

Al hablar del "derecho de los pueblos a la autodeterminación" nos referimos generosamente a la totalidad de un "pueblo", a una unidad social y políticamente homogénea, pero precisamente tal noción de "pueblo" corresponde a ciertas categorías de la ideología burguesa que han sido objeto de una revisión radical por parte de la teoría marxista, la cual demostró fehacientemente que tras cortinillas de humo tales como la "libertad del ciudadano", la "igualdad ante la ley", etcétera, se esconde en cada caso un contenido histórico bien definido.

En una sociedad de clases, el pueblo, como un todo social y político homogéneo, no existe, mientras que sí existen en cada nación las clases sociales con sus intereses y "derechos" antagónicos.

-Rosa Luxemburgo

Adolfo Gilly

## **La acre resistencia a la opresión**

Cultura nacional, identidad de clase y cultura popular<sup>\*1</sup>

---

I

"La identidad de un país no es una esencia ni el espíritu de todas las estatuas, sino creación imaginativa o crítica, respeto y traición al pasado costumbrista, lealtad a la historia que nunca se acepta del todo. Una sociedad incapaz de características inmutables, va determinando —de manera que desde el exterior se juzga caprichosa— normas de convivencias y de relación laboral, cultural, social, política que una y otra vez demuestran lo cumplidamente proteico, lo falso y lo verdadero de la `identidad' ", dice Monsiváis en sus *Notas*. Me interesa destacar, de estas líneas, la idea que atraviesa todo el ensayo: el carácter crítico, el carácter activo y el carácter dinámico de la cultura nacional. Ésta es concebida así como acción colectiva y como lucha de antagonistas al mismo tiempo, que transforma y recrea, destruye y rehace aquello que es su materia, la herencia recibida; y no como labor de acumulación por capas sucesivas que va acrecentando dicha herencia generación tras generación. La cultura es entonces materia del trabajo y de la crítica (forma concreta en que trabaja el pensamiento), antes que materia de la acumulación. Es cuestión de los que hacen, no de los que poseen, aunque sean finalmente éstos, por ahora, los propietarios y administradores de la cultura como de todas las otras creaciones de la actividad humana.

Eso que se llama cultura nacional —concepto que, como también recuerda Monsiváis, se mueve en una indefinición propicia a todas las confusiones— no puede ser sino la versión local de la cultura universal. La creación del mercado mundial unifica en un solo circuito de intercambios a todas las regiones de la tierra y crea, junto con la historia universal, la cultura universal, ideas concomitantes y complementarias. Desde entonces, incorporada a este torrente, cada cultura local —todavía no nacional, porque las naciones están en proceso de creación— se funde con otras, según modalidades y dinanismos desconocidos en las viejas fusiones de culturas de la prehistoria, la Antigüedad o el

---

<sup>1\*</sup> Este escrito es la versión, muy ampliada, del comentario que hice a la ponencia de Carlos Monsiváis "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", en el XIV Congreso Latinoamericano de Sociología, San Juan, Puerto Rico, octubre de 1981 [véase p. 331].

Medioevo, y da origen a determinada cultura nacional, en la medida y al tiempo que se van conformando las naciones. Este proceso de fusión ocurre invariablemente a través de las formas violentas, turbulentas y complementarias del comercio y la guerra, siempre con saqueos, invasiones, depredaciones, violaciones y sobre todo sangre, mucha sangre, que derramada en la guerra o mezclada en el engendramiento de nuevas generaciones parece ser el elemento indispensable de esas fusiones.

Pero así como el mercado mundial se constituye como una realidad propia y no es la suma de los mercados nacionales sino que más bien cada uno de éstos es una combinación específica e irrepetible de los rasgos fundamentales de aquél; del mismo modo, cada cultura nacional es hoy una versión peculiar, única e irrepetible de la cultura universal, en la medida en que ésta se expresa en determinada sociedad a través de sus antiguos rasgos específicos. En otras palabras: no hay cultura nacional sin cultura universal, por las mismas razones por las cuales ni la cultura maya ni la cultura babilónica son culturas nacionales. La cultura universal es una realidad propia, independiente, con su propia lógica y dinamismo, pero ella sólo puede existir y expresarse a través de las culturas nacionales, que a su vez sólo existen en un proceso permanente de lucha y fusión mutuas, como existe la sociedad universal en un similar proceso de enfrentamiento e influencia recíproca entre las naciones y entre las clases. Los Beatles, producto de la cultura británica, son hoy parte inseparable de la cultura universal. Pero es diverso el modo de escucharlos y de compartir su música según los países y según las clases, del mismo modo como el automóvil es también un producto universal de la cultura, pero es específicamente nacional el modo de conducirlo —de relacionar un conductor con otro y con las normas generales de tránsito—según los países y sus determinaciones culturales.

