lo que me paguen
/ aumentará en unos cuantos pesos las arcas
/ de Carnation, General Foods, Heinz, /
Colgate-Palmolive, Gillette / y California
Packing Corporation.

José Emilio Pacheco, *De algún tiempo a esta parte*
(1964-1968)

Cablevisión. Cómics de super héroes. Humor rápido y mala-
mente traducido. Infinitud de productos que sacian, inventan y
modifican necesidades. Programas de televisión, cuya apoteosis
depende de la victoria del sistema de justicia estadounidense.
Libros donde las fórmulas de venta “construyen” la personali-
dad del lector. Tecnologías refinadísimas. Videocassetas en
donde se entierra la experiencia comunitaria del cine.
Comunicación por satélite. Ideología de la villa global mcLuha-
niana. Videodiscos. Control de las telecomunicaciones por
transnacionales. Estrategias de consumo que reinventan la idea
del control y la noción de ama de casa. “Filosofía” del vendedor
más grande del mundo. Películas creadas de acuerdo con el
examen minucioso del mercado. *Software* audiovisual. Agencias
internacionales de noticias que unifican la información y entro-
nizan un solo punto de vista. Desdén ante la historia de cada
nación. Imposición —por la necesidad y por la prepotencia de
un lenguaje mundial. Circuito de transmisión ideológica que va
de la publicidad a la pedagogía de los noticieros. Control de la
“revolución informática”. Revistas femeninas que le dan a la
“femineidad” el carácter de un *shopping center*. Reordenamiento
de hábitos de vida. *Malls* que funcionan como basílicas de innú-
meras capillas.

¿Un complemento mexicano de este paisaje del avasallamiento? Las afinidades entre la sátira y la realidad: en la escena final de la película *Born in East L. A.*, una muchedumbre que semeja la explosión demográfica, se abalanza desde Tijuana hacia San Diego, California Y su carrera voraz revela, con el énfasis de la alegoría, lo irreversible: cada año, en proporciones en nada disminuidas, se precipitan hacia su meta obsesiva (la modernidad, cuya raíz es el empleo) cientos de miles de mexicanos, salvadoreños, guatemaltecos, que desafían la brutalidad policiaca, la red de engaños y estafas de los guías de los indocumentados (los “polle-ros”), el arraigo campesino a la tierra, las sensaciones de insuficiencia (cultural, idiomática, tecnológica). Y pese a todo, persisten.

En 20 años (1970-1990) la frontera norte se recompone, pierde su carácter de lugar de paso, se “rehabilita moralmente”, conoce el desarrollo industrial, se deja invadir por narcotraficantes, extiende sus sistemas universitarios y sus grupos culturales, se olvida de sus leyendas del vicio a pequeña escala, sufre y se beneficia con las maquiladoras, aspira al pleno empleo y se integra a fondo con la economía norteamericana mientras que sus intelectuales garantizan la preservación celosa de la identidad nacional. Persisten los abusos del centralismo, pero, en forma categórica, la frontera norte desiste de su mitología de antesala del sueño migratorio.

“YO SOY MEXICANO / MI TIERRA ES BALDÍA”

Razones que apoyan los alegatos del determinismo: la frontera de tres mil kilómetros con Estados Unidos, la dependencia económica (72% de las transacciones de México se dan con el mercado norteamericano) y las migraciones de trabajadores a Texas y California sobre todo, pero no únicamente.

Antes, si querían orientar su relación con la modernidad, los provincianos miraban a la capital del país; ahora, cuando en la

apariciencia y en los estallidos caóticos, el país entero se va convirtiendo en una sola ciudad, la atención —normada por los *mass media* y esas “fantasías de viajero” que son los relatos de los inmigrantes— se desvía ya del centralismo.

En el catálogo de idealizaciones se coloca Norteamérica y, más precisamente, a la ciudad de Los Ángeles, no el único sitio posible, pero si el monstruo urbano al que se juzga más pródigo en ofrecimientos, el lugar ya habitado por millones de mexicanos, el paraíso de los *freeways*, la asamblea de *ghettos*, el cumplimiento, según el escritor polaco Ryszard Kapuscinski, de la profecía de la “raza cósmica”, el mestizaje universal que vislumbró José Vasconcelos en 1925: “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes”.

En Los Ángeles, mexicanos, nicaragüenses y salvadoreños y hondureños son ya *hispanos*, miembros de la minoría que en el año 2000 será la más grande de Estados Unidos. Allí, así lo esperan, tendrán el empleo que su país les ha negado, la casa o el departamento con los implementos de hoy, la escuela que sacará a sus hijos del renglón de servicios, la vibración de lo contemporáneo imposible de obtener en el pueblo o en la colonia popular. Los inmigrantes pagan con la experiencia feroz del desarraigo (el abandono de la identidad última: saber con detalle el lugar exacto que ocupan en su comunidad) sus nuevos haberes: la ampliación idiomática, el contacto al principio epidérmico con la tecnología que acabará siendo su “segunda piel”, la reconstrucción de las atmósferas rurales en medios que se desearían posmodernos.

Todo es nuevo y parece accesible, todo es finalmente inalcanzable, todo se asume con voluntad de trabajo y suspensión de la incredulidad. El indocumentado, el *espalda mojada*, el ilegal, usa la táctica inesperada: venera las costumbres de que se aparta para mejor sacudirse aquellos hábitos mentales que le dificulten su pertenencia al entorno hostil, racista, persecutorio y también

muy recompensante en diversos sentidos. Esta podría ser la oración del inmigrante:

Te doy las gracias, Virgencita de Guadalupe, porque me permites ser el mismo de siempre, aunque eso sí, no sé si te has fijado Santa Patrona, mucho más tolerante hacia lo que no entiendo ni comparto, capaz de serte fiel a tí, que eres la nación aunque ahora yo sea pentecostal, testigo de Jehová, adventista, bautista o mormón, decidido a no cambiar aunque mi aspecto sea tan distinto, y atento a este radio gigantesco, *ghetto blaster*, creo que lo llaman, de donde se desprenden las melodías que nunca pensé que me apasionarían. Te lo juro, Virgencita, soy el mismo de siempre aunque ya ni en el espejo me reconozca.

La americanización, profesor, quiere decir que los mexicanos, en lugar de pensar en español como antes, pensamos en español como ahora.

Son, según creo, un tanto tardías y alarmistas las conjeturas sobre los resultados culturales de la integración económica con Estados Unidos, los miedos en torno a la pérdida de la identidad, la destrucción de la idiosincrasia, etcétera. El proceso lleva tiempo de darse y aun cuando se intensifique lo esencial está ya a la vista: el continente, y México, seguirán americanizándose, y dependiendo de cuán lejos o cuán cerca se está de la alta tecnología se matizarán y modificarán visiones del mundo (¿quién puede definir hoy con mínima seriedad a la mexicanidad o a la peruanidad?), sin afectarse todavía valores básicos, entre ellos el idioma español, cuya vitalidad y poder de asimilación no requiere de patrocinios gubernamentales ajenos al proceso educativo mismo.

Al extenderse la americanización se evidencia el carácter múltiple del término. A la americanización que es renuncia a todas las tradiciones nacionales porque estorban en el tránsito a la modernización personal y familiar se opone la americanización que es búsqueda de las claves de lo inteligible, la defensa ante lo que no se comprende muy bien por el método de la imitación que se “nacionalizará”. Y esto se complementa con el

hecho opresivo: al tiempo que su influencia modifica rigideces e intolerancia, la sociedad estadounidense (en su conjunto, profundamente racista y clasista) da la pauta de los nuevos racismos y clasismos en América Latina.

¿Hasta qué punto afecta la fuerza de la americanización a las definiciones vigentes de *soberanía* y *cultura nacional*? En la respuesta, si se quiere ir a fondo, se deberán eliminar el alarmismo y los reflejos condicionados de chovinistas y buscadores de la asimilación a toda costa y tomar en cuenta lo evidente: la americanización, en grados diversos, es ya parte sustancial de la cultura latinoamericana, y en la lógica de la sobrevivencia la soberanía no es renunciable, en la teoría y en la práctica.

Nuevo lugar común: en México, la frontera con Estados Unidos se encuentra por doquier, y en materia de cultura y economía todos los mexicanos somos fronterizos. Así, por ejemplo, las oleadas migratorias han establecido su “identidad nacional”, sin demasiados tributos a la “gran historia”. Lo suyo es distinto: la lealtad a gustos gastronómicos (sin exagerar). La fidelidad a los estilos de piedad religiosa (con y sin compromiso de por vida), el entusiasmo por las canciones y las leyendas que son autobiografías colectivas y disipaciones del olvido y novedad en el incesante *melting pot* de tradiciones regionales, la intervención de un “espíritu norteño” que es desenfadado, sincerísimo, bravucón, inmoral mientras no lo detenga la policía, honesto por miedo y por convicción, enamorado de la fiesta perpetua. Y que, en el fondo, no se toma en serio. ¿Cómo proceden las corrientes migratorias de México a Estados Unidos? En su ensayo *The Current Situation in Mexican Immigration* (Rand, 1991), Georges Verney y David Ronfeldt proporcionan cifras: en 1920 la inmigración mexicana representa 11 por ciento de la inmigración legal; en 1942 la guerra obliga a un tratado entre los dos países que asegura el ingreso de un número ilimitado de trabajadores temporales (braceros), y al concluir en 1964 el Programa Bracero más de cuatro millones y medio de mexicanos lo habían aprovechado; en 1965 la inmi-

gración Reform Act señala las cuotas de ingreso, que en 1976 se reduce a 20 mil personas por país, sin contar familiares próximos, lo que fija el ingreso legal: de 66 mil personas por año. Pero los números de la inmigración legal son altísimos, y cientos de miles son deportados cada año. El resultado: en 1988 la población de origen mexicano en Estados Unidos rebasaba los 12 millones.

De un país sedentario a un país nómada. Los pueblos se vacían cada seis meses, y quienes quedan, niños, mujeres y viejos, retienen esa identidad tan hecha de tedio y de resignación. Y los inmigrantes, con la riqueza de su mano de obra barata a cuestas, viven el agobio en autobuses de mala muerte, en tráilers, en los dificultosos y animados cruces de la frontera. Al ser tan intenso el esfuerzo y tantos los obstáculos, en la mente de millones se identifica la vida en Norteamérica con la realización personal, no porque se ignoren los maltratos y los *ghettos*, sino porque aun eso, de acuerdo con las expectativas de los inmigrantes, representa la condición de ciudadanos de tercera del futuro, no del pasado.

Tal vez eso explique en parte la insistencia de un sector, revelada en las encuestas, que ya no se jactan de su patriotismo, se siente a disgusto con el nacionalismo y se pronuncia por la integración a como dé lugar. Pero estos son la minoría, y la nación no renuncia a seguir siéndolo. Tan solo sucede que el nuevo patriotismo se concentra en la elevación de los niveles de vida, como respuesta a la “década perdida” de la década de 1980 y a las crueldades del neoliberalismo.

WATCHA ÉSE: DEL GHETTO A LA NACIÓN

¿Será México en lo futuro una nación de chicanos, de mexico-estadunidenses? La pregunta es por supuesto retórica, pero lo cierto es que a la considerable presencia (si no se quiere hablar de influencia) de la cultura chicana en México la explican

diversas razones: la fuerza en un sector ilustrado de la pintura, el teatro, los *performances*, el cine, los lazos de unión activados por las incesantes corrientes migratorias, la intermediación cultural entre una cultura tradicional, ya simbólica en muchas partes y los distintos grados de la americanización. Los chicanos están al tanto de lo que significa la identidad (nacional, regional) en un mundo que a las identidades las considera variables del pintoresquismo; ellos, en el lapso histórico de una o varias generaciones, han visto persistir y debilitarse a las tradiciones y el idioma de origen; ellos son maestros óptimos tanto de la resistencia a la desaparición, como de las ventajas culturales y labores de integrarse.

No afirmo que en los chicanos se contemple a los “traductores” a mano del *american way of life* (signifique lo que signifique este término). Sé de las diferencias inevitables entre ambas comunidades, para empezar el hecho de que los mexicanos viven en México, obviedad que se traduce en una americanización la más de las veces fallida y epidérmica y que conduce a la variedad de métodos para “mexicanizar” la americanización. Pero en la etapa de cambios que serán en gran medida transformaciones definitivas, en un momento en que el arraigo más probado puede ser forma del nomadismo, aumenta el interés por las tácticas de resistencia y de adaptación. Y en la recomposición del nacionalismo (que subsiste pese a todo), lo chicano es una versión cultural de observación indispensable.

EL NACIONALISMO DEL MAÑANA SERÁ BILINGÜE

A principio del siglo una frase atribuida a Porfirio Díaz (“¡Pobre México, tan lejos de Dios, tan cerca de los Estados Unidos!”) se divulga al grado de convertirse en uno de los temas del siglo mexicano. Luego, habrá variantes (“¡Pobre de México, tan lejos de Dios, tan lejos de los Estados Unidos!”), pero en lo fundamen-

tal la frase se mantendrá como la sentencia que determina a la nación y el nacionalismo. Sin embargo, en los gobiernos de José López Portillo (1976-1982), Miguel de la Madrid (1982-1988) y Carlos Salinas de Gortari, que toma posesión el 1 de diciembre de 1988, la(s) sociedad(es) se enfrenta(n) a la integración económica, como necesidad inaplazable que es el gran proyecto del Estado.

Todo a la vez: la computarización modifica el ritmo del progreso, la burguesía quiere establecerse parcialmente en Estados Unidos (La Jolla, Coral Gable, Miami Beach, Padre Island, McAllen, Olympic Towers en Nueva York), los *yuppies* se hacen cargo de la escena social, la homogeneización avanza, *tercermundista* se vuelve insulto, la belleza femenina se mide a través del concurso de Miss México, Houston es la meca de los enfermos; si hay McDonald's en Moscú, ¿por qué no puede haberlos en la sierra de Oaxaca? El afán competitivo redefine las ambiciones de oficios que desde el nombre apuntan a nuevas psicologías: *entrepreneurs, junior executives. First is first and second is nobody*. Y según muchos el nacionalismo pasa de vivencia definitoria a espectáculo de dónde se entra y se sale a voluntad. Una extraordinaria foto de Graciela Iturbide sintetiza el proceso: la indígena tarahumara, de espaldas, va subiendo la sierra y en la mano lleva el aparato que neutralizará o vencerá a la soledad: el radio gigantesco. Los defensores de la identidad indígena la censurarán por su predilección, pero ellos no están ahí en la sierra, para aliviarle la inmensa monotonía. Por razones similares a las de la mujer tarahumara, en las etnias las jóvenes abandonan los trajes típicos y adoptan indumentarias *punks* o de chavos alivianados. Las comunidades prosiguen, afectadas o beneficiadas (según se juzgue), por la necesidad de acercarse a los núcleos de la modernidad y todo sigue igual salvo que es muy distinto.

En la era de las importaciones, de las privatizaciones a ultranza, del mundo unipolar, una predicción es posible: en su gran mayoría, ante el impulso de la americanización, los mexicanos,

cada uno a su manera, harán caso del consejo de Sedar Senghor: asimilar sin asimilarse.

- “Interrelación cultural entre México y Estados Unidos”, en María Esther Schumacher (comp.), *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Relaciones Exteriores, 1994.

TAN LEJOS, TAN CERCA: MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

A lo largo de dos siglos, en un proceso que mezcla el recelo, el despojo, las migraciones de largo alcance, las fricciones interminables y la integración múltiple, México y Estados Unidos (los gobiernos, las culturas, las sociedades, las personas) han vivido en forma desigual y combinada encontronazos y desencuentros, rechazos y acercamientos, dominación financiera y flujos migratorios. La superioridad económica y tecnológica es lo más señalado del *continuum* donde intervienen las instituciones políticas y jurídicas, la educación, la cultura, los cambios en la vida diaria y la imagen que las sociedades tienen de sí mismas. Y una idea fija preside: o la relación es *inevitable* o es *fatal*.

No son meras palabras. Las minorías dirigentes, las clases populares, las culturas en el sentido amplio y en el más estricto, se organizan en México en torno a las diferencias entre *lo inevitable* (más de tres mil kilómetros de frontera, la explotación de los recursos naturales, los procedimientos del capitalismo salvaje, las migraciones que convierten a millones de mexicanos en millones de mexicanoamericanos, la seducción de los modos de vida) y *lo fatal*, la cercanía geográfica vuelta ideología “de la trampa mortal”. Si la integración es un hecho, con las opresiones y desventajas otorgadas a la parte mexicana, el determinismo oscurece el entendimiento del proceso.

¿En qué momento se implanta el determinismo entre los mexicanos? En el previsible: luego de la invasión de 1847 y la vasta pérdida territorial, operación antecedida por la suspicacia inmensa ante los herejes protestantes y por la ofensiva ideológica —tómenlo o déjenlo— del imperialismo norteamericano. Cito tres ejemplos tomados del excelente recuento de Reginald Horsman, *La raza y el Destino Manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano* (FCE, 1985): “Aunque los bárbaros caen como granizo, como su disposición aún es belicosa, *la carnicería hecha en sus ejércitos por la superioridad de la guerra científica y la bravura indómita de hombres dispuestos a la paz les enseñarán provechosas lecciones, y la pérdida de unos cuantos miles de ellos no es tan deplorable. Esta guerra enseñará a los mexicanos a pensar en su flaqueza e inferioridad*” [las cursivas de Carlos Monsiváis] / *Casket*, Cincinnati, 10 de junio de 1846.

México era pobre, perturbado, en anarquía, casi en ruinas; qué podía hacer para contener la mano de nuestro poder, para impedir el avance de nuestra grandeza. Nosotros somos anglosajones americanos; era nuestro “destino” poseer y gobernar este continente; ¡estábamos *obligados* a hacerlo! Éramos un pueblo elegido y ésta era la herencia asignada a nosotros: habíamos de empujar a todas las demás naciones ante nosotros! (resumen del pensamiento del presidente James Polk, en *American Whig Review*, 4 de julio de 1846).

Nos impacienta ver a nuestro país y su dominio llegando a lo lejos, solo hasta el punto en que quitará las cadenas que niegan a los hombres la oportunidad igual de ser buenos y felices... ¿Qué tiene que hacer el ineficiente y miserable México con la gran misión de poblar el nuevo mundo con una raza noble? (Walt Whitman, en el *Brooklyn Daily Eagle*, 1846).

Lo inevitable *versus* lo inexorable. Apunto a continuación algunos rasgos de este sistema de creencias opuestas y complementarias:

1) Al determinismo lo activa la idea prevaleciente en México: la unidad de los gobiernos y las sociedades de Norteamérica es

absoluta. Tarda en producirse la visión matizada. Sí, demasiados estadounidenses se ajustan a los intereses del gran capital y aprueban e intervienen en las empresas del despojo, pero existen también las minorías excepcionales, los procesos de liberación cultural y social, las zonas heterodoxas. La influencia norteamericana corroe o modifica casi todos los usos y costumbres, pero, entre otros, hay uno que se mantiene: la persistencia de la comunidad nacional.

Mitología y realidad. En la etapa que se extingue con la guerra fría, a la visión norteamericana de México la moldean las vivencias del triunfo y el triunfalismo históricos, las necesidades de expansión industrial y comercial, las alarmas ante *the brown tide*, la arrogancia que es una “segunda piel”, las versiones de la teoría del Destino Manifiesto. Sin siquiera meditar en ello “por cortesía” se suele ver a México como el espacio del atraso orgánico y las oportunidades de inversión, *You buy a Hacienda for a few pesos down*, el patio trasero de la política expansionista, la suma de ruinas fascinantes, paisajes y experiencias sexuales (para *spring breakers* y *winter tours*), el lugar de origen de los trabajadores y de la mayoría de los latinos, el catálogo de frases del humor vagamente bilingüe: *the whole enchilada, hasta la vista baby*, y no mucho más. De allí que, desde cierta perspectiva, se afirme: Norteamérica es la entidad que nos saquea y nos estimula un tanto involuntariamente, sin tomarse la molestia de conocernos

2) Al tanto de los recursos de Estados Unidos, el determinismo extrae conclusiones derrotistas: “No hay nada que hacer, siempre nos llevarán ventaja. La dinámica de Norteamérica hace que monopolice *ad perpetuam* las primeras filas”.

A este conjunto de juicios y prejuicios, de certidumbres y resignaciones, de protestas y de ganas de asimilarse, lo ajustan y promueven la experiencia histórica, la fe en la continuidad de la fe (lo dice para que lo citen siempre Rubén Darío: “Eres los Estados Unidos, eres el futuro invasor / de la América ingenua que tiene sangre indígena, / que aún reza a Jesucristo y aún habla en espa-

ñol”), el conservadurismo criollo, los miedos y las valentías de los gobiernos, la actitud antimperialista encarcelada por su retórica, los fuegos fatuos de la identidad nacional, las elites políticas siempre pendientes de la aprobación o la desaprobación de la Casa Blanca, y las elites económicas ansiosas de disminuir su cuota de mexicanidad (es curioso, más que ninguna otra clase social, la burguesía cree fanáticamente en la Identidad Nacional, la teatraliza en las horas rituales y busca alejarse de ella el resto del tiempo. Los grandes adeptos a las mitologías son a veces los más ansiosos de escapar de ellas). La lectura supersticiosa de los hechos transforma en fatal lo que se vive y sus millones de opciones diarias, y la realidad reaparece como la sucesión de profecías cumplidas.

3) Cuáles han sido las consecuencias, entre los mexicanos, de este juego de la predeterminación? Destaco una nefasta: la oportunidad de reelaborar las debilidades como modos de ser y de ahorrarse la autocrítica y la crítica “inútiles ante lo que de cualquier forma tiene lugar”. Esto explica las versiones mitológicas del *otro*, que van del “pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos” a las interpretaciones de *El laberinto de la soledad*, del miedo a la americanización al miedo a no estar al día en la americanización, del temor de ceder a la voluntad imperial al terror de irritar a Estados Unidos.

Hasta ahora, el determinismo ha sido en México la actitud más persistente. Se trate de los “anexionistas” y su fantasía de Mexamérica, o de los antimperialistas tradicionales y su pavor ante la pérdida de la Esencia Nacional, el determinismo suprime el examen del vértigo de las transformaciones, concibe una nación o más débil o más inmóvil, se detiene en naderías (de la extranjería del árbol de Navidad y Santa Claus al secuestro de la mente de los niños por *Star Wars*), y no responde organizadamente a los despojos financieros, las depredaciones ecológicas y las opresiones políticas (un muestrario: los oprobios de la guerra fría). El fatalismo desmoviliza y agiganta como traiciones los cambios inevitables.

4) Con préstamos del melodrama, el determinismo dramatiza o vuelve comedia triunfalista dos fenómenos de alcance internacional. El primero es la americanización, ya presente a finales del siglo XIX y esencial en la formación de las generaciones que hoy, simultáneamente —y en lo que sigue no hay juego de palabras—, mexicanizan su americanización y americanizan su mexicanización; el segundo es la globalización, presente por vía de las finanzas, las industrias culturales, internet, el 11 de septiembre y, sobre todo, la invasión de Iraq. Así se les considere sinónimos al principio, la americanización y la globalización no van resultando lo mismo. La segunda significa, en un nivel, la superación del nacionalismo sin abandono de la conciencia nacional (no una esencia, sino la constante recuperación crítica del sentido de la comunidad), y la primera se caracteriza por identificar a fondo lo norteamericano y lo contemporáneo, y por definir la internacionalización de acuerdo con el confort, el comercio, los estilos de vida y las industrias culturales. Si el 10 de mayo, el Día de las Madres (la invención del comercio norteamericano importada en 1922) es una fecha de arraigo absoluto, otras celebraciones también se van imponiendo: por ejemplo, el 14 de febrero, Día de la Amistad y el Amor, y la ceremonia de entrega del Óscar. Así también, cerca de 90 por ciento de los filmes distribuidos en México son norteamericanos, como también la mayoría de los *best sellers*, y una parte impresionante de la moda en el vestir, de la industria del rock, del culto por el esoterismo, de la literatura de autoayuda (de *El vendedor más grande del mundo* a *¿Quién se ha llevado mi queso?*). Eso, para no hablar de géneros literarios y cinematográficos, de estilos narrativos, de entusiasmos académicos, de comportamientos “juveniles” que quisieron serlo, de técnicas de manejo corporativo, y, *last but not least*, del uso creciente del *spanglish*.

Lo obvio: el imaginario colectivo carece de fronteras. En materia de influencias, la indiscutible en el mundo es la estadounidense, lo que no requiere de explicación en realidades marca-

das por la asimetría. Lo penoso es el alto consumo de lo más deleznable de Norteamérica. Con mínimas variantes, en esto se igualan las elites y las clases populares: la americanización es irresistible, pero de la americanización se suele extraer el repertorio más convencional.

En su turno, a la mayoría de los estadounidenses, la cultura mexicana les parece una excentricidad distante y pintoresca. Diego y Frida son los imposibles Romeo y Julieta, la gastronomía se detiene en el *chili-con-carne*, y no mucho más. Y ambas partes dejan de lado el meollo del problema: no la simetría, sino el desaprovechamiento radical de las riquezas de ambas culturas.

5) La prensa y los medios electrónicos en Estados Unidos apenas se ocupan de México, algo previsible desde el siglo XIX. Este es el catálogo: generalizaciones racistas, atención a las catástrofes y a lo inesperado como variantes del *folk show* o la voluntad de Dios, elogios a gobiernos funestos (revítese, digamos, la cauda de alabanzas a Carlos Salinas de Gortari, *The Giant Killer*, la certificación de Ernesto Zedillo como el campeón de la democracia, y el recibimiento de Vicente Fox, “el líder lúcido y carismático”). El *poor neighbor* no merece la atención responsable y solo unos cuantos periodistas intentan el análisis objetivo, mientras las elites mexicanas, de por sí crédulas, creen cierta la noticia si viene de fuera, así la sepan proveniente, en el mejor de los casos, de la intuición desinformada. Esto, en la televisión, se acrecienta. ¿Qué confianza se tiene ahora en la seriedad de los medios informativos estadounidenses? En *El País* (1 de abril de 2003), Arthur Schlesinger argumenta, al hablar de la invasión de Iraq:

En mi opinión, los medios de comunicación enfrentan una gran responsabilidad (en esta situación tan trágica). Ha habido esfuerzos demócratas; Edward M. Kennedy, de Massachusetts, y Robert C. Byrd, de Virginia Occidental, pronunciaron enérgicos y elaborados discursos de oposición contra la prisa por iniciar la guerra. Los medios, en gran parte, los ignoraron. Algún filántropo tuvo que pagar a *The New York Times* para que publicara el texto del gran discurso de Byrd, pronuncia-

do el 12 de febrero, como un anuncio a toda página, un discurso que los medios ignoraron cuando lo pronunció. La prensa ha dado una gran importancia a las manifestaciones de masas y, en cambio, no ha presentado los argumentos razonados contra la guerra.

Si eso sucede tratándose de la invasión de Iraq, ¿qué esperar del tratamiento rutinario de un país donde 89 por ciento de sus relaciones comerciales depende de Norteamérica? No es tema primordial, es decir no es tema. Lo contrario es lo cierto: Estados Unidos figura entre las preocupaciones centrales de los medios de México, atentos a la política, la economía, las modas, la cultura del espectáculo, la mercadotecnia (la nueva astrología) de ese país que, según la creencia parareligiosa, es el único escaparate del porvenir.

6) A partir de las migraciones y de la industria del espectáculo vienen de Estados Unidos muchísimos de los cambios de las sociedades de México, incluidas las muy conservadoras. Si algo, el cine de Hollywood ha inspirado los vuelcos de comportamiento y las nuevas expresiones del conformismo. Sin embargo, en las recapitulaciones de este trato nunca igualitario ha pasado inadvertido un fenómeno de gran poder persuasivo, sobre todo en las tres últimas décadas, que repercute en el mundo entero, y se propaga a través de las organizaciones no gubernamentales (ONG), la ciencia jurídica, la literatura, el teatro, el cine, las personalidades y las obras excepcionales, incluso la televisión. Me refiero a los movimientos críticos y de liberación, a las actitudes y el pensamiento radicales, a los filmes y series de televisión que impulsan transformaciones necesarias, a las obras literarias y pictóricas de vasto alcance. Así, por ejemplo,

- los movimientos ecologistas, vanguardia de los derechos humanos de las próximas generaciones.
- El debate jurídico sobre los derechos de las minorías (y los logros adjuntos).

- El feminismo, tan presente en las conductas de millones de mexicanas.
- El desarrollo de las ONG no burocráticas.
- El ejemplo de la resistencia de seres excepcionales a las prisiones y condenas políticas y sociales.
- El movimiento lésbico-gay, sobre todo a partir de la rebelión de Stonewall de 1969, y el desarrollo de las organizaciones contra el sida.

En el desarrollo democrático de América Latina, este sector norteamericano ha sido el gran interlocutor y en gran medida el inspirador. Cito algunos nombres: Pete Seeger, Joan Baez, Philip Dworkin, Gore Vidal, Allen Ginsberg, Robert Altman, Noam Chomsky, Edward Said, Robert Mapplethorpe, Dorothy Day, Daniel Ellsberg, John Sayles, Cindy Sherman, Tony Kushner, Todd Gitlin, Susan Sarandon, Paul Auster, Andy Warhol, Rose Parks, Larry Kramer, Michael Moore, Harry Belafonte, Tim Robbins, que han ejercido de muy variadas maneras las libertades y la extraordinaria variedad de recursos de lo mejor de Estados Unidos.

7) La invasión de Iraq, uno de los acontecimientos más trágicos de la época actual, obliga a reexaminar y, es de preverse, a buscar el fin de las nociones deterministas en ambos países. De modo abrumador, la opinión pública en México, que considera un tirano irremisible a Saddam Hussein, también condena la invasión, las mentiras rotundas de Bush y Blair (y la sonrisa inanimada de Aznar), el asesinato deliberado de civiles (las bombas no discriminan), la crueldad contra los niños (denunciada por Unicef), el reparto por anticipado del patrimonio iraquí (entre promesas francamente inaudibles de Bush), la vía libre al exterminio entre fracciones enemigas en Iraq, el festejo de una “liberación” que en rigor es destrucción y matanza, el racismo antiislámico, el apoyo a la nulificación de los derechos palestinos, la extinción de la autoridad moral del gobierno norteamericano en materia de derechos humanos.

El presidente Vicente Fox procede de manera correcta al expresar su discrepancia con la decisión de los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra y al advertir los caminos que faltaba explorar antes de la invasión. Esto le vale el regaño de Bush y el de la derecha empresarial. (En estas semanas, el señor Claudio X. González se permitió la humorada de su vida: “Los principios son para principiantes”.) En el mundo unipolar y, por lo visto, uninacional, la crítica a la estupidez y a la maldad de los caprichos imperialistas se convierte en una demanda de la razón y la sobrevivencia moral. Al determinismo debe sucederlo la determinación civilizatoria.

- “Tan cerca, tan lejos. México-Estados Unidos”, publicado en *Letras libres*, año 5, número 13, mayo de 2003.

LOS MEXICANOS, UNA MIRADA BINACIONAL

DEL TRABAJO COMO OTORGAMIENTO DE DERECHOS
(DE HISPANOS O LATINOS Y SUS PAÍSES DE ORIGEN)

“Y un día los únicos monolingües, serán, si
dejan, los anglos”

Son extraordinarias las contribuciones de la América Latina de los migrantes (mexicanos, salvadoreños, dominicanos, ecuatorianos, guatemaltecos, nicaragüenses, hondureños, y sigue la lista) al desarrollo de la América Latina del arraigo. Entre otros aportes:

- Han renovado paulatina o vertiginosamente, pero siempre de modo profundo, las costumbres de sus países (entre las evocaciones de los que se quedan, está la fantasía de haberse ido).
- Han ampliado los límites de la tolerancia y sobre todo del derecho al uso de las libertades;
- han impulsado la familiaridad con la tecnología y las costumbres diversas;
- han trastocado en muy buena medida la apariencia de la gente en las regiones de donde provienen (se pasa con celeridad del “¿cómo te atreves a ponerte esto?, ¿qué no te da vergüenza?” al “ahora que vuelvas me traes unas camisas y unos pantalones como los tuyos. ¡Ah! Y no se te olviden los lentes grandotes / Pero papá...”);
- han acercado el futuro inevitable por vía de los ejemplos, en las familias.

Falta destacar, entre otras aportaciones de los migrantes, la económica, las remesas de los migrantes (en 2005, 20 mil millo-

nes de dólares enviados a México, cantidad que suma los 16 mil millones registrados por el Banco de México y el cálculo de cuatro mil millones en regalos y en efectivo; en 2006 la cifra fue superior). La aportación vitaliza pueblos y ciudades pequeñas, fortalece en amplia medida a los países, consolida la unión familiar y las redes amistosas, y da idea de la migración como una gran comunidad imaginada.

“A mí háblame en cristiano y como ya estoy aprendiendo inglés, háblame en los dos idiomas”

A este proceso, durante una larga etapa, se ha respondido desde los prejuicios del tradicionalismo con prevenciones sobre “la infección moral” y la “imitación extralógica”, y esto con admiración y envidia, con egoísmo que exige sin embargo la solidaridad de los “extralógicos” y, en los gobiernos, con indiferencia travestida de preocupación en lontananza. Pero el prejuicio contra los migrantes se modifica en los países latinoamericanos conforme se aclara el anacronismo de las sociedades, la rural y la urbana. Todavía en la década de 1960 persiste lo antes muy visible y audible, el resentimiento enderezado hacia los que “luego luego” se contaminan del idioma y las costumbres de los gringos (esa “renuncia a lo nuestro” que deja de entenderse si se toman en cuenta los elementos como “ponerse al día”, “comodidad” y “sentirse a gusto”). Todavía en la década de 1960 se critica con regocijo a los fugitivos del control comunitario y familiar de sus vidas, y el “a mí háblame en cristiano”, la expresión tan socorrida en la primera mitad del siglo XX en México, sintetiza la burla social y religiosa enderezada contra aquellos que al volver al pueblo prodigan frases en inglés y ostentan las actitudes y el guardarropa “que deforman nuestra identidad”. (Esto sin advertir que la identidad que no se transforma deja de ser identidad y se vuelve, si se quiere, pieza del Museo de la Identidad.)

Esto no se desprende únicamente de la mezcla del espíritu de sobrevivencia, esperanza, desesperación y espíritu de aventura que caracteriza a los que se van (me faltó señalar la lealtad a la comunidad que también migra. “No me dejen solo”, exclamó de seguro el primer migrante de la Historia), sino —y esto es central— de la metamorfosis múltiple de conocimientos y habilidades, cuyo clímax es el vasto cambio de mentalidad, que se adapta con rapidez a la tecnología.

De allí —es obvio— no salen por fuerza seres o comunidades mejores sino distintos, y les corresponde a las personas y los grupos calificar su proceso. Y en esta línea, y por el influjo de los ritos que fijan los recuerdos al ritmo del sentimentalismo, las comunidades *hispanas* o *latinas* de varias generaciones quieren reconciliarse con lo más obstinado de sus evocaciones (una génesis de las lealtades), y por eso suelen actuar más que vivir su devoción por las creencias, las peregrinaciones, los atardeceres aldeanos, la música donde el romance o el espíritu de la fiesta hacen de un género de la música popular un “centro ceremonial”, las emociones tan precisas que deben ser inventariadas las costumbres en donde ya circula la inversión térmica en las capitales; “Era tan raro sentir que lo que respiraba ya no era oxígeno”. (Esto, por ahora, se aplica especialmente a la Ciudad de México.) Se le envía un mensaje a la porción del pasado ya cancelada en lo íntimo. “Véanme en este día de fiesta cuando me acuerdo de lo que hacía cuando ustedes todavía no se venían acá conmigo”.

Esto hasta que finalizó la etapa donde de modo fundamental prevalece el origen campesino, luego se mezclan los aliados rurales con los rurales, y también, las evocaciones campesinas abandonan el énfasis lírico y se atienen a lo que trae consigo la modernización imperiosa, destartalada, no exenta de zonas delincuenciales. A las canciones de la nostalgia cristalina, donde el emigrante le promete a su amada “cosas buenas” (los moñitos pá tus trenzas / y pá tu mamacita / rebozo de bolita, y enaguas

de cristal”), las sustituyen los narcocorridos, que combinan lo que efectivamente sucede con la ironía ante lo desdichadamente indetenible.