Quienes administran en cada sociedad tanto los frutos de la cultura universal como su versión a través de la cultura nacional, quienes determinan las normas que rigen su uso y dictaminan sus contenidos oficiales y su forma de reparto social, son los de arriba, la capa superior y dominante de dicha sociedad, los que administran también todas las otras propiedades. Esa propiedad común de la colectividad nacional que es su cultura es utilizada entonces para legitimar y perpetuar las normas de dominación/subordinación que ligan y dividen a la sociedad en dos comunidades inseparables y antagónicas: la superior y la inferior. La cultura nacional es así el lazo y el medio de comunicación ideal, así como la muralla exterior de demarcación ideal frente a otras sociedades, que *define* y *delimita* lo que Marx llamaba la "comunidad ilusoria" (o, si se quiere, la comunidad ideal o la comunidad espiritual) entre los de arriba y los de abajo.

En esa administración de la cultura por los de arriba —que son, por definición, los dueños del

conocimiento social, aunque como individuos cada uno de ellos pueda ser un perfecto ignorante—, los de abajo reciben, estrictamente, aquella parte que es indispensable para la reproducción y la calificación de su fuerza de trabajo según las necesidades de la producción social controlada y usufructuada por los de arriba, Pero la cuantía de esa parte —así como su forma económica concreta, la cuantía del salario— no está determinada simplemente por la voluntad de los arriba —"lo que sea su voluntad"—, sino también en buena medida por las luchas de los de abajo, que al arrancar salario no pueden menos que arrancar también derechos, cultura, espacio en la sociedad, conocimientos. La revolución es cuando la clase de los de abajo —las masas, esa palabra que tanta aversión provoca entre los de arriba— entra violentamente en escena para apropiarse de sus vidas y decidir el destino del país, tomando entonces en sus manos ese bien común que se llama cultura nacional, imprimiéndole su sello y reorganizándola según sus necesidades y su escala de valores.

Pero mientras dicho bien común, producto inequívoco del trabajo colectivo de las generaciones sucesivas, es administrado por los privilegiados que hoy están arriba ¿qué hacen los de abajo? ¿Se limitan a recibir las migajas que caen del banquete de la Gran Cultura a través de la televisión, las revistas "populares", la radio, la gran prensa, el cine? ¿Absorben pasivamente aquello que la clase dominante, las "clases cultas", les entrega como alimento espiritual para prolongar la incultura de los de abajo y mantener, con las diferencias de conocimiento, las diferencias de clase y los fundamentos de la relación de dominación/subordinación? ¿O tal vez toman esos ingredientes, únicos que en el reparto se les destinan, y con recetas empíricas sacadas de su experiencia vivida y de la tradición oral preparan sus propios platos?

Carlos Monsiváis pone el acento en este carácter activo de la relación popular con tal cultura y enlaza así sus reflexiones con el filón de escritores, artistas e investigadores que en su obra toman partido por los de abajo y ponen al descubierto el significado vital, corrosivo, agresivo y rebelde de muchos de sus actos en apariencia más nimios; es decir, van registrando el proceso de acumulación primitiva y colectiva a través del cual, como estratos geológicos, se van formando los rasgos inconfundibles y subterráneos que el terremoto de las revoluciones hace luego aflorar y convierte en nuevos rasgos definitorios de la identidad nacional.

## II

A este filón pertenece un libro extraordinario de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos* [11

*fromaggio e i verni*, ed. Einaudi, Turín, 1976]. El investigador italiano descubre, a través del estudio de los expedientes de un proceso en los archivos de la Inquisición, la visión del mundo de un molinero del Friuli, Domenico Scandella, apodado Menocchio, nacido en 1532, procesado por primera vez a los cincuenta y dos años de edad y quemado en la hoguera por hereje entre el 1600 y el 1601.

En su defensa ante los inquisidores, el molinero explica largamente sus creencias, lo que él considera la recta interpretación de las enseñanzas cristianas sobre la creación del mundo, sobre el cuerpo y el alma y muchas otras cosas. Resulta así, como lo va mostrando Ginzburg, una combinación activa entre los dogmas recibidos de la religión y viejos mitos campesinos igualitarios e ingenuamente materialistas, una completa recreación de las creencias religiosas transmitidas por la cultura de los doctos y trasmutadas en una cosmogonía popular impregnada de naturalismo agrario. Decía ante sus jueces el molinero, a quien vecinos acusaban de tener libros prohibidos, entre ellos la *Biblia* en vulgar:

Yo he dicho que, en cuanto a mi pensar y creer, todo era un caos, es decir tierra, aire, agua y, fuego juntos, y aquel volumen andando así hizo una masa, del modo como se hace el queso en la leche, y en aquél aparecieron gusanos, y éstos fueron los ángeles; y la santísima majestad quiso que aquél fuera Dios y los ángeles; y entre aquella cantidad de ángeles estaba también Dios creado también él de aquella masa en aquel mismo tiempo, y fue hecho señor con cuatro capitanes, Luzbel, Miguel, Gabriel y Rafael.