“A tu tío, el que nunca quiso salir del pueblo, si lo ves no lo reconoces: está igualito”

Por el impulso de las migraciones, la provincia (término siempre peyorativo, lo emplee quien lo emplee) se convierte en las regiones (término descriptivo que ya alude a la modernización y al fin de la ingenuidad proclamada) y el aislacionismo pierde su razón de ser. A las incesantes cruces de frontera (la búsqueda del empleo es el gran pasaporte) se les debe el amortiguamiento de numerosas explosiones rurales y en gran medida urbanas y también se les debe la rutina siempre renovada de las migraciones masivas, el que se queda y el que se va, certifican que la tierra prometida está a medio camino entre la que se dejó y la que se alcanzará. Si la utopía radica en la variedad de los estados de ánimo, gracias a la intercesión de los millones de personas de la América Latina de fuera, las “zonas empleables” de América Latina verifican la velocidad o la tardanza de sus transformaciones.

Sin jamás reconocerlo explícitamente, las migraciones son determinantes en la adaptación forzada de América Latina a la modernidad, que es actualización tecnológica y es exigencia de cambios culturales y es renovación de los juicios y prejuicios. Se acepte de modo acrítico o se les resista con fanatismo, este culto a la modernidad marca exaltada, dramática o trágicamente a las naciones. Sin las migraciones a Estados Unidos, la región latinoamericana carecería de escalas comparativas en el nivel cotidiano, y de datos confiables sobre sus avances o su estancamiento, al depender del criterio establecido de movili-

dad: la expansión macrocefálica de las capitales, por otra parte resultado de la ansiedad migratoria.

A los gobiernos sucesivos de México, el país de donde proviene la mayoría de la minoría hispana, no les ha preocupado en demasía la suerte de sus nacionales en Estados Unidos. Al estar ya sujetos a otras leyes, lo que les pase, es la moraleja, es asunto suyo, como lo es su demanda de respeto de los derechos humanos. A los nacionales se les ayuda con algunos trámites (ahora, de modo creciente, para evitar en el caso de las remesas el robo de los bancos y compañías), se les atiende en las enfermedades graves, se ayuda al envío de sus restos al lugar de origen, se les convoca en las fiestas patrias, se denuncia hasta donde se puede las violaciones a los derechos humanos. Hasta allí, eso con frecuencia importa, y eso también con frecuencia dista de ser suficiente.

A los presidentes Luis Echeverría y Carlos Salinas de Gortari, las comunidades mexicanas les resultan plataformas ideales de apoyo; en el caso de Echeverría para ampliar su ámbito de poder entre los mexicanos y los mexicoamericanos, y con Salinas de Gortari, para su proyecto del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que en su esquema lo conduciría a participar del liderazgo mundial.

Además de los gobernadores, el PRI, el PAN y el PRD, se quieren apoyar en ellos, pero lo crudo de sus apetencias suele disminuir el espacio de credibilidad a su alcance. Y ya se vio el estupor del presidente Fox al cancelar la Casa Blanca los festejos del 5 de Mayo.

De lo sedentario a lo nómada. Los pueblos de varios países latinoamericanos se vacían cada seis meses y las mujeres y los viejos retienen esas tradiciones tan hechas de tedio. Y los migrantes con la riqueza de su mano de obra barata a costas viven el agobio en autobuses de mala muerte, en tráilers, en convenios con los (inconfundibles) “polleros”, en hacinamientos en Tijuana,

Reynosa o Ciudad Juárez, en la experiencia dramática de atravesar la frontera ahora “blindada” por el racismo. Es tan intenso el esfuerzo, son tantos los obstáculos (la policía de ambos países, el cruce de *the border*, el aprendizaje del nuevo idioma, el conocimiento de los signos) que se identifica a Estados Unidos con la realización personal, no porque se ignoren los maltratos y los peligros mortales y los arrinconamientos sociales, sino porque aun eso, de acuerdo con las expectativas, representa una ventaja porque están más cerca las oportunidades no percibidas en los países de origen.

LA DEMOGRAFÍA COMO PESADILLA

Según un informe del censo norteamericano de marzo de 2004, en 2050 uno de cada cuatro norteamericanos tendrá orígenes latinos; en un mitin reciente en La Cañada, un suburbio de Los Ángeles, se presentó un vehículo aéreo cuya función es localizar a indocumentados con el método que en Iraq ubica los enemigos; el congresista Tom Tancredo, desde el 9 de septiembre iguala a los inmigrantes latinos con “criminales terroristas” y con agravios a “nuestra civilización”, al usar libros de texto que describen a “los defensores de El Álamo como esclavistas, latifundistas y asesinos de indios”; Victor Davis Hanson, autor de *Mexifornia*, una apología del odio racial, se presenta con frecuencia en los circuitos de radio y televisión, da conferencias y sostiene una página web.

En 2000, el académico de Harvard, Samuel Huntington publica *¿Quiénes somos? El desafío de la identidad nacional de Norteamérica*, donde analiza como los migrantes *hispanos* (más específicamente mexicanos) amenazan los valores, el modo de vida y la identidad de Norteamérica; Huntington, profesor de Harvard, especialista en el “choque de civilizaciones”, título de uno de sus libros, es una suerte de Casandra de cubículo, que

protege el concepto mismo de “Estados Unidos”, y al imaginar las críticas, responde con énfasis, al ser su país multiétnico y multirracial, la identidad norteamericana se define a partir de la cultura y el credo. El *credo* es el producto de la cultura angloprotestante de sus fundadores e incluye entre sus elementos clave el idioma inglés, el cristianismo, el compromiso religioso, el dominio de la ley, a la ética de trabajo y el intento de crear un paraíso en la tierra, una “ciudad en la colina”.

Huntington describe el infierno ya presente a finales del siglo XX: la cultura angloprotestante de Estados Unidos y el credo consiguiente se ven asaltados por, entre otros:

- La popularidad en círculos intelectuales y políticos de las tesis de las identidades, el multiculturalismo y la diversidad (en el ataque al concepto de la diversidad, Huntington lo acompañan los ideólogos del Vaticano);
- El impacto de las diásporas de la cultura transnacional;
- El número creciente de inmigrantes con nacionalidad y lealtades dobles;
- El incremento de la preferencia por identidades transnacionales y cosmopolitas de las elites empresariales, intelectuales y políticas.

Así, y tiemblo al pensar como tiembla al pensar el profesor Huntington, a la identidad nacional en Estados Unidos, como las de otras naciones-Estado, la desafían las fuerzas negativas de la globalización y, también, los ajustes forzados entre los que optan por identidades “de sangre y de creencias” más pequeñas y, según ellos, más significativas.

“Si vinieran menos y se fueran a otra parte”

Otras tesis de Huntington adornan el panorama dantesco, o si ya no se cree, en los relatos de la *Divina comedia*, el paisaje del

cine de horror cómico, con figuras donde el maquillaje aterra porque augura el fin de los rostros al desnudo. En la nueva era, descubre Huntington, el reto más inmediato y serio para la identidad tradicional de Norteamérica viene de la inmigración de América Latina, en especial de México, y de los índices de fertilidad de estos inmigrantes, que en ese renglón superan a los negros y los blancos estadounidenses. “Brown women are always pregnant”, podría decirse o “los mexicanos nunca son hijos únicos”. Y el profesor Huntington, que no se fija en recolectores o meseros, si atiende el color de piel de algunos de sus nuevos vecinos y le reprocha a sus compatriotas su oportunismo. “Los norteamericanos se han concentrado, en los costos y beneficios económicos de la inmigración, en plena ignorancia de sus consecuencias culturales y sociales”.

Y viene la cuestión fundamental: “¿Continuará siendo Estados Unidos un país con un solo lenguaje nacional y una cultura esencialmente angloprotestante?”. De ignorar este tema, los estadounidenses serán otra cosa el día menos pensado, amanecerán vueltos dos pueblos con dos culturas (anglo y latina) y dos lenguajes (inglés y español). No sé por qué pero percibo cierto menosprecio por los asiáticos.

Huntington se extravía en las estadísticas de la migración y señala el cambio cualitativo de la migración latinoamericana, en especial la mexicana. Lo primero es la contigüidad: tres mil kilómetros de frontera; después viene la escalada: cerca de 640 mil mexicanos emigraron legalmente a Estados Unidos en la década de 1970; 1 656 000 en la década de 1980 y 2 249 000 en la década de 1990. En estos períodos, los mexicanos representaron 14 por ciento, 23 por ciento y 25 por ciento de la inmigración legal. Como creo que decía una canción de protesta mexicana: “a parir madres latinas / a parir más inmigrantes”.

El tercer punto es la entrada ilegal en “The City on the Hill”. Los arrestos de la Border Patrol han sido de este orden: 1 600 000 en la década de 1960; 8 300 000 en la década de 1970; 11 900 000, en la década de 1980 y 14 700 000 en la década de 1990; total, en 2003, entre ocho y 10 millones de ilegales. De ellos, los mexicanos se llevan 58 por ciento, y casi cinco millones de mexicanos ilegales constituye 69 de esa población. En el año 2000, los mexicanos ilegales en Estados Unidos son 25 veces más numerosos que el contingente próximo, el de los salvadoreños.

Lo siguiente es *la concentración regional* y las realidades cruentas de la incontinenencia demográfica, mezcladas con el menosprecio nada velado a Shakespeare, Emily Dickinson y Philip Roth: en 2010, los hispanos conformarán más de la mitad de la población de Los Ángeles, y la mayoría de ellos no leerá en inglés, en lo que —la anotación es mía— se asemejarán a la mayoría de los ange-linos. Huntigtoniosis (otras minorías dejan de venir o lo hacen con modestia) y la explicación a mano: el producto nacional bruto de Estados Unidos es cuatro veces el de México. Acto seguido, *la presencia histórica* (el territorio perdido y esas cosas), y más tarde unos crímenes sin remisión: que más bien se leen como profecías: 95 por ciento de los migrantes nacido en Mexico habla español en casa (US Census Bureau); 73.6 por ciento no habla inglés muy bien, y 43 por ciento de los de origen mexicano está “aislado lingüísticamente” (esto no es cierto, pero sustenta la pesadilla). Algo distinto sucede con los mexicanos ya nacidos en Estados Unidos, aunque el espanto persiste: en 1998, José reemplazó a Michael como el nombre más popular entre los recién nacidos en California y Texas. A cambio de eso, en México el índice onomástico ha variado drásticamente, algo de la índole de Marilyn reemplazó a Lupita, Jedediah a Chucho y si no Jedediah si Tommy, Chuck o Billy.

¿Qué más? Desprecio por la tierra a la que fueren: los mexicanosamericanos en el evangelio de Huntington se sienten más a gusto dentro de su cultura de origen y desdeñan con frecuencia lo norteamericano (aquí me contengo para no emitir un sarcasmo fácil y decir que se sabe de chicanos que en las sombras tallan en hueso figuras de Barbie y Spider Man). Huntington se apoya en expolíticos como Jorge Castañeda (“el concepto del tiempo de los mexicanos paralizados en el síndrome del *mañana*”) y Vicente Fox (¡Sí!, Vicente Fox) que se describió a sí mismo como presidente de 123 millones de mexicanos, cien en México y 23 en Estados Unidos. En contraste, Bill Clinton declaró: “Espero muy en serio ser el último presidente en la historia de Norteamérica que no sabe español”. Si esto sigue así, concluye Huntington, la división cultural entre hispanos y anglos podría reemplazar la división racial entre blancos y negros como el abismo más serio de la sociedad norteamericana. Y me permito añadir, se descubrirá un libro del siglo XIX titulado *La cabaña del tío Pancho*.

TO DREAM THE MEXICAN DREAM

Al final de su texto, Huntington, entre los espasmos ante la españolización de Norteamérica, cita al señor Lionel Sosa y su libro *The Americano Dream*, que alienta a los *entrepreneurs* hispanos:

“¿El sueño americano?” se pregunta a sí mismo Sosa, y responde: “Existe, es realista, y está allí para que lo compartamos”. Sosa se equivoca. No hay sueño americano alguno. Solo hay el sueño norteamericano creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicanoamericanos pueden participar de ese sueño y en esta sociedad solo si lo sueñan en inglés.

El libro de Huntington unifica de golpe a la comunidad hispana. Al fin la teoría de un *braintruster* del imperio, que contradice las demostraciones estadísticas de cuan indispensable le

resulta a la economía estadounidense la presencia de los migrantes. Los hispanos de Huntington no son un grupo étnico sino un estereotipo y sus datos son selectivos; los hispanos sí aprenden inglés; el protestantismo y el *new age* han crecido entre las comunidades que crecieron rezando en español; entre los latinos adultos de la segunda generación (los hijos de inmigrantes) solo siete por ciento tiene al español como su lengua fundamental, cerca de la mitad no habla la lengua de Juan Rulfo y el resto son bilingües, y así sucesivamente

Solo unos cuantos acuden en defensa del profesor de Harvard, y solo uno lo trasciende por la derecha, Patrick Buchanan, que alega en *Foreign Policy* (mayo de 2000):

Si uno acepta esta idea de Estados Unidos con un mensaje incierto para el género humano, esta nación se verá inmolada por un alud de extranjeros, especialmente de México, muchos de los cuales no desean aprender inglés o ser parte de la familia, no desean asimilarse o abandonar su identidad y su cultura mexicanas, no aman a este país ni le son leales, y creen que se ha despojado a su país de las tierras que intentan volver a ocupar y recuperar.

“Good-bye my chaparrita, and don’t cry for your Pancho”

Por un tiempo, la comunidad hispana en Norteamérica y muchísimos intelectuales latinoamericanos criticaban a Huntington y su visión unificada y unificadora de los latinos que remite a la visión derechista en el imperio. Entre las respuestas más frecuentes a Huntington se hallan:

- Pruebas estadísticas de cuan indispensables para el sueño norteamericano son los que trabajan “en el idioma universal del esfuerzo”, una suerte de certificados de patriotismo sudoroso. ¿Qué harían en Estados Unidos sin los recolectores hispanos en California y Texas, o si los meseros y los empleados de las tien-

- das (confrontar la película de Sergio Arau, *Un día sin mexicanos*)?
- Se acepta, en medio de intensos debates, la falacia de sostener “el poder creciente de los hispanos en la sociedad norteamericana”. Se acrecienta la presencia de una minoría en las artes, las industrias culturales y los niveles medios de la política y las empresas (el general Ricardo Sánchez en Iraq, un mal ejemplo), pero en conjunto el poder político y económico es mínimo: los hispanos de Huntington no son un grupo étnico sino un estereotipo decorado con datos selectivos.
 - no hay duda acerca del racismo de los planteamientos de Huntington, pero el eje de su actitud, más allá de las argumentaciones, es la conversión del miedo en agresividad. “Son muchos y serán más”, es la manera de certificar que los WASP (White Anglo Saxon Protestants) son una minoría en descenso, y que el porvenir demográfico favorece a los hispanos (en esta pesadilla, en 2040 o 2050, el lema de Norteamérica será “En Dios *we trust*”).
 - Solo al considerársele “el siguiente enemigo principal”, la comunidad hispana y la comunidad mexicanoamericana empiezan a funcionar como tales. Se abusa del término *comunidad* y se pasan por alto las divisiones interminables entre los grupos, los liderazgos frágiles, la incongruencia y el oportunismo, la defensa inconstante de los derechos de los migrantes. (Los hispanos que votaron contra Affirmative Action, los trabajadores agrícolas mexicanoamericanos que suscribieron un plan contra los indocumentados.) Las demandas de Huntington ordenan los puntos de coincidencia entre lo disperso y lo irreconciliable y le conceden credibilidad a lo que ha sido las más de las veces una suma de rituales y prácticas burocráticas. Así el impulso se detenga en lo declarativo, ya pasa por el análisis y también, obligadamente, por la autocrítica. En este tema, un debate fundamental es el de la educación. ¿A qué se deben las cifras desalentadoras en materia de rendimiento escolar y universitario de los hispanos o mexicanos en Estados Unidos?

¿Por qué la representación comparativamente escasa en las universidades, sobre todo si se toman en cuenta los progresos de las comunidades asiáticas?

“VENIMOS HUYENDO DE IDENTIFICARNOS TODO EL DÍA
CON NUESTRA IDENTIDAD”

¿Cómo se forman y se transforman las ideas básicas y los hábitos mentales de las comunidades fronterizas de uno y otro lado? ¿Cómo seleccionan sus tradiciones nativas los latinoamericanos? ¿Qué saberes acumulados le sirven a los llegados a Norteamérica ante las humillaciones, las frustraciones y los desencantos? ¿Qué conocimientos le son indispensables a los migrantes? ¿Cómo se vive la *conciencia del barrio* (arquitectura incluida) y cuáles son las diferencias reconocibles entre un barrio y un *ghetto*? ¿De qué modo se interiorizan entre los mexicanos las reglas de juego de la sociedad anglo? ¿Cómo se reconocen, adaptan, asimilan e incorporan los migrantes a la movilidad social de Estados Unidos?

En el caso de los grupos y las personas de origen mexicano, ser “hombre o mujer de frontera, niña o niño de frontera” en Estados Unidos, ha sido vivir sujeto a las presiones ejercidas contra lo calificado de “secundario”, “advenedizo”, “indeseable”. Esto se modifica pero de ningún modo alcanza la equidad exigible. ¿Y en qué momento ya los mexicanos no son “recién llegados”? Antes de la década de 1990, así hayan transcurrido dos o tres generaciones de una familia hispana, y a sus integrantes todavía se les adjudica la pertenencia a los *mojados*, los *wetbacks*. Los descendientes de los emigrantes se aferran o no al gentilicio (mexicanos, salvadoreños, dominicanos), verifican entre sus herencias la costumbre de ser explotados. *Otra historia*, alejada de los libros de texto, acompaña a los hispanos: la conciencia de pertenecer a un pueblo (hasta hace poco se decía “una raza”) que ha sido el botín a la disposición de los poderosos.

La suerte de los hispanos en Estados Unidos no ha dependido de “inferioridad natural” alguna, o de barreras culturales internas, sino de la voluntad económica y política que el racismo rodea de soltura psicológica y carencia de escrúpulos. Desde el atraso cultural y moral de quienes lo ejercen, el prejuicio racista legitima el apetito de rapiña. Ésta sería la lógica: “Si los declaro inferiores, no tengo por qué responder de mi conducta, ni tengo ante quién hacerlo. Si niego con virulencia la cultura y los recursos espirituales de los *greasers*, tendré la aprobación de los convenidos históricamente de un criterio: nada civiliza tanto a los salvajes como ser objeto del saqueo. De entre los pobres de los países subdesarrollados, solo los que han sido víctimas del despojo consiguen asomarse en algo a la civilización. Y viéndolo bien, lo que hacemos no es despojo sino apropiación justa”. Un monólogo típico del racismo.

El sometimiento se efectúa sin que hagan falta teorías o programas especiales. La disminución brutal de los presupuestos educativos, la eliminación de las ventajas comparativas del Affirmative Action, son parte fundamental de la erosión de los derechos fundamentales de las minorías: educación, salario justo, salud, oportunidades de ascenso, puestos de elección, intervención en el debate público. Y el sistema de rechazos programa las exclusiones. Desde el siglo XIX, un punto central es la educación. Carlos G. Vélez-Ibáñez hace el recuento en *Visiones de frontera*:

Percibidos únicamente como inmigrantes, los niños mexicanos no solo se convirtieron en extraños de su propia tierra, sino que se les transmitió un mensaje clarísimo: su considerable pobreza se derivaba del atraso de su cultura y su lengua. Por lo tanto, la estrategia educativa general fue la de “americanizar” a los niños, eliminando los acentos evidentemente “extranjeros” en español, prohibiendo que se hablara esa lengua y aconsejando que se imitaran “los modelos anglosajones de trabajo, moralidad y gobierno”, subrayando con esto la inferioridad de los modelos mexicanos.

A la gran ventaja de la enseñanza del inglés la contrarresta con aspereza el recordatorio de las desventajas de la lengua materna. Y la americanización se consume sobre la base de la marginalidad. A las minorías provenientes de América Latina se les vedan los ofrecimientos culturales básicos y se les ridiculiza por su cultura primigenia. En buena medida, esto persiste con las andanadas legislativas ajenas a las grandes ventajas del bilingüismo, que ven en el idioma español un obstáculo de la movilidad social. Y la descalificación del castellano, un elemento primordial, no arranca de libros como *Hunger of Memory* de Richard Rodriguez (sobre las desventajas de retener el idioma de los ancestros), sino del racismo nutrido de los sentimientos de autodestrucción y minusvalía de los rechazados. La técnica es eficaz: el que maneja con fluidez el inglés se siente en conflicto si usa, “fuera del ámbito doméstico”, el español. A las opresiones de los mexicanos en Estados Unidos se les quiere añadir una inesperada: el sentimiento de culpa por no hablar con absoluta propiedad el inglés. Y esta “condición estrictamente íntima” del lenguaje, al ser ya notorio el dominio del inglés, explica en parte el escaso consumo de libros en castellano en ambos lados de la frontera, además del sitio relegado de la lectura en las comunidades mexicanas.

Así, se construye la otra tradición, paralela a la del habla, la estructura familiar, la religión, la Virgen de Guadalupe, las cocinas y costumbres regionales y la nostalgia nacionalista. Esta otra tradición, muy perniciosa, califica a un grupo étnico de “mano de obra barata”, lo que trae las inevitables repercusiones psicológicas, políticas, civiles. Vélez-Ibáñez explica:

En relación con las comunidades y la cultura mexicanas, existe la idea de que el trabajo define a la población. Al permitir que sus cuerpos se debiliten en las minas, que se agoten en las obras de construcción, que se joroben a la edad de 35 años por trabajar en el campo, que se vuelvan reumáticos por los quehaceres domésticos mal pagados y que queden estigmatizados por traumatismos en la línea de ensamble, los mexicanos llegan prematuramente al final del empleo.

Pero, aclara Vélez-Ibáñez, esa idea es también la del sistema norteamericano empeñado en apresar una minoría en la identidad cultural que la califica de mercancía subvaluada o devaluada, comprable y vendible. Esto distorsiona el valor humano de las comunidades y reduce los valores culturales a las estimativas de los salarios bajos. Y en la conversión de una minoría en un elemento industrial se produce la experiencia límite de una minoría en Estados Unidos, que ahora se modifica.

POST SCRIPTUM: LA MARCHA DEL
PRIMERO DE MAYO DE 2006

El panorama de los mexicanos en Estados Unidos sufre un cambio menos súbito de lo que parece, al cristalizar ahora los años de activismo, coaliciones y movilizaciones. Lo ocurrido el 1 de mayo de 2006 viene de lejos, de las organizaciones vinculadas a la defensa de los derechos laborales y la mitología de Aztlán, de la cultura en los barrios y su selección de especies legendarias (en el caso de los mexicanos, Frida Kahlo, Zapata, la calavera Catrina, los luchadores enmascarados, César Chávez, la Coatlicue), de los organizadores comunitarios cuya perseverancia asimila derrotas y frustraciones, de la renuncia de un nacionalismo paralizante y de la decisión del entusiasmo dual por lo que se ha dejado y por lo que se va conociendo, y, sobre todo, de la convicción irrenunciable: el trabajo de los migrantes le ha servido enormemente a la prosperidad de Estados Unidos y esa labor intensa, mal pagada, sujeta implacablemente a chantajes y fraudes, merece el reconocimiento legislativo, jurídico, social y cultural.

La derecha norteamericana, que organiza y le proporciona un discurso a la derecha de todas partes, y cuyo punto de partida es negar el vínculo entre trabajo y derechos civiles y jurídicos, rechaza a los migrantes con la incomprensión elaborada desde

el racismo, y jamás aborda el tema básico: si acuden cada año y por cientos de miles es porque se les sigue necesitando, y ese empleo que cubren en jornadas exhaustivas debe garantizarles acceso a los servicios de salud, a la educación de sus hijos y de ellos mismos, al cese de los hostigamientos policiacos, al respeto a su idioma cuyo uso enriquece la variedad lingüística de una nación de migrantes. A estas demandas, el racismo (institución de prejuicio y el abuso económico) y sus representantes en el gobierno federal, el congreso y los gobiernos estatales y municipales, le oponen su certeza fáidica: se está frente a una invasión (*the brown tide!*) y hay que detenerla a como dé lugar, con el muro, la Guardia Nacional y las leyes que defienden de la Propuesta 187 de California, como la propuesta del senador de Milwaukee, James Sensenbrenner, a la que responde el *movimiento* con su consigna: “Sí se puede, sí se puede”. Los migrantes unifican sus demandas: derechos para todos, como agua para todos, como aire para todos”, y desde luego *green cards* para todos: peruanos, mexicanos, ecuatorianos, que no aceptan la restricción de sus derechos y las vías escasas para legalizar su situación, lo que, como señalan los analistas de izquierda, le facilita a las corporaciones estadounidenses acentuar la explotación laboral. Los del *movimiento* insisten: no a la criminalización, la cárcel y la deportación de todos los migrantes; no a los kilómetros de muros militarizados en la frontera estadounidense.

Y en su movilización, una minoría labra la conciencia de sus derechos que la incorpora simultáneamente a la gran tradición de resistencia de sus países de origen y de Estados Unidos.

- Publicado en Enriqueta Cabrera, *Desafíos de la migración. Saldos de la relación México-Estados Unidos*, México, Planeta Mexicana, 2007 (Temas de hoy).

ME VINE DE COMALA PORQUE ME DIJERON QUE MI PADRE VIVÍA EN HOUSTON

A pesar de las políticas racistas, los acosos, las amenazas y los asesinatos, la integración de América Latina con Estados Unidos tiene que ver estrictamente con un orden laboral y es este orden laboral el que está proporcionando los elementos de la legitimidad y de la legalidad de estos mexicanos en Estados Unidos.

Algo se conoce del sistema de viajes de los migrantes en estos años.

- Del rancho —que es el tedio o el miedo redimido por las sensaciones periódicas de importancia— a la ciudad donde el anonimato es sinónimo de la clandestinidad.
- De la ciudad pequeña a la obtención de miedos como pecados ignorados y libertades desconocidas.
- De la mirada fija en ensoñaciones a la rudeza de las oportunidades.
- Del goce del aprendizaje del inglés al recuerdo de los cielos azules y las regiones límpidas.
- De la familia tribal a la familia nuclear.
- De la numerosa descendencia a la descendencia que se ajusta al tamaño del departamento pequeño.
- De la intolerancia que aborrece lo distinto a la tolerancia que se inicia como resignación ante las conductas ajenas que no se pueden modificar.

- Del ágora creado en un patio de la vecindad al saludo apresurado de un condominio.
- De las veladas familiares al autismo televisivo donde la comunicación se da a través de las reacciones a aquello que se mira.
- De la protección violenta de la honra a la defensa a veces violenta del derecho al adulterio.
- Del aprecio idolátrico de lo moderno a la nostalgia por lo tradicional, siempre que se garantice que esa nostalgia es moderna.
- De la imposibilidad de concebir las religiones no católicas a la conversión a una fe desconocida como otras de las migraciones posibles.

En la experiencia de los migrantes su matriz formativa es la novedad de las esperas. Ya son expertos en aguardar la lluvia en tiempo de sequía y en aguardar la sequía en tiempos lluviosos. Aguardar la solución de un trámite agrario o la llegada del candidato. La respuesta eternizada a las demandas judiciales. Ahora esperan en los autobuses que van a la frontera, esperan en la Línea, esperan la obtención del trabajo, esperan el trabajo que sea, esperan el transporte y la vivienda y los documentos migratorios. Y mientras lo hacen diseñan mentalmente sus casas o departamentos definitivos.

Todo parece alternativamente accesible e inalcanzable. Todo se crea a la mano gracias a la voluntad del trabajo y la suspensión de la incredulidad. En México nada podría ser nuestro; aquí sí. No es siquiera indispensable que la realidad demuestre lo contrario porque la realidad es también un asunto de percepciones y para demasiados de estos migrantes, lo que pierden en México es la esperanza de que algo sea suyo. El indocumentado —el espalda mojada, como se dijo alguna vez; el ilegal, como se dice ahora— para señalar la distancia entre el trabajo extraordinariamente fatigoso y la negación de los derechos que ese trabajo debía garantizar usa la táctica inesperada: venera las costumbres

de las que se aparta para mejor sacudirse los hábitos que le dificulta su pertenencia al entorno hostil.

Esta podría ser la oración de inmigrante:

Te doy las gracias Virgencita de Guadalupe porque me permites ser el mismo de siempre aunque, eso sí (no sé si te has fijado, Santa Patrona) mucho más tolerante hacia lo que no entiendo ni comparto; capaz de serte fiel a ti que eres la nación, aunque ahora yo sea pentecostal, testigo de Jehová, bautista o mormón decidido a no cambiar aunque mi aspecto sea tan distinto y tan atento ahora a los *blogs* y a internet, en donde todavía no te apareces madrecita. De donde se desprenden las noticias que nunca pensé que me apasionarían, porque nunca pensé que me apasionara lo que no tiene nada que ver conmigo. Te lo juro, Virgencita, soy el mismo de siempre aunque ya ni en el espejo me reconozco.

El campesino de Sinaloa contempla durante horas los alambres que lo separan de la tierra prometida. Y la construcción de un muro que por lo pronto es el anuncio de un muro que solo será posible si lo construyen, entre otros, el campesino de Sinaloa, que contempla la frontera que debe atravesar para construir el muro que le impedirá atravesarlo. Ahí, al alcance de su astucia están el trabajo, los dólares y la prosperidad hasta ahora tan inconcebible. Para el inmigrante la tradición es aquello que ha vivido y lo que viene es la tradición desconocida, aunque sea con las mismas personas y haga lo mismo de siempre. Porque no es lo mismo oír al padre de familia en el pueblo donde uno no tiene escapatoria a oírlo en el departamento en donde le puede decir que ya tiene que irse. Y las máquinas extraordinarias que ahorran tiempo, vidas enteras, eso le apasiona, ahorrarse una vida, no gastarla como las generaciones de sus ancestros que decidieron pasar en el trabajo el tiempo que podrían haber ahorrado si se hubieran puesto de acuerdo con la tecnología y esas máquinas que comunican a los usuarios con el futuro.

La señora burguesa camina por el *mall* de Tijuana y se regocija por haber escapado para siempre de los mercados, aunque el *mall* tampoco la convence: si los precios están en pesos, algo está mal. Esos precios le tocaron a su mamá, a ella ya no; todo lo encarga por teléfono y la semana que viene ya lo hará por internet. Pedir las cosas por internet es tener otras cosas, de eso está segura. Se acabaron las cacerías de vegetales y frutas y escobas y jabones y “aroma popular” que así le dice ella a la resistencia a los desodorantes. Adiós a los regateos y a los empujones. No más encuentros desagradables, el *mall* es otra cosa, es un invento de los gringos, no de los mexicanos que tenían un dios Chac Mool, eso es falso y por eso su atmósfera es gringa y los productos son gringos y si la clientela no es gringa, con lo cual el contexto ya no funciona, está a medio camino entre lo monolingüe y lo bilingüe. Y a medio camino entre lo monolingüe y lo bilingüe está su conciencia, su corazón, su pensamiento y su grado de escolaridad. El *mall*, virtud de la globalización, es una de las catedrales del nuevo siglo fronterizo.

El joven no está muy seguro de su manejo de la historia patria. Está seguro de lo suficiente, ni un dato más; uno no cruza las fronteras con una carga de datos inútiles. Para qué saber en qué año murió el cura Hidalgo, qué caso tiene enterarse del nombre del cura Matamoros y, viéndolo bien, quién era el cura Matamoros. El día que quiera enterarse, allí está internet. Y se acuerda entonces de los conocimientos que le transmitió la familia que eran de historia, pero de historia de la propia familia. Una historia restringida porque los bisabuelos nunca hablaron una sola palabra y de seguro que hubo un bisabuelo, no me puedo imaginar a una familia sin un bisabuelo. Aunque, pensán-

dolo bien quizá no hubo un bisabuelo; ya una familia con abuelo es un lujo genealógico. Mientras se resignan, no es demasiado su conocimiento documental, aunque quién le quita su bagaje de bolero, sus canciones rancheras, onda grupera y canciones del *hit parade*. Porque las canciones del *hit parade* no arraigan, y en materia deportiva su sabiduría es infinita. Todas esas certidumbres y esos recuerdos ni modo de dejarlas en casa y si los lleva consigo es porque al atravesar la frontera sin las vivencias es como irse para siempre a quién sabe dónde. Las vivencias son su conciencia eterna. Uno tiene pasado si lo recuerda, si no, disponer del futuro es como cercenarse.

Los adolescentes de los barrios pobres en la Ciudad de México, en Guadalajara, en Monterrey, se la pasan soñando en irse a la frontera: Los Ángeles, Nueva York, Houston, Dallas; tal vez Canadá, Montreal, Toronto, Ottawa. Uno de ellos ha pensado en decir que es un perseguido porque le dijeron que con eso consigue su arraigo en Canadá. Pero la verdad no le quedan esos modales y no quiere seguir porque a lo mejor le gustan esas costumbres. Las oportunidades siempre están fuera, ni hablar. Y a ellos les entusiasma saberse a punto del viaje. Esa es una característica de lo que vive. Las oportunidades están fuera; dentro, quedan las resignaciones y las frustraciones que son un modo bastante alérgico de vivir las oportunidades. Pueden irse mañana o dentro de un mes. O en un año o nunca. Pero tratándose de preparativos psicológicos, todo lo que viven es frontera. Más allá de su vida cotidiana y de la existencia de sus padres, que nunca se cansan de tener lo mismo y por eso son sus padres, los antepasados y los ancestros directos, se distinguen porque siempre hacen lo mismo.

Empieza lo otro, lo desconocido, los adolescentes se aficianan a lo otro y le dedican tardes y noches enteras a contarlo. “¿Te das

cuenta? En un día podemos estar en la frontera. Tantas ganas de irme que es como si nunca hubiera vivido aquí. ¿Te has fijado cómo lo que deseas se te acerca?”.

Son extraordinarias las contribuciones de la América Latina, de los mexicanos, de los dominicanos, colombianos, ecuatorianos, guatemaltecos, nicaragüenses, argentinos, hondureños y sigue la lista. Aunque no estoy seguro de que Ruanda pertenezca a América Latina, el desarrollo en América Latina ha renovado, paulatina o vertiginosamente —pero siempre de modo profundo— las costumbres de sus países. Entre las evocaciones de los que se quedan está la fantasía del haberse ido; están los migrantes que se quedaron, que es la especie más rara desde el punto de vista de la mentalidad pero no desde el punto de vista de la afición. Han ampliado los límites de la tolerancia y sobre todo el derecho al uso de las libertades. En una historia próxima de México y de América Latina se tendrá que ver cómo la historia social de tolerancia y de búsqueda de la justicia social mucho depende de los migrantes. Han impulsado la familiaridad con la tecnología y con las costumbres diversas. Han trastocado en gran medida la apariencia de la gente en las regiones de donde provienen. Han acercado el futuro inevitable por vía de los ejemplos en las familias. Las familias de los no migrantes han empezado a migrar en sus costumbres o han continuado migrando. Y esto es parte de la civilización, pero parte también y muy radical, del ejemplo de los migrantes. Siempre conviene destacar (y destacar aunque no convenga) las aportaciones económicas, las remesas. Esos 20 o 24 mil millones de dólares enviados a México cada año. Cantidad que suman los 16 mil millones registrados por el Banco de México y el cálculo de lo que se da en regalos y en efectivo.

La aportación vitaliza pueblos y ciudades pequeñas, fortalece en amplia medida a los países y a la economía de muchos presi-

dentes municipales, que se encargan de su aplicación. Consolidan la unión familiar y las redes amistosas y da idea de la migración como de la gran comunidad imaginada. “A mí háblame en cristiano y como ya estoy aprendiendo inglés háblame en los dos idiomas”. A este proceso, durante una larga etapa, se respondió desde los prejuicios del tradicionalismo, la prevención moral y la imitación extralógica; término que ya nadie usa pero que durante medio siglo no dejó de propinarse a la menor oportunidad.

Pero el prejuicio contra los migrantes o pochos (como se dijo hasta que alguien se preguntó de dónde venía esa palabra y como en los numerosos simposios que se armaron nadie supo aclarar de dónde venía se dejó de usar pocho, no fuera a ser que se tratara de una palabra subversiva); pero el prejuicio contra los migrantes, decía yo, se modifica en los países latinoamericanos conforme se aclara el anacronismo de las sociedades, la rural y la urbana. Todavía en la década de 1960 persiste muy sensible y audible el resentimiento enderezado hacia los que luego se contaminan del idioma y las costumbres de los gringos. Esa renuncia a lo nuestro que deja de entenderse si se toman en cuenta elementos como “ponerse al día, comodidad y sentirse a gusto”. En *Ulises criollo*, José Vasconcelos habla del gusto que le dio darse un *shower*. Dice: bañarse de pie, cómodamente, no traiciona mi identidad... (No dice eso, pero supongo que lo dijo; además, no está aquí para contradecirlo). En *Al filo del agua*, en un momento extraordinario de una novela extraordinaria, Agustín Yáñez habla en contra de los nortños que llegan. Esta es una actitud situada en 1909, pero aún vigente 50 años más tarde. En la década de 1960 se critica con regocijo a los fugitivos del control comunitario y familiar de sus vidas cuando la migración era sobre todo rural. Ahora está tan diversificada que ya en muchos casos no admite el uso de la idea del control comunitario.

“A mí háblame en cristiano”, la expresión tan socorrida en la primera mitad del siglo XX en México desborda la burla social y religiosa enderezada contra aquellos que al volver al pueblo pro-

digán frases en inglés y ostentan las actitudes y el guardarropa que deforman nuestra identidad. Esto sin advertir que la identidad que no se transforma deja de ser identidad, y se vuelve, si se quiere, pieza del museo de la identidad. Un caso, en este sentido típico, es el de Tin Tan, a quien yo he llamado el primer mexicano del siglo XXI. Y lo he designado así porque es el primer mexicano que usa sin sentimiento de culpa, con naturalidad y por razones de comodidad lingüística, el *spanglish* que —se quiera o no— es una presencia inalterable, mucho más dentro de la burguesía de la Ciudad de México, que si no habla en *spanglish* cree que es mexicana. Tin Tan lo hace de una manera extraordinaria y avisa de lo que ya es inevitable y lo que será inevitable en las siguientes décadas.

Pero la academia de la lengua que existía le prohíbe a Tin Tan que siga usando el *spanglish* y le quita la identidad del pachuco o la vestimenta de pachuco y solo le dejan el uso del *spanglish* en sus presentaciones teatrales.

Y en esta línea, por el influjo de los ritos donde se fijan los recuerdos, antes de que los borre, los desvirtúe, los afirme, los recree o los haga válidos el sentimentalismo, las comunidades latinas o hispánicas quieren reconciliarse con lo más obstinado de sus recuerdos; esas génesis de las lealtades que además van cambiando. Los recuerdos de ahora no tienen que ver con los de hace 50 años. Hay siempre una carrera de relevos en donde cada generación le entrega sus recuerdos a la generación siguiente y ésta los olvida o los edita junto con los propios. Y así va la vida, porque nadie tiene tanta memoria. Y por eso suelen actuar las peregrinaciones más que vivir su devoción por las creencias. (Lo vi y no lo creía... En Jalisco querían hacer un concurso de peregrinaciones para ver cuál era la más piadosa. Tuvieron que convencerlos de que esto era una blasfemia.)

Atardeceres aldeanos, música donde el romance o el espíritu de la fiesta hacen de un género de música popular un centro ceremonial. Eso me ha pasado en California, yendo a los

encuentros de onda grupera. Son centros ceremoniales. Los pueden presentar como quieran pero están viviendo una ceremonia en la que, en lugar de la danza del venado, bailan la redova o lo que esté a su alcance. La idea del centro ceremonial se preserva aunque los ritmos y las actitudes coreográficas sean muy distintos...

Debido a las migraciones, la provincia, término siempre peyorativo, se convierte en las “regiones” y el aislacionismo pierde su razón de ser. Lo que hay ahora es un aislacionismo dislocado que se ha ido arrinconando y una migración mental, cultural, física y social de primer orden. México se ha vuelto un país de migrantes aunque muchos no se muevan de su sitio, pero la idea de migración es la que campea y la que dirige, lo que en este momento es la vida nacional. “Si no migras te quedas solo”, esa pareciera ser la constante. A los incesantes cruces de frontera se les debe el amortiguamiento de numerosas explosiones rurales y en gran medida urbanas, también a las migraciones masivas. El que se queda y el que se va descubre en su doble tierra la prometida; aquella que se dejó y aquella que se alcanzará. Los millones de personas de la América Latina de fuera y la América Latina de dentro verifican la velocidad o la tardanza de sus transformaciones. Y esto se ha intensificado con la globalización y se ha aclarado todavía más con la presencia creciente de internet y la tecnología digital. Aquellos que no están al tanto, los que no usan internet, se quedan en la tierra, estén en donde estén. El abismo digital es la prohibición de las migraciones. Sin jamás reconocerlo explícitamente, las sociedades de América Latina le adjudican a las migraciones una parte esencial de su adaptación a la modernidad forzada o voluntaria. Se acepte de modo crítico o se le resista con fanatismo, este juego con la modernidad marca dramática o trágicamente a las naciones. Migrar a otras

costumbres y migrar a otros espacios es la forma de la tolerancia. Puede uno quedarse si quiere en su lugar de origen, pero no puede hacer de su lugar de origen el origen de su punto de vista. No puede transformar la vida en un lugar en su esquema ideológico. Y esa desterritorialización ideológica, política, cultural y moral, está marcando lo que se está viviendo.

- Fragmento de una conferencia dictada por Carlos Monsiváis en universidad de Rice el 4 de abril del 2007. La visita fue organizada por los departamentos de lenguas de la Universidad de Rice y la Universidad de Houston, bajo la dirección de Maarten van Delden y Marc Zimmerman, respectivamente. Además de Literal, Latin American Voices, participaron en la organización el Consulado General de México en Houston y varios programas de la Universidad de Houston: CMAS, WCL y La Casa Publications.

APUNTES SOBRE LOS CHICANOS

ÉSTE ES EL PACHUCO UN SUJETO SINGULAR

Wacha ése... y el pachuco arquetípico (interpretado con desconfianza primigenia por Edward James Olmos) se desliza sinuosamente, previene y maldice, es serpiente airada y estatua de sí mismo y perfil abandonado en una pose y gesto corroído por las advertencias y las esperanzas inútiles. Es el pachuco, es el actor Edward James Olmos, es el símbolo de una rebelión aislada, es el eje del *Zoot Suit*, la obra de teatro y la película de Luis Valdez, que al evocar un proceso célebre y trágico (los chicanos acusados de asesinato en Los Ángeles en 1943, en el llamado “Sleepy Lagoon Trial”) reconstruye de paso la formidable invención de una estética marginal y de resistencia.

El pachuco, “extravagante” conciencia increada de una raza fuera de su medio originario, arrojada de Aztlán por la guerra, el hambre, el cacicazgo y el deseo de aventura, y refugiada en las márgenes del imperio norteamericano, multiplicándose con apremio demográfico, obligada a entender lentamente la existencia de sus derechos y la ampliación de sus modos de vida. El pachuco surge a principios de la década de 1940 en los barrios de Los Ángeles y su contexto es la abundancia que esforzadamente trae consigo la segunda guerra mundial. La riqueza aporta su ostentación y la humillación de quien observa la revitalización del orgullo étnico y una sensación inevitable de los

jóvenes de la comunidad mexicana en California: nos hemos varado en el fondo de la pirámide, la discriminación es nuestro sentido de los límites, hay que responder creando conductas diferentes, organizándonos en pandillas o *gangs*, produciendo vestimentas que desconcierten, pasmen, nos identifiquen interna y externamente, brillen por nosotros, molesten, comuniquen nuestra propia impresión de que por fin la estamos haciendo (*making it*). Esa vestimenta es el *Zoot Suit*.

EL VATO LOCO ALIVIANADO

El *Zoot Suit*, uniforme, proclama, desafío, conquista de las galas de este mundo. Lo que hoy es propio del museo interminable de lo que no se comprende, fue en su momento —afirma Carey McWilliams en su indispensable *North from Mexico* (1948)— uno de los trajes más funcionales que jamás se hayan diseñado al que sus usuarios llamaban *drapes* (trapos),

... lo llevan —dice McWilliams— muchachos que tienen un tipo de actividad específica, precisamente un estilo de baile que sería un desastre para el traje común. Los bordes de los pantalones son apretados alrededor de los tobillos, para que no estorben los movimientos rápidos de los pies del muchacho. Los hombros del saco son anchos, con suficiente espacio para movimientos enérgicos de los brazos y los zapatos son pesados, sirviendo para anclar al muchacho al piso mientras le da vueltas a su compañera. Nada esotérico hay en estos agudos arreglos sastreriles en grupos sin privilegios, aparte de su aspecto funcional.

Así lo considera McWilliams pero 40 años después es inevitable el asombro ante tal presentimiento del *punk*, el reto del exceso y la emisión de una nueva moral iniciada en el alejamiento de la ropa gris y campesina de los padres.

Zoot Suit, la extravagancia deliberada, los sacos con interminables solapas de hombreras, los pantalones anchos de cadera y de

perniles estrechos, la cintura alta (casi hasta el cuello, si la dejan), los tirantes sostienen heroicamente el pantalón y ratifica la cercanía del vestuario con el de los jóvenes negros de Harlem. Las camisas relucientes, floreadas (que se arreglarían después al repertorio de todo turista norteamericano que se respete); los zapatos de suela gruesa de dos colores, aptos para el *swing* o el *boogie boogie* o el *jitter bug*, cualquier melodía de moda interpretada por las Andrew Sisters, las orquestas de Benny Goodman, Tommy Dorsey y Glenn Miller, los claveles o las rosas en el ojal; el pelo engominado que remata con un *duck tail*, la intrépida cola de pato. Y organizando el conjunto, el tiempo invertido para lograr este efecto, la morosa selección de camisas o pantalones, las discusiones con los sastres de barrio, los pleitos con los padres que, desde su sabiduría de pequeños pueblos, y su amor vencido por las tradiciones, no comprenden por qué hay que vestirse así, qué caso tiene, te ves ridículo, qué fachas y desfiguros.

El pachuco y la síntesis cultural. El pachuco y la vanguardia involuntaria. El pachuco y la estética marginal qué es una ética, que es una voluntad de ingreso por vía del rechazo y es un rechazo por vía de la imitación desaforada. ¿De dónde surge esta moda exhaustiva y frenética? De los barrios, del analfabetismo en dos idiomas, de los salarios bajos (*los más bajos*) de la indiferencia y la abstención ante una política que se teme y no se entiende, de la nostalgia por un país natal idealizado y del que solo se sabe por las noticias fragmentarias de cartas y visitas, de la condición ilegal en comunidades que no son tales, divididas, sin cohesión posible. Esta moda se origina en el rechazo circundante y el autodesprecio y la gana de ser distintos en un medio desprotegido y sobreexplotado. (En la década anterior, los años treinta, de una población de casi tres millones de mexicanos en Estados Unidos, solo 5 400 personas eran empleados de oficina; 1 092 eran maestros; 93 abogados y jueces, y 165 médicos y cirujanos).

A principios de la década de 1940, los pachucos son los primeros en llevar a la calle las diversas amalgamas que ya se están

dando en los hogares y barrios chicanos. “Las radios norteamericanas —escribe Robert O’Brien, describiendo una población de Lorain, Ohio— están cubiertos con sarapes y algunos cacharros indios. Algunos metates muelen maíz que se cocina sobre gas y hasta en estufas eléctricas... Botellas de medicina de doctores de Lorain rivalizan, en la repisa del cuarto de baño, con medicinas de patente o tés mexicanos. La comida enlatada norteamericana es reforzada con enchiladas, chile verde y tamales”. Los inmigrantes se aferran a sus tradiciones y se deslumbran ante los ofrecimientos de la modernización capitalista, se proponen la pertenencia a la sociedad estadounidense y, de algún modo y en alguna medida, desean no obtenerla. Estados Unidos es el imperio admirado y odiado, es la meta y es la entidad que oprime y aísla, es la confianza en la vida decente para los hijos y es el apiñamiento, la miseria cuya dimensión ya se logra captar mejor por el estallido de la opulencia circundante.

La nueva generación quiere asimilarse y quiere diferenciarse, y la respuesta híbrida es el pachuquismo. Ellos dramatizan el proceso inevitable de construcción del *spanglish*, y ellos le dan cuerpo caricatural y teatral a lo que los mexicanos llamarán “pochismo”. Un poema de Servando Cárdenas de 1945 cristaliza la reacción de la vieja comunidad ante el nuevo fenómeno social y lingüístico:

Los pachucos

Melena que va huyendo del peluquero, un sombrero grandote en la cabeza, una pluma muy larga en el sombrero y saco hasta la corva, de una pieza. Van en turno después los pantalones: tienen en la cintura pliegues miles, de cadera chamorro dos balones y en la parte de abajo dos fusiles. Dos pulgadas de suela en los zapatos; en sus modos y en todos son iguales, en su trato común se hablan de “vatos” y cuando hay más confianza de “carnales”. Para amar, ellos buscan su “pachuca” y aunque se llame Paz, Juana o Josefa, ellos les llaman vulgarmente “ruca”, al padre “jefe” y a la madre “jefa”.

Decir “voy a dormir, luego te veo”, ninguna ciencia en lenguaje entraña, ellos dicen: “Por ahí te barvoleo, voy a tirar un poco de pestaña”.

¿Cómo puede una generación educada en la rima y el respeto aprender, en ese nuevo despegue de costumbres, lo que es a un tiempo deseo de incorporación, rechazo del imperio, indecisión idiomática, negación de la cultura de padres y abuelos y afirmación de esta cultura por otros medios?

LO “VAGAMENTE MEXICANO”

El pachuco es de entrada una provocación, *un extremo* como lo llama a Octavio Paz en el capítulo inicial de *El laberinto de la soledad* (escrito entre 1948 y 1949); a Paz le resulta inquietante, en Los Ángeles, “la atmósfera vagamente mexicana de la ciudad” y la mexicanidad que flota en el aire sin mezclarse, sin fundirse, sin oponerse. Lo que allí distingue a los mexicanos es su aire furtivo e inquieto de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros. Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar el “pachuco”. Paz los caracteriza: singulares en vestimenta y lenguaje, rebeldes instintivos, víctimas frecuentes del racismo norteamericano, que sin embargo no reivindicar su raza, ni la nacionalidad de sus antepasados... el pachuco —dice Paz— no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea desaparecer en el torrente de la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: “pachuco”, vocablo de incierta filiación que dice nada y dice todo.

Es curioso que Paz, el primero en ver culturalmente el fenómeno de los pachucos, manifieste tal insensibilidad ante el problema del pachuquismo que es, cómo se ve ahora, una resistencia estética y social a la abrumadora represión. Paz es tajante, porque no dispone sino de la información de la época, que en Estados Unidos y en México está guiada por la incomprensión ante los pochos, que ya no son mexicanos y no han podido ser gringos: “incapaces de asimilar no han encontrado más respuesta a la hostilidad ambiente que esta exasperada afirmación de su personalidad”. Lo que se ha probado —y lo que *Zoot Suit* reitera a través del montaje brechtiano y la estetización de esa “cultura de la pobreza”— es que los pachucos sí se propusieron asimilar la civilización que no les permitía el ingreso y que decidieron también con su conducta colectiva y sus vestuarios que eran aptos para el baile y la provocación rechazar la incorporación. Los pachucos vestían así para adecuarse al universo del *swing*; y su notoriedad era un modo de cerrarse al acceso. Y eso no podía ser captado en una etapa en que el crecimiento capitalista hacía impensables y aberrantes las disidencias, especialmente las disidencias sociales. “A través de un dandismo grotesco y de una conducta anárquica —insiste Paz— señala no tanto la injusticia o la incapacidad de una sociedad que no ha logrado asimilarlos como su voluntad personal de seguir siendo distintos”. El problema, cómo han aclarado historiadores y militantes chicanos, es de otra índole. Esta voluntad personal de ser distintos surgía precisamente de la vida de los barrios, de los obstáculos innumerables para cualquier ascenso en esa brutal pulverización de las oportunidades en un sistema que se jactaba de prodigarlas. El pachuquismo es, en primer lugar, un dandismo de la exasperación que desea sacar de quicio a los propios y desconcertar y alarmar los extraños, pero es también el recurso irónico para adueñarse de una habla sin traicionar a las generaciones anteriores, para dominar el inglés y preservar el español en sus propios términos. Pero la cultura entonces imperante no registraba (y no

podía registrar, la lucidez histórica no es un hecho demasiado frecuente) la dialéctica insólita que en el traje del pachuco se anunciaba e iniciaba.

La incompreensión de Paz, un gran escritor, es la incompreensión de la cultura mexicana cerrada entonces a todas las formas de heterodoxia.

No importa —se afirma en *El laberinto de la soledad*— conocer las causas de este conflicto y menos saber si tienen remedio o no. En muchas partes existen minorías que no gozan de las mismas oportunidades que el resto de la población. Lo característico del hecho reside en este obstinado querer ser distinto, en esta angustiosa tensión con que el mexicano desvalido —huérfano de valedores y de valores— afirma sus diferencias frente al mundo. El pachuco ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias. Solo le queda un cuerpo y un alma a la intemperie, inerme ante todas las miradas. Su disfraz lo protege, y al mismo tiempo lo destaca y aísla: lo oculta y lo exhibe.

El drama (el genio provocador) de los pachucos consiste en la “ideologización” de su ropa; en el excelente *Al norte de México* de Carey McWilliams describe la manera en que los pachucos fueron el chivo expiatorio del racismo norteamericano, y los adelantados de una actitud frente al vestuario, que en la década de 1960 estallarían a escala mundial.

En junio de 1943, los “motines de pachucos” en Los Ángeles condensan el cero racismo (en época de guerra), la debilidad política de los mexicanonorteamericanos y la indignación de la “normalidad” ante la “excentricidad”. Todo se inicia con una riña entre mexicanos y grupos de marineros en barriadas. La prensa y un aparato judicial absolutamente prejuiciado toman en sus manos un pleito y lo convierten en caso probatorio de la delincuencia y el salvajismo de la población mexicana. Al día siguiente de la riña, unos 200 marineros, en 20 taxis alquilados se dirigen a los barrios chicanos a golpear y desnudar pachucos. Nivelación de fuerzas: 200 marineros contra un muchacho mexicano.

La policía solo interviene al final. Al día siguiente, la prensa de Los Ángeles exhibe su objetividad: noche salvaje en Los Ángeles, choque de marineros y pachucos (*Daily News*), patanes y pachucos huyeron ante la fuerza de fajina conducida por 20 taxis. Esa noche marinos y soldados en escuadras desfilan en el centro de Los Ángeles de cuatro en fondo, deteniendo a todo aquel que lleve traje de pachuco y ordenándole que se despoje de los “trapos”, si no quiere repetir el destino de los jóvenes de la noche anterior. Hay detenciones, irrupciones en los bares, pachucos desnudados y golpeados (los trajes hechos jirones). La policía llama a las reservas y anuncia justicieramente: “cualquier mexicano envuelto en los motines será encarcelado de inmediato”. Camiones y autos llenos de marineros se detienen y golpean salvajemente a decenas de adolescentes mexicanos. Cuarenta y cuatro jóvenes “pachucos” son encarcelados.

Dos días después, el 7 y 8 de junio ocurren los motines realmente serios. La prensa, que ha convertido al traje de pachuco en símbolo infernal, proclama de represalia de parte del sector agredido. Se inventan horarios de la venganza, sitios de los motines. El *Daily News* es exhaustivo: “Los pachucos planean atacar a más hombres en servicio... golpearán con botellas rotas la cara de sus víctimas.. Sacar los sesos de los marineros a martillazos, también figura en el programa”. En la noche del 7 de junio, detalla McWilliams, miles de personas salen a las calles en plena actitud de linchamiento. Soldados, marineros y civiles golpean y rompen la ropa de los pachucos que salen al paso. Entran en los cines, sacan a rastras a los mexicanos; suben a los camiones, sacan a las víctimas y las dejan sangrando y desnudas o semidesnudas. El *lynching mob* entra al sector mexicano, rompevidrios, grita, amenaza. En testimonio de Al Waxman (editor de *The East Side Journal*), dice:

Cuatro muchachos salieron de un billar. Llevaban trajes de pachuco que se han convertido en símbolo de una bandera de pelea. La policía les ordenó

que entraran a las jaulas. Uno se negó. Preguntó ¿por qué se me arresta? El agente de policía le respondió con rápidos golpes de macana la cabeza y el muchacho cayó. Cuando estaba tendido, las piernas y los brazos abiertos, lo golpearon en la cara. La policía tuvo dificultades en cargar el cuerpo hasta el vehículo, porque tenía una sola pierna y usaba una de madera. Quizá a la policía no sabía que estaba atacando a un baldado.

En la esquina siguiente, una madre mexicana gritaba: “¡No se lleven a mi hijo, no hizo nada! ¡solo tiene 15 años, no se lo lleven!”. Fue golpeada en la mandíbula con un garrote y por poco tira el niño de dos años y medio que colgaba de sus brazos.

Como nunca, un atavío se volvió el centro de odio racial. La comunidad norteamericana de Los Ángeles reacciona con furia ante lo que se siente una horda incomprensible, que decide hacerse visible a través de la exageración, el sombrero con plumas, el inglés que es español que es inglés, los pantalones infinitos, la actitud de reto, la sexualización de la actitud. Una minoría esclavizada surge de un escenario de intolerancia y discriminación, y es rechazada de modo sanguinario. Un país en guerra es el mensaje subliminal; no puede permitirse el espectáculo de minorías que busquen a tientas y a través de la marginalidad de ropa y conducta un destino ajeno a la inferioridad.

Signos, intuiciones, vislumbramientos de la comunidad que será, de la decisión dual de integrarse y rechazar la integración. El traje de pachuco se congela en una suerte de museo de los rechazos y las “extravagancias”, para ser recuperado triunfal y arrogantemente, por los cholos tres décadas más tarde. Por lo pronto, el pachuco queda como moda, sin contextos políticos, figura patética. En México, un cómico admirable y desperdiciado, Germán Valdés Tin Tan (crecido en el barrio de los tírilis, de Ciudad Juárez) adopta el traje de pachuco, lo “folcloriza” y lo vuelve parte del entretenimiento circense, más ligado a la idea del gigoló que a la conducta de una minoría oprimida.

Pero ni siquiera esta visión dulcificada del pachuco se permite. La censura reprime el uso del *spanglish*, y el traje de pachuco

se considera —¡en México!— una afrenta. A Tin Tan lo combaten críticos y académicos de la lengua. “Pervierte el idioma y las costumbres”. Solo dos películas se le permiten como pachuco, se le reduce al vestuario y a las actitudes de otro cómico urbano. El pachuco queda como sinónimo de “cinturita”, el explotador de mujeres que lleva el rostro y la sonrisa perdularia de Rodolfo Acosta y Víctor Parra. Se pierde o difumina el sentido original, y solo las luchas chicanas y la necesidad de recobrar su historia integral lo traerán de nuevo a la superficie en su dramática, divertida y estimulante capacidad de irritación y asombro.

- “Este es el pachuco un sujeto singular”, en Salvador Leal (editor), *A través de la frontera*, México, Centro de Estudios del Tercer Mundo/Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1983, pp. 83-90.

CHOLOS Y PACHUCOS, MATERIALIZACIÓN DE UNA ESTÉTICA

No presumo entender por entero ni de lejos el fenómeno de los cholos, pero es evidente que su multiplicidad cultural, policial y laboral rebasa con mucho el campo del pintoresquismo efímero. El cholismo expresa diversas cosas a la vez, el influjo de la moda en grupos juveniles marginados, el rechazo al rechazo, la necesidad de vida gregaria —no todos quieren ser rotarios en la vida, afortunadamente—, la invención y el cultivo de la jerga, la incomprensión del medio ambiente transformado en diversión compartida, la cosmovisión sintetizada en trajes, frases, comportamiento machista, símbolos y búsquedas, etcétera. Al respecto algunas notas descriptivas:

1) Los cholos son la materialización de una estética colectiva que remite a una ética del comportamiento a la defensiva, en este sentido su antecedente son los “pachucos”, que a principios de la década de 1940 imaginaron ropas y conductas de “extravagancia moral”, contenidas y desplegadas; conductas y vestimentas que eran, a la vez, un desafío al sistema estadounidense y una arrogante solicitud de ingreso, un alejamiento de la tradición de sus padres y un reconocerse distintos por seguir siendo mexicanos. Los pachucos, un distanciamiento irónico de lo típico mexicano y de lo típico norteamericano, y el deseo de una nueva sociedad, cuyo punto de fusión era el modo en que un

idioma mixto se acomodaba a un vestuario que recordaba y transformaba, al mismo tiempo, el colorido de las ferias del pueblo mexicano y el verano turístico estadounidense. El pachuco reta a la sociedad que lo excluye y se aleja, sin verbalizarlo, del ámbito que lo engendra, funda una comunidad a partir del aspecto rumboso y dandy. Colón con sombrero de pluma, tirantes y valencianas fantásticas; Adán expulsado del paraíso de la nostalgia paterna y detenido en la puertas del paraíso racista de sus empleadores; Magallanes que hace del *boogie* el método aleatorio para compensar la educación que no tuvo y la que se le niega. En México, el pachuco, en tanto imagen fue rápidamente domesticado, devino silueta o maniquí de un gigoló, de un danzarín extravagante, de la comicidad que convierte la imitación del norteamericano en disfraz interminable. Lo que en Estados Unidos, en los barrios de Los Ángeles, fue desafío, en México se entendió como copia; mientras en Norteamérica las razzias, la represión laboral y el linchamiento aplastaban la desilusión de ser distintos, en México el pachuco se incorporaba a la mitología de los *dancing clubs*.

2) El ejemplo de los pachucos fructificó sin mayor conciencia histórica de por medio en una generación muy posterior; de nuevo, los cholos resultan de una estética que es una ética, pero la novedad ahora son las posibilidades acrecentadas de resistencia, la mucho mayor conciencia colectiva y la presencia de la sociedad de masas que garantiza por lo menos la continuidad mayor del fenómeno: cuando son tantos, la moda halla las formas para perpetuarse e institucionalizarse.

En México, la cholada no es mera expresión de mimetismo o de imitación extralógica, como decía el cursi de Antonio Caso, a cargo de unos cuantos, es un fenómeno masivo que ve en la información de apariencia y de conducta la clave de su arraigo, que se reúne para aislarse y se aísla para congregarse; a diferencia del pachuco, en el cholo el dandismo no es su anhelo manifiesto, no es la brillantez cromática, ni la fantasía en la

vestimenta el centro de su estética, más bien es la concepción de cada cholo como freno a, o fastidio de las dos, sin imitación de la abundancia, como mural ante el éxito imperioso del modelo de la suburbia de Estados Unidos. Desde su forma de caminar o su vestimenta deliberadamente opaca y nada fácil, el cholo mexicano, que tampoco puede lograr milagros mecánicos en los automóviles último modelo que no posee, renuncia al dandismo y a la búsqueda exhaustiva de la moda, para conformarse con la funcionalidad de su aspecto y el cultivo de sus nuevas y viejas aficiones. Estética, defensiva de atavío; estética, la creación de un habla exclusiva; estética, su uso del muralismo como idioma del barrio y museo efímero; estética, la noción del comportamiento de grupo que, en primer lugar, debe ser reconocida por el estilo; estética, su fundamentación en lo religioso que, en última instancia y respetuosamente, convierte al modo chicano a la Virgen de Guadalupe en símbolo pop; la Virgen de Guadalupe: la Marilyn Monroe que nos esperaba desde el Tepeyac, la Marvila que no hizo igual con otra nación, la *pin-up* del cielo.

3) El fenómeno de los cholos es casi inasible, ¿Cómo distinguir las metamorfosis de la cultura campesina desarraigada?, ¿Cómo entrever o vislumbrar los difíciles procesos de adaptación urbana de gente que viene de distintas regiones y por tanto de distintas culturas?, sin embargo, y a pesar de esta confusión múltiple, la persistencia y diseminación del cholismo en México configuran un hecho cierto: para quien se siente cholo esa actitud le proporciona de inmediato un código interpretativo que de otra manera le costaría mucho tiempo: el cholo ve a sus padres, para quienes la frontera suele ser la certidumbre de que la geografía puede volverse fatalidad, impotencia, vejaciones, luego se ve a sí mismo y comprueba que la compañía de quienes son como él y la pertenencia a esa subcultura, son grandes atenuantes de la final sensación carcelaria de una frontera que divide, pospone o cancela las esperanzas.

Una o dos generaciones después de los pachucos, los cholos en Estados Unidos ya no son seres adánicos, disponen de un

aparato de resistencia como este se manifiesta y son parte de un proceso de adaptación y diferenciación; en México, los cholos no son estrictamente un fenómeno de moda como los *punks* en la capital, sino de sobrevivencia; para empezar son casi siempre primera generación fronteriza y en ellos el deseo de aventura es una variable de la búsqueda de empleo. Allá han crecido en ciudades que quisieran ser ciudades de paso, donde el desarrollo urbano es una prueba no del progreso sino de la fatalidad que aquí nos detuvo; son ciudadanos de tercera o cuarta clase en un país sin ciudadanos de primera, viven el antimperialismo sin así verbalizarlo, como una estrategia de entendimiento de la frontera y han recibido una enseñanza histórica superficial y fetichista, viven un nacionalismo plenamente sentimental, donde la nostalgia encauzada comercialmente, los recuerdos familiares y la industria del espectáculo son toda la patria a la disposición; consideran a la migra el límite visible a sus deseos de cosmopolitismo, experimentan a diario la suma de vivencias que aquí resumo en una frase: “la integración fronteriza es la desintegración nacional”, y los cholos crean una subcultura que les pertenece, que para ellos es sumamente divertida y gozosa y que colman en la medida de sus posibilidades y sus deficiencias. Ante la vitalidad del fenómeno, el *stablishment*, o como aquí solíamos decirlo, las fuerzas vivas, se alarman y en Tijuana, Culiacán, Guadalajara, Nogales, Matamoros, Mexicali o Ciudad Juárez, se detiene o se veja a los cholos, se les convierte en sinónimo de hampa juvenil. ¿Qué es primero el cholo o el delincuente? ¿Qué es primero el aspecto o la culpa? ¿Qué es primero el miedo a la ley o la necesidad en casi todo? La sociedad y el gobierno mexicanos han decidido comprender y definir al cholo a través de la represión y las razzias; no juzgan la conducta sino la apariencia, que según los fiscales, los periodistas, la policía y los empleadores, determina la conducta.

De esta experiencia de represión emergen los cholos no solo de la imitación de sus correspondientes norteamericanos, sino de

la opresión social; un cholo es, a fin de cuentas, un joven cuya experiencia conminatoria va de la unión al rechazo, de la resistencia a la frustración social, por eso sin negar la dimensión transculturada, lo cierto es que el cholo es un producto genuinamente nacional, lo que lo constituye en verdad no es la moda sino el método marginal para hacerse de una que no pase por las posibilidades adquisitivas, rápidamente, y esto no es solo cuestión fronteriza, el cholismo afecta ciudades como Guadalajara, y el cholo es en México uno de los espacios sociales para vivir sin tener esa noción de corte clásico, la juventud para hacerse de un idioma que aisle y que por tanto gratifique para no vivir separadamente, la experiencia unánime de la represión. Yo no sé si el cholo persistirá, ni si tiene mucho sentido que eso suceda o que la sociedad que origina los *ghettos* en México, o en Estados Unidos, de donde el cholo surge, es profundamente lamentable.

- Texto incluido en Mario Miranda y James Wilkie (editores), *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza*, México, ANUIES/PROFMEX, 1985.

LOS CHICANOS

En años recientes las corrientes migratorias hacia Estados Unidos, por su intensidad, su número y su composición, obligan a ver de modo diferente el fenómeno del “otro México”, los millones de mexicanos que emigran a Estados Unidos, presionados por la economía, por la búsqueda de oportunidades y, en menor escala, por la política. No han existido, casi hasta hoy, los instrumentos adecuados para entender el proceso de las corrientes migratorias y el desarrollo de las comunidades mexicoestadunidenses.

¿Cómo podrían darse fácilmente? Pasado el golpe histórico de la guerra de 1847, y a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la burguesía y las clases medias capitalinas califican a los desplazamientos campesinos de fugas de los seres anónimos, nada que importe, el excedente de la miseria se coloca donde puede. Ante los campesinos, las clases dominantes oponen su criterio clasista (y no pocas veces racista) que desprecia al México tradicional, nunca importa demasiado, se opone al progreso, no pertenece propiamente a la nación. Si se largan, ni modo.

En los años de la revolución mexicana, además de los políticos conocidos (que en su mayoría regresan), son miles los campesinos que huyen de la desolación y la muerte segura. En relación con ellos, los prejuicios se afirman con certidumbre positivista: a la nación solo la integran quienes conocen sus posi-

bilidades jurídicas y sociales, y esos no emigran. En la década de 1920, de manera casi coincidente, mientras se afianzan en México los caudillos institucionales las comunidades mexicoestadunidenses crecen en las grandes ciudades, a resultas de la escasez de trabajadores que causa la gran guerra y la demanda de mano de obra barata para la expansión agrícola y minera del suroeste. La caída del mercado algodonoero en 1919, explica Miguel Montiel, ocasiona el desempleo y la carencia de medios de transporte de muchísimos trabajadores emigrantes, y en los años siguientes cae el precio del cobre, se construyen vías férreas, estalla la Depresión. En la periferia de las ciudades, los mexicanos instalan “jacalitos” y “sembradíos” y mantienen las tradiciones que pueden, su garantía en un paisaje de incertidumbres.

En México el desarrollo social, político y económico orienta hacia un nacionalismo, más folclórico y comercial y cada vez más alejado de las tradiciones campesinas. Sin que haga falta decirlo, los modernizadores ven en lo campesino al México inmóvil, tristemente anacrónico; se distancian los dos sentimientos comunitarios. En Estados Unidos, los mexicanos, víctimas preferenciales del racismo y el capitalismo salvaje, derivan orgullo y combatividad de sus organizaciones agrícolas. En México, el desgaste de la reforma agraria perpetúa la versión mitomaniaca de las elites: los campesinos y los indígenas son la herencia pétreo de México, producen poco, se multiplican demasiado, son inmodificables, únicamente miran al pasado, ignoran la modernidad y el diagnóstico es aún más cruel para quienes emigran a continuar en *ghettos* la vida de campesinos.

A las elites de México les resulta imposible ocuparse de la suerte de los mexicanos en Estados Unidos. Se sabe brumosamente del férreo traslado de costumbres y creencias, de los sinarquistas en Chicago y Los Ángeles, de la fe guadalupana en donde se esencializa el patriotismo de la añoranza, de la preservación del habla arcaica, de los enfrentamientos generacionales entre los que rechazan la asimilación y los que la ansían progra-

máticamente. Las migraciones no afectan mayormente la vida nacional, son al contrario “desahogos demográficos”. No hay tiempo para pensar en lo desconocido de siempre y que el nacionalismo cultural se ocupe de animarlos. Ejemplo memorable: la canción que el compositor Pepe Guízar dedica a los trabajadores migratorios de California, el himno chovinista: “Como México no hay dos”.

DE LA RESONANCIA DE LA PALABRA “POCHO”

La segunda guerra mundial es el gran cambio. Se complica lo hasta entonces muy fácil (el acceso a Norteamérica), y no solo emigran los campesinos. Ya no más exiliados del rencor político, como aquellos que animaron con celo vindicativo a *La Opinión* en Los Ángeles, y *La Prensa*, en San Antonio. Ya no más profesionales de la nostalgia que esperan regresar al amparo de amnistías o vuelcos sociales. Ahora a Texas y California se dirigen también miembros de la clase media emprendedora, devotos del sueño de la modernidad. A ellos, en el período 1930-1960 se les dedica sin mayores cuestionamientos el gran vocablo denigratorio pocho, que nombra al mexicano que, según sus críticos, dejó de serlo, combina un idioma inglés exhibido como trofeo de caza y un idioma español torturado hasta la inexpresividad. Sobre todo, pocho no es palabra que designe a cualquier mexicano que vive en Estados Unidos, sino, en especial, a quienes emigran ya adultos, a los nacidos en Estados Unidos de padres campesinos. El pocho, por definición, es alguien a quien sus correspondientes mexicanos creen localizar por el atavío “ridículo”, la calidad de gringo de segunda y el acento exagerado. Y la dificultad en el acercamiento a una realidad nueva y difícil. El pocho es aquel que, así sea por la puerta trasera, se afilia al auge económico y disuelve su mexicanidad (sea esto lo que sea) en el anhelo de confort.

Una cultura distinta, ya no campesina, aunque marcada siempre por el origen agrario, crece dificultosamente en los barrios de Los Ángeles, San Diego, Chicago. Es la primera generación con pobres y perseguidos, y de pronto —eso se cree en México— los de la segunda generación disfrutan de comodidades a cambio de concesiones morales, idiomáticas, de carácter. A la solidaridad con los emigrados (expresada con vehemencia en los motines del Distrito Federal ante la embajada de Estados Unidos, por el acoso de las turbas a los pachucos angelinos), la congela el cúmulo de prejuicios, ignorancias, envidias y orgullos modernistas que la palabra pocho concentra. Es feroz la lógica que impulsa el desprecio. ¿Para qué nos preocupamos por ellos? Ni los entendemos, ni nos entienden.

Pronto, estimulada por la radio y el cine, la cultura popular elige el protocolo del pocho para acercarse divertidamente al nuevo fetiche, al *american way of life*. El estereotipo funciona un tiempo, por lo menos hasta el auge del movimiento chicano, que exige nuevas percepciones desde México.

“OH TIERRA DEL SOL, SUSPIRO POR MITIFICARTE”

El Programa de Braceros, recurso indispensable de la economía mexicana, exhibe también la incomprensión de los círculos dirigentes. Según estadísticas confiables, en los 20 años de vigencia del programa participan 5.2 millones de braceros y en el mismo período más de cinco millones de espaldas mojadas son aprehendidos por las autoridades estadounidenses. Esto en México se registra de manera muy pobre: un debate casi siempre retórico en los periódicos, unas cuantas películas (la más interesante, *Espaldas mojadas*, 1953, de Alejandro Galindo, es un melodrama convencional), y reclamaciones diplomáticas más bien protocolarias.

Aún no se establece el gran papel modernizador de las corrientes migratorias, ya perceptibles en la década de 1940. Son

otros, culturalmente, los migrantes que vuelven a sus pueblos, han sufrido el *shock of recognition* de una cultura arrogante y se han relacionado con elementos a la vez humanizadores (las ventajas de la tecnología sobre la anterior condición de irrestrictas bestias de carga), y deshumanizadores (el racismo, el método de inferiorización que los califica de pura “mano de obra”). Ya en Guerrero, Michoacán o Oaxaca, los braceros de camisas floreadas y sombreros texanos traen consigo la noción que ya es inútil calificar de “buena” o “mala”; la técnica trastorna definitivamente las relaciones del hombre con la naturaleza y con su propia historia laboral.

Los braceros, los *wetbacks*, viven una certeza: al lado de los elementos radicales (familia, habla, amistades y, en la mayor parte de los casos, religión), hay otras perfectamente negociables: las costumbres que dificultan hacer comprensibles la vida cotidiana, la vestimenta típica, los ritos tribales y regionales, el rechazo temeroso de lo extranjero. A lo largo de medio siglo, los emigrados aportan a sus comunidades de origen, conocimientos y deseos renovadores, aires de tolerancia, exigencias de electrificación y de maquinaria moderna. Entre los elementos de la modernización nacional, al lado de las campañas de alfabetización, la educación primaria obligatoria, la industrialización acelerada y el poderío de los medios masivos, debe anotarse el ir y venir de los trabajadores migratorios.

EL PACHUCO Y OTROS LÍMITES

En *El laberinto de la soledad* (1950), Octavio Paz, en el capítulo inicial “El pachuco y otros extremos”, afina su arquetipo: el pachuco angelino, al que describe como ser de gestas vanas, sin vida interior, que se disfraza y teme la mirada ajena, el *clown* impasible y siniestro que lo ha perdido todo: lengua, religión, hábitos, creencias. En el examen de Paz faltan elementos de juicio: las

dificultades de los niños mexicanos en Estados Unidos para aprender inglés y perfeccionar el español, la nueva estética de los barrios que presupone una ética, la vestimenta que es la fantasía orientada a capturar la modernidad vedada a los inmigrantes pobres, el habla (*spanglish*), agudo criterio de realidad se inicia en la mezcla incesante.

En la década de 1950, el pachuco de los *ghettos* hispanohablantes no es afán excéntrico o singularidad (obligadamente barroca: exagerar es llamar la atención) de una identidad, es decir de un punto de vista fijo sobre el cual edificar afirmaciones y negaciones. A los habitantes de la invisibilidad social, el “disfraz” —los sacos inmensos, los tirantes, el sombrero con pluma, las camisas floreadas— les representa la avidez de existir orgullosamente, así sea a través del vestuario agresivo y el habla rítmica y jazzística. La sociedad no le concede a los “intrusos” ni visibilidad social ni participación política y, por eso, a los pachucos no los distingue la carencia de espíritu que Paz advierte, sino lo opuesto: reclamación confusa y vital de los derechos indispensables; no la “pérdida de raíces” sino un salto cualitativo dentro de la tradición mexicana, la selección de hábitos que garantizan la fluidez social y permiten la asimilación. A los pachucos los distingue la búsqueda de acciones que, en un medio racista, contrarresten o diluyan el sentido de culpa, algo no tan distinto a lo que ocurre en principios del movimiento chicano, al instalarse el mito de Aztlán. El pachuco no quiere escapar de su herencia; intenta evadirse de su porvenir evidente y, en la muy estilizada reconstrucción de Luis Valdez, *Zoot Suit*, el pachuco es el rito de pasaje de los chicanos.

DE LOS BRACEROS A LOS GRUPOS DE PRESIÓN

En los años sesenta coinciden diversas influencias en los barrios de Texas, California, Nuevo México, Chicago, Detroit, Arizona,

Colorado: la noción de pertenencia al tercer mundo (el ejemplo de Cuba y Argelia), las ilusiones que despierta la era Kennedy, el desarrollo educativo, las consecuencias de la guerra de Vietnam, en la que participan (y mueren) miles de mexicanoestadunidenses. Con el paisaje de un crecimiento demográfico (1970-1980), lo característico es, todavía, el miedo al ejercicio de los derechos. No hay costumbre de votar y solo el poder de convicción de líderes como César Chávez atenúa o vence la desconfianza a las organizaciones. En los barrios se subraya obligadamente la singularidad (la grandeza de los orígenes); se asciende moderadamente en la escala económica; se consiguen tras arduas batallas seguridad social y seguro de desempleo; se padece el criterio estrecho y racista que priva en la mayoría de los sindicatos; prosigue la concentración en las ocupaciones que nadie más quiere; se trabaja (en orden descendente) en el sector manufacturero, servicios, comercio, transporte, agricultura, seguros, bienes raíces. Y continúa el conflicto en torno al mito de la escolaridad. El *american dream* exige la creencia en la educación, “el único camino hacia la movilidad social”. Pero los altísimos grados de deserción escolar y las dificultades para desarrollarse, la desubicación profesional, en ambientes aferrados al prejuicio, que solo conciben a los chicanos en el trabajo manual, enseña la persistencia del racismo. Un granjero texano le afirma a David R. Maciel: “Yo estoy por la educación y educo a mis hijos, pero los mexicanos adquieren alguna educación y ya no pueden trabajar. Piensan que trabajar es vergonzoso. Los ignorantes son la mejor mano de obra agrícola”.

LOS CRONISTAS DE LA NACIÓN DE AZTLÁN

El movimiento chicano, al principio, es la gran reivindicación laboral que le da forma comunitaria (internacional, orgullo) A lo que era la solidaridad sin dirección. Más que ninguno, César

Chávez encarna el vigor de la primera etapa. El hijo de campesinos michoacanos organiza el rechazo a la condición de ciudadanos de tercera. Y a los campesinos, a los recolectores, a los vatos locos aliviados de los barrios, los acompañan intelectuales, escritores y artistas, que buscan con plena deliberación el apoyo de la mitología. Tienen a mano la tradición (o mejor dicho, las tradiciones sucesivas que cada oleada migratoria aporta), y el repertorio de las exaltaciones inevitables del país de origen (5 de mayo, 15 de septiembre, 2 de noviembre, 12 de diciembre, 24 de diciembre). Y al movimiento le aportan el entramado mitológico: la nación de Aztlán, el largo peregrinar hacia Tenochtitlan y las ciudades sucesivas, de San Antonio a Los Ángeles. En la reformulación legendaria, la estética sustituye progresivamente a muchas tradiciones laicas y religiosas. Se vuelven cultura por lo que en México son referencias de escuela primaria, obligaciones devocionales, gustos, costumbres.

La militancia exige santificaciones instantáneas y la exaltación de la pureza inmóvil de México. Se implanta el canon del pasado ideal, que encabeza la Virgen de Guadalupe, omnipresente en murales y tatuajes, fusión de la cosmogonía y el respeto a los ancestros. Y en el canon participan el arte indígena, la visión de los vencidos (el universo donde se elige a los ancestros); Cantinflas, imperturbable y cínico; Tin Tan, desaforado y romántico; el relajo (el elogio al desorden), que es el otro gran lenguaje de la tribu. El canon informa de un pueblo reiterativamente popular, atento a la música de las chulas fronteras; a la fiesta que concreta la energía del barrio y la familia, a la memoria histórica que le da espacio al Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, al Plan de Ayala, a las figuras desbordantemente simbólicas de Zapata, Villa y Cárdenas. Y cubriéndolo y desamparándolo todo, en el canon de la chicanidad se coloca en primer plano el concepto de “la mexicanidad”, lo que no se define y siempre comparece, lo que es obvio y lo que está en peligro perpetuo. La estrategia es retrospectiva: con tal de afianzar el espí-

ritu de barrio y de nación-dentro-de-la-nación, los chicanos acuden a lo abandonado por la modernización.

En México, en las décadas de 1960 y 1970 se entierra el vocablo pocho y se usa chicano; se entiende crecientemente la importancia de la frontera norte, y el trato a los indocumentados —las vejaciones, la explotación, las repatriaciones— se vuelve asunto de interés nacional. Pero es muy escaso el diálogo con los mexicanoestadunidenses, entre otras cosas porque se comprende bien en México su estrategia de supervivencia y afirmación. Sin un pasado al que “confiarle” la vitalidad y los límites del presente, las comunidades chicanas no conseguirán estructurarse; sin un presente donde la tipicidad sea invento cultural no fluirá el diálogo con el porvenir, que es la posibilidad de la integración diferenciada con Estados Unidos.

De manera inevitable se presentan posiciones conflictivas ante la integración. En *Hunger of Memory*, un libro que se discute con furia y preocupación, Richard Rodriguez adelanta su tesis: es preciso liquidar la mitología de Aztlán, y la nostalgia cultivada, si se quieren sitios en Estados Unidos. La integración exige el olvido y el extirpamiento de las pretensiones del bilingüismo. Esto mientras se consume de manera sectorial el salto de la familia tribal a la familia nuclear; de la religión única a la proliferación de cultos, de la solemnidad, del consumismo a las subculturas juveniles y, en muchos casos, de la desesperanza a la desesperación.

LAS PARADOJAS DEL GHETTO

A los intelectuales chicanos algo les importa. Sus comunidades tanto tiempo silenciosas, de pronto disponen de músicos, pintores, escritores, con un programa evidente: la creencia mínima en el vecino, al orgullo comunitario, se llega también pintando, cantando, creando, investigando, subrayando el gran recurso de

la cultura ante los enemigos seculares: el prejuicio racial, la opresión económica, la guerra psicológica y laboral ejercida contra las minorías étnicas. De una migración tan explotada se entresaca una historia brillante y dolorosa. Este proceso dura una década. Luego uno tras otro se frustran los intentos de cambio y se formalizan los avances inesperados, el sistema asimila y deshace los núcleos de resistencia política que incorporan al *mainstream*, el sectarismo hace estragos, amengua el entusiasmo, y se ponen de moda el cinismo y la resignación.

En la primera etapa del desarrollo de las comunidades chicanas es todavía excepcional la formación universitaria y el trabajo académico. El medio racista, y la psicología del *ghetto*, obliga a las víctimas a odiar a sus semejantes. Por eso, los intelectuales chicanos son también activistas en las luchas obreras, en la conversión psicológica de las comunidades, en la demanda de la enseñanza bilingüe. Ellos escriben sobre los estereotipos denigrantes, la aculturación, el conflicto entre supervivencias agrarias y novedades tecnológicas, el desencuentro entre inmigrantes recientes y chicanos. Esto lo describe el antropólogo Octavio Romano: “la multiplicidad histórica no pudo menos que crear gente compleja, así como familias complejas. Virtualmente, cada familia chicana está formada de diferentes maneras con tipos de personas diferentes, desde el anexionista hasta el chicano nacionalista cultural, pasando por todas las variedades, incluyendo un español de vez en cuando”. Mientras, en México el sector intelectual se concentra en la crítica a los anacronismos (entre ellos la cultura de la revolución mexicana) y en la exaltación de la modernidad.

EL SANTO EN LA FRONTERA DEL TERROR

El diálogo entre los sectores académicos de México y Estados Unidos se establece con lentitud. En relación con las comunidades chicanas y mexicanas en Estados Unidos, el gobierno mexi-

cano es mínimamente eficaz y extraordinariamente demagógico. Y en medio de la intensificación de las corrientes migratorias y del pavor fascista a la explosión demográfica de los hispanos, los lazos más visibles son los de la industria cultural de México, Televisa, desde luego (los cantantes, las telenovelas), y el género de *mexploitation*, dirigido a trabajadores migratorios y a las masas que viajan sin cesar entre las dos fronteras. Queda en la penumbra el México tradicional, el de la profundidad campesina y los seres rulfianos para quienes la muerte violenta es la continuación de la nostalgia por otros medios. Se adueñan de la escena los productos que representan ese México pulverizado y fragmentado, reconocible e irreconocible a la vez. Los títulos de las películas son inequívocos: *La ilegal*, *Mojado power*, *El Santo en la frontera del terror*, *Los chicanos de la muerte*, *Lola la trailera*. Ante la falta de versiones atractivas y coherentes de las realidades y las fantasías mexicanas, este cine es el reemplazo inevitable. Con todo y moraleja: “Si ves esta película es porque no tienes nada que hacer, si no tienes nada mejor que hacer, te mereces esta película”. Y a este cine lo completan las casseteras plétóricas de corridos mariguaneros, la soledad en las carreteras, las jornadas agrícolas inclementes, las tardes caliginosas en los hacinamientos del barrio, el desvanecimiento de los signos de identidad que acentúa la inestabilidad general de la vida en la frontera.

Se acentúan las distancias entre mexicanos y mexicoamericanos. El mito de Aztlán se aleja y los nuevos inmigrantes no se dan por enterados de las utopías culturales. A la explosión del reconocimiento sucede la burocratización de las esperanzas.

- “Los chicanos”, en *Esquina baja*, julio-septiembre de 1997, Tijuana, Baja California, pp. 21-25.

DEL CINE CHICANO Y FRONTERIZO
—EL CASO DE *BREAK OF DAWN*—

¿Será México en el futuro una nación de chicanos? A la considerable presencia (si no se quiere hablar de influencia) de la cultura chicana en México la explican diversas razones: la fuerza de la pintura, el teatro, los *performances*, el cine; los elementos comunes activados por las incesantes corrientes migratorias; la intermediación cultural entre una cultura tradicional, ya simbólica en muchas partes y la americanización, entendida como adaptación a la modernidad.

No afirmó estrictamente que en los chicanos se contempla a los “traductores” a mano del *american way of life* (signifique que lo que signifique a estas alturas de la internacionalización). Pero, sin duda, la experiencia chicana es indispensable para los mexicanos. Por ejemplo, ante una pregunta básica (¿tiene sentido todavía plantearse un “cine nacional”?), es preciso examinar la suerte del cine realizado a partir de las comunidades mexicano-americanas. Allí encontramos dos modelos (opuestos), que comparten el mismo director, Luis Valdez. En el primero, *Zoot Suit*, adaptación hecha por Valdez de su obra de teatro, en torno a la reconstrucción del juicio racista de Sleepy Lagoon y las redadas contra los pachucos, comparte la creencia en el cine de la singularidad. Valdez estiliza al máximo los elementos de una cultura: gestos, actitudes, vestimenta, experiencia histórica, proceso de

aprendizaje cabal de la lengua inglesa y de olvido programado del castellano, y, sobre todo, asimilación de la realidad a través del enfrentamiento con el racismo. En particular, la actuación barroca de Edward James Olmos es una lección de estilo, de manejo corporal y verbal. El resultado: los excesos manieristas se ven más compensados por el vigor escénico y la presentación de otro perfil de una cultura (mexicoamericana, chicana, hispánica), contemplada ya no solo en función de su voluntad de arraigo en el pasado, sino de transgresión estética como afianzamiento en el futuro. El segundo ejemplo, *La Bamba* (1987), usa la experiencia chicana como paisaje o telón de fondo, ateniéndose al esquema hollywoodense, tan reiterado del *bildungsroman*, de la educación sentimental de un joven que trasciende las limitaciones del medio para arribar a la cumbre.

La Bamba es la biografía muy idealizada de un rocanrolero, Ritchie Valens (Ricardo Valenzuela), que ve en su guitarra al único instrumento de ascenso, la protección en un mundo donde su tribu (“La Raza”) solo le corresponden el trabajo embrutecedor, las humillaciones y el sistema de compensaciones que radica casi exclusivamente en la vida familiar y las relaciones en barrios, antes del matrimonio. Ritchie (interpretado por el filipino Lou Diamonds Phillips) es el personaje que en la década de 1930 hubiese interpretado Tom Drake o Mickey Rooney, el triunfador que para seguir siéndolo se olvida de sus orígenes y halla todas las claves del éxito fuera del *ghetto* o del barrio. Así lo específico en *La Bamba* no es la perspectiva ética, sino la reiteración del paradigma clásico: en Estados Unidos, tierra de las ofertas selectivas, uno de cada millón de seres se instalará en la cumbre. Al triunfador se le asegura la amnesia colectiva (o la mitificación equivalente) en torno a su pasado, y el Ritchie Valens de *La Bamba* se sabe enraizado en el porvenir. Y el esquema tradicional condiciona el estilo simple de la narración, las actuaciones previsibles, los roles fijos de la frustración y las ambiciones.

HEY, MISTER, YOU WANT TO SEE A SEÑORITA?

En su serie *México visto por el cine extranjero*, el historiador cinematográfico Emilio García Riera describe, con la información disponible, la representación filmica del mexicano. (De algún modo, de la lectura de estos libros, desprendo lo que el ensayista palestino-americano Edward Said demostró en su gran libro *Orientalism*: el aprovechamiento y la construcción históricos de las imágenes racistas que luego y con frecuencia los propios interesados hallarán como único espejo a su disposición, víctimas que se adaptan a las diatribas y a los linchamientos morales de su verdugo.) García Riera enlista más de dos mil películas donde lo mexicano es, entre otras cosas, la alusión a la insignificancia de los países pobres, la escenografía del abandono y la malicia en la miseria, la nota de color donde se explaya el odio a la productividad. El primitivismo que es amor a la barbarie, la amenaza pasiva o rugiente para la civilización, el apogeo del pintoresquismo (del Zorro o Speedy González). Sépanlo de una vez, espectadores: para los norteamericanos no hay *south of the border*, la categoría de vecinos. Hay merodeadores, asaltantes, mendigos, personal de servicio, recuerdos vivientes de lo que sucede cuando un pueblo se envuelve en una inepta tradición para mejor morir. El mexicano, genéricamente llamado Pancho, es el traidor repugnante (*The Big Trail*, de Raoul Walsh); es el chiste ambulante (Leo Carrillo en la serie de *Cisco Kid* o el propio Jorge Negrete rebautizado como George Negrete en *Fiesta*, con bigotito recortado y sombrero “flamenco”); es el bandido de rasgos “lombrosianos” (*Indio Bedoya*), que antes de asesinar a Humphrey Bogart en *The Treasure of Sierra Madre* le sonríe adulón, Huitzilopochtli que probablemente leyó algún manual de urbanidad.

A esto se añade el infinito del *western*, donde el mexicano es un asesino destinado a la puntería infalible del anglo, tal y como lo prueba delirantemente *The Wild Bunch* (Sam Peckinpah, 1960), esa devastación del ejército huertista a cargo de cuatro

hombres. De hecho, en la abundante representación de “lo mexicano” apenas cabe algo ajeno al estereotipo difamatorio.

NOMÁS PASANDO LA LÍNEA EMPIEZA A LA PROSPERIDAD DE MIS NIETOS

Los cineastas provenientes de/o interesados en la cultura de las comunidades mexicanoamericanas se han visto obligados a subrayar las dimensiones históricas de su tema de elección, eligiendo, exhumando y repasando episodios trascendentes, héroes y antihéroes, bandidos sociales, humor reverencial y profano, música que es algo mucho más que estado de ánimo (los corridos son tradiciones móviles, petates que salvar en el instante de la huida del lugar natal), sherifes, rinches, alambristas... y la idea de la Línea, *the Border*, la gestora o partera del viejo y nuevo mundo, al que pertenecerán. Como abordan la experiencia chicana, sienten a su tarea impostergable, porque si ellos no la hacen nadie la hará. Ya es obvio que el cine norteamericano solo admite en primer plano a las minorías étnicas, sí a la manera de *La Bamba* se ofrecen como simulacros de la experiencia estadounidense. ¿Existe el cine chicano? ¿Y qué significa el gentilicio: ubicación del origen racial de los autores o punto de vista comunitario? ¿Lo chicano es cuestión temática o posición de una minoría racial? ¿Hasta qué punto este cine debe tener una dimensión de documentación o protesta, porque aún y en gran medida lo chicano se define en función del racismo o de los anglos? ¿Qué tanto es acomodo en la marginación y qué tanto decisión artística y política que —en perpetuo contraste con lo norteamericano— elige fragmentos de la vida cotidiana para subrayar las razones de su permanencia.

Según creo, el cine chicano tiene un arranque extraordinario en 1953, con dos películas, una mexicana (*Espaldas mojadas*, de Alejandro Galindo, y una de Estados Unidos (*La sal de la tierra*, de

Hebert Biberman). La primera es un canto a los emigrados que se dirigen a Estados Unidos, para salvarse y condenarse. Y *La sal de la tierra*, en la década de 1950, un puntal de “cine comprometido”, ha sobrevivido admirablemente al hecho político que la engendró y al macartismo que persiguió a sus realizadores, gracias a su precursora y muy icónica actitud profeminista. Así, el relato de una huelga en Nuevo México, y la solidaridad obrera que la sostuvo, es también la historia de la toma de conciencia del personaje, que interpreta con excelencia Rosaura Revueltas.

En la lista del cine chicano más difundido figuran *Alambrista* (1977, de Robert M. Young, sobre las tribulaciones de un mojado, que al final regresa al punto de partida: la Línea); *Según* (1982, de Jesús Salvador Treviño, un docudrama sobre Juan Nepomuceno Seguí, héroe de la guerra, alcalde de San Antonio y senador por Texas, que muere en el exilio); *Raíces de sangre* (1977, de Jesús Treviño, producida por el gobierno mexicano, sobre el movimiento chicano de derechos civiles); *The Ballad of Gregorio Cortez* (1982, de Robert M. Young, sobre un episodio histórico de 1901, la persecución de un mexicano que mató a un *sheriff*, interpretado por el ubicuo Edward James Olmos, a quien 600 hombres no consiguen capturar); *El norte* (1983, de Gregory Nava) y *Break of Dawn* (1989, de Isaac Arstenstein).

El norte describe la odisea de dos hermanos campesinos guatemaltecos, que obligados al exilio por la barbarie militarista, atraviesan México y llegan a la nueva meca universal: Los Ángeles. Y *Rompe el alba* o *Break of Dawn* aborda un episodio de la vida de Pedro J. González (Óscar Chávez), primer locutor de radio en español en Los Ángeles, figura muy popular a la cual políticos corruptos de la ciudad, resentidos por su defensa de los derechos civiles de los trabajadores, someten a un proceso monstruoso, acusándolo de violar a una joven de 16 años, y sentenciado —pese a las evidencias— a 50 años de cárcel en San Quintín. La presión de la comunidad y los esfuerzos de su esposa consiguen liberarlo, luego de seis años de cárcel. Deportado, don

Pedro vive en Tijuana, de 1940 a 1972, año en que se le permite ingresar a Estados Unidos. Arntenstein, al usar a Pedro J. González, como protagonista y héroe, recurre a una técnica muy común entre cineastas o escritores vinculados al proceso de las comunidades: situar el rescate histórico a través de la descripción de las individualidades ejemplares. Pedro J. González se niega a firmar los papeles que, reconocida la culpa, lo pondrían en libertad. Y la lección subrayada por la película es su gran rechazo. Él, de manera objetiva, es víctima del racismo y de la infamia del sistema, pero su enfrentamiento jurídico y anímico le permite la recuperación. Y no obstante su formato tradicional, *Rompe el alba* elimina el melodrama, desdramatiza, se despoja de furias climáticas y evita cualquier vínculo con las alegorías del realismo socialista. En su oportunidad, el cine fronterizo hecho en México suele distinguirse desde los títulos: *¿Quién teme a la migra?*, *Mojado pero caliente*, *El taco loco está acá*, *Chicano karateca*, *Dos chichimecas en Hollywood*, y así hasta el diluvio universal.

- Publicado en la revista *Esquina baja*, enero-marzo de 1991, Tijuana, Baja California, pp. 28-30.

REFERENCIAS

- “Al margen de ideas políticas y estéticas, el mito de Aztlán se multiplica en la literatura chicana”, presentación de Carlos Monsiváis en el III Festival Internacional de La Raza, Verónica Flores Aguilar, *El Día*, 6 de mayo de 1991, sección Cultura, p. 18.
- “Aproximaciones y reintegros: los chicanos, la reconquista de Aztlán”, *El Financiero*, 6 de junio de 1993.
- “Breve alfabeto de frontera”. Selección de textos del autor sobre temas de frontera, de distintas fuentes bibliohemerográficas.
- “Cholos y pachucos, materialización de una estética”, incluido en Mario Miranda y James Wilkie (editores), *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza*, México, ANUIES/PROFMEX, 1985.
- “Cómo se dice ok en inglés (De la americanización como arcaísmo y novedad)”, en Bolívar Echeverría (compilador), *La americanización de la modernidad*, Centro de Investigaciones sobre América del Norte UNAM-ERA, 2008.
- “Crónicas de la turbulencia fronteriza”. Texto publicado en el suplemento *Confabulario* de *El Universal*, el sábado 23 de septiembre de 2006.
- “Cuando llegué aquí a la frontera, nomás traía la gana de irme pronto”, prólogo a Enriqueta Cabrera, *Desafíos de la migración. Saldos de la relación México-Estados Unidos*, México, Planeta, 2007 (Temas de hoy).
- “Cuántos millones de hombres no hablaremos inglés”, en Guillermo Bonfil Batalla (compilador), *Simbiosis de culturas*,

- México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 455-515.
- “Cultural Relations Between the United States and Mexico”, en Jaime Rodríguez y Katryn Vincent (eds.), *Common Border, Uncommon Paths. Race, Culture and National Identity in the US-Mexican Relations*, UC Mexus, 1997.
- “Del cine chicano y fronterizo. El caso de *Break of Dawn*”, en *Esquina baja*, enero-marzo de 1991, Tijuana, Baja California, pp. 28-30.
- “De las patrias mías”, publicado en *Tijuana metro*, volumen 5, número 30, marzo de 2005, p. 15.
- “De las patrias mías (donde el arte, por su cuenta reelabora las identidades)”, en *Tijuana. La Tercera Nación. Encuentro multicultural Grito Creativo, México 2004. Arte contra los muros*, Madrid, Santillana, Telefónica Movistar, *El País*, Conaculta-Cecut, Sistema Educativo Estatal de Baja California, Canal 12, 2005, pp. 41-51.
- “De la frontera y el centro, encuentro de mitologías”, en José Manuel Valenzuela Arce, *Procesos culturales de fin de milenio*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro Cultural Tijuana, 1998, pp. 167-181.
- “Del trabajo como otorgamiento de derechos (de hispanos y latinos y sus países de origen)”, en Enriqueta Cabrera, *Desafíos de la migración. Saldo de la relación México-Estados Unidos*, México, Planeta, 2007 (Temas de hoy).
- “De los atributos de la narcocultura”, página *Política común*, Instituto de Estudios Críticos/Michigan Publishing, 2005.
- “Del arraigo al desarraigo”, II Encuentro de Latinidades, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte, 25 de septiembre de 2008.
- “De México y los chicanos, de México y su cultura fronteriza”, prólogo, en David R. Maciel (compilador), *La otra cara de México, el pueblo chicano*, México, El Caballito, 1977.
- “El ABC de Tijuana. ¿Qué importa la transformación de un diario escandaloso en uno sumiso?”, en *Proceso*, 12 de mayo de 1980.

- “El acceso interminable”, prólogo, en Carlos G. Vélez Ibáñez, *Visiones de frontera: las culturas mexicanas del suroeste de Estados Unidos*. University of Arizona Press/Miguel Ángel Porrúa/CIESAS, 1999.
- “El narcocorrido ¡Ay, frontera no te rajes”, en Carlos Monsiváis, *Los mil y un velorios*, México, Debate, 2010, pp. 183-221.
- “El narcotráfico y sus legiones”, introducción, *Viento rojo. Diez historias del narco en México*, México, Plaza & Janés/Random House Mondadori, 2004.
- “El regionalismo en México”, en *Diálogos del Diario*, número 67, 3 de agosto de 1992, *Diario 29*, Tijuana, Baja California.
- “Este es el pachuco un sujeto singular”, en Salvador Leal (editor), *A través de la frontera*, México, Centro de Estudios del Tercer Mundo/Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1983, pp. 83-90.
- “In memoriam Jesús Blancornelas”, en *El Universal*, 3 de diciembre de 2006.
- Interrelación cultural entre México y Estados Unidos”, en María Esther Schumacher (compilador), *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Relaciones Exteriores, 1994.
- “Interacción cultural fronteriza”, incluido en Mario Miranda y James Wilkie (editores), *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza*, México, ANUIES/PROFMEX, 1985.
- “Inmigrantes: resplandores del norte”, en *La Opinión*, 6 de diciembre de 2000.
- “José de Jesús Fidencio Cintora. El niño Fidencio”, en José Manuel Valenzuela Arce, *Entre la magia y la historia*. Memoria del Foro de Análisis del VII Festival Internacional de la Raza, El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, 1992.
- “La cultura de la frontera”, en *Estudios fronterizos, reunión de universidades de México y Estados Unidos (ponencias y comentarios)*, México, Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Educación Superior, 1981, pp. 289-310.

- “La cultura de la frontera”, publicado en la revista *Esquina baja*, números 5-6, mayo-agosto de 1988, Tijuana, Asociación Cultural Río Rita. Es el texto publicado en la compilación *Estudios fronterizos* de 1981.
- “La identidad nacional ante el espejo”, en José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1992.
- “Las crónicas de Pilsen”, prólogo, en Raúl Dorantes y Febronio Zatarain, *Y nos vinimos de mojados. Cultura mexicana en Chicago*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.
- “La reinención de Tijuana, frontera y transfrontera”, en *Tijuana Sessions*, México, Conaculta/Comunidad de Madrid/Difusión Cultural UNAM, 2005, pp. 12-24.
- “Los chicanos”, en *Esquina baja*, julio-septiembre de 1997, Tijuana, Baja California, pp. 21-25.
- “Los chicanos”, en David R. Maciel y José Guillermo Saavedra (editores), *Al norte de la frontera: el pueblo chicano*. México, 1988, pp. 71-79.
- “Los chicanos: una revisión entre las muchas posibles”, *El Universal*, 2 de diciembre de 2001.
- “Los cholos: ‘y nos empezamos a vestir dos tres acá, chido’”, en Carlos Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*. México, Grijalbo, 1988, pp. 286-291.
- “Me vine de Comala porque me dijeron que mi padre vivía en Houston”, fragmento de una conferencia dictada en Rice University el 4 de abril de 2007.
- “Monsiváis Shortcuts”, entrevista, en *Tijuana metro*, volumen 1, número 1, diciembre de 1996, nueva época.
- “Notas sobre la cultura fronteriza”, publicado en revista *Enlace*, número 2, Tijuana, Baja California, 1985.
- “Tan cerca, tan lejos. México-Estados Unidos”, *Letras libres*, año 5, número 13, mayo de 2003.
- “The Culture of the Frontier: the Mexican Side”, en Stanley R.

- Ross (editor), *Views across the Border. The United States and México*, The Weatherhead Foundation, 1978.
- “Tijuana, la industria del vicio y las artesanías de la moral”, *Esquina baja*, número 2, septiembre-octubre de 1987, Tijuana, Baja California.
- “Si existe tal lugar: Los Ángeles”, *La Jornada-World Media*, 21 de junio de 1991.
- “South of the Border, Down Mexico’s Way. El cine latinoamericano y Hollywood”, *Contratexto*, Universidad de Lima, 1995, pp. 29-41.
- “South of the Border, Down Mexico’s Way. El cine latinoamericano y Hollywood”, en Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Madrid, Anagrama, 2000, pp. 51-79.
- “Where are you going to be worthier (The border and the post-border)”, en Michael Dear y Gustave Leclerc (editores), *Postborder City. Cultural Spaces of Baja California*, Nueva York y Londres, Routledge. 2003.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Leobardo Sarabia	5
------------------------	---

VERSIONES DE LA CULTURA DE LA FRONTERA

La cultura de la frontera	33
Notas sobre la cultura fronteriza	63
Interacción cultural fronteriza	75
Breve alfabeto de frontera (selección de textos).....	83
Los cholos: “Y nos empezamos a vestir dos, tres, acá”	93
Crónicas de la turbulencia fronteriza	99

TIJUANA, CIUDAD FRONTERIZA

Tijuana, la industria del vicio y las artesanías de la moral... 105	
Tijuana: frontera y transfrontera	113
De las patrias mías (donde el arte, por su cuenta, reelabora las identidades).....	129

MIGRACIONES E INTERACCIÓN CULTURAL

Interrelación cultural entre México y Estados Unidos.....	137
Tan lejos, tan cerca: México-Estados Unidos.....	169

Los mexicanos, una mirada binacional	179
Me vine de Comala porque me dijeron que mi padre vivía en Houston	197
ÁPUNTES SOBRE LOS CHICANOS	
Éste es el pachuco un sujeto singular.....	209
Cholos y pachucos, materialización de una estética.....	219
Los chicanos.....	225
Del cine chicano y fronterizo. El caso de <i>Break of Dawn</i>	237
Referencias	243



El libro contiene cuatro secciones de artículos agrupados bajo los temas “Versiones de la cultura de la frontera”, “Tijuana, ciudad fronteriza”, “Migraciones e interacción cultural binacional” y “Apuntes sobre los chicanos”.

En *Monsiváis en la frontera*, podemos conocer la atracción que la frontera ejercía en el autor, como un laboratorio social y político donde el influjo de la americanización sucedía “en vivo”; su interés en la Mexamérica y “la primera generación de americanos nacidos en México”; Baja California y California como núcleo de un intercambio cultural único. Su marcada preocupación por el discurso federal centralista que alejó, en lugar de acercar, la frontera al resto del país; sobre todo una vez que instituciones de California y la Ciudad de México, principalmente, crearan centros de estudio de esta cultura naciente.



**BAJA
CALIFORNIA**
— GOBIERNO DEL ESTADO —



SC
SECRETARÍA DE CULTURA
GOBIERNO DE BAJA CALIFORNIA