Estudiando y comparando los dos procesos por herejía celebrados contra Menocchio a distancia de quince años uno de otro, Ginzburg rastrea "sus pensamientos y sus sentimientos, sus fantasías y sus aspiraciones", que aparecen reflejados en sus largas declaraciones ante los jueces. Busca así superar o rodear el obstáculo que, en el estudio y la comprensión de los pensamientos y los comportamientos de las clases dominadas del pasado, alza el conocido hecho de que éstas no dejan testimonio escrito de su cultura y de sus creencias. Ginzburg trata de aportar una respuesta a la discusión sobre la relación entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes. ¿Hasta qué punto la primera está, precisamente, subordinada a la segunda? ¿En qué medida expresa, en cambio, contenidos al menos parcialmente alternativos? ¿Es posible hablar de una circulación entre ambos niveles de cultura?

Sólo recientemente y con cierta desconfianza —prosigue Ginzburg— los historiadores se han acercado a este tipo de problemas. Éste se debe en parte, sin duda, a la difusa persistencia de una concepción aristocrática de cultura. Con demasiada frecuencia ideas o creencias originales se

consideran, por definición, producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas un hecho mecánico de escaso o ningún interés: cuando más, se constatan con suficiencia la "degradación", las "deformaciones" sufridas por aquellas ideas en el curso de la transmisión. Pero la desconfianza de los historiadores tiene también otro motivo, más apreciable, de orden metodológico antes que ideológico. Respecto de los antropólogos y los estudiosos de tradiciones populares, los historiadores parten, como es obvio, en clamorosa desventaja. Todavía hoy la cultura de las clases subalternas es (y con mayor razón era en los pasados siglos) en gran parte una cultura *oral*. Pero desgraciadamente los historiadores no pueden ponerse a conversar con los campesinos del siglo XVI (y por lo demás, nada asegura que los entenderían). Deben utilizar entonces sobre todo fuentes escritas (aparte de, eventualmente, restos arqueológicos) doblemente indirectas: porque *escritas* y porque escritas generalmente por individuos más o menos abiertamente ligados a la cultura dominante. Esto significa que los pensamientos, las creencias, las esperanzas de los campesinos y de los artesanos del pasado nos llegan (cuando nos llegan) casi siempre a través de filtros e intermediarios deformantes. Hay bastante como para desalentar por anticipado los intentos de investigación en esta situación.

Y sin embargo, se preocupa por demostrar a continuación el propio Ginzburg, la situación no es del todo desesperada. Tomando las indicaciones de Bajtin en su estudio sobre las relaciones entre Rabelais y la cultura popular de su época, Ginzburg señala que, además de una dicotomía cultural, tiene que haber existido también "circularidad, influjo recíproco, particularmente intenso en la primera mitad del siglo XVI, entre cultura subalterna y cultura hegemónica". De esta hipótesis parte su análisis de las confesiones de Menocchio.

Imposible intentar aquí un resumen del libro de Carlo Ginzburg. Apasionante en su recorrido por las palabras y los sueños del molinero friulano, los pocos libros que éste leyó, las muchas discusiones que tuvo con sus vecinos de aldea y de región —a los molinos acudían gentes de todas partes a moler su trigo y eran así un centro de intercambio de ideas populares—, todo reflejado en sus minuciosas argumentaciones y en los dichos de los testigos ante los atónitos jueces eclesiásticos, llevados a discutir con un molinero que ponía en cuestión sin saberlo la inmortalidad del alma y la eternidad de Dios.

Tal vez dos citas más, algo extensas, ayudarán mucho más que mis palabras a dar idea del arco que el libro abarca y de la rica textura de sus hipótesis. Dice el prefacio:

La distancia entre los textos leídos por Menocchio y el modo en que éste los asimiló y los refirió a los

inquisidores indica que sus posiciones no son en absoluto reductibles o reconducibles a éste o aquel libro. Por un lado, se remiten a una tradición oral verosímilmente antiquísima. Por el otro, hacen recordar a una serie de motivos elaborados por grupos heréticos de formación humanista: tolerancia, reducción tendencial de la religión a moralidad y así sucesivamente. Se trata de una dicotomía sólo aparente, que reenvía en realidad a una cultura unitaria dentro de la cual no se pueden efectuar cortes netos. Aun cuando Menocchio entró en contacto, en forma más o menos mediada, con ambientes doctos, sus afirmaciones en defensa de la tolerancia religiosa, su deseo de una renovación radical de la sociedad tienen un sello original y no se presentan como resultado de influjos externos sufridos pasivamente. Las raíces de aquellas afirmaciones y de estos deseos se hundían muy lejos, en un estrato oscuro, casi indescifrable, de remotas tradiciones campesinas.

Líneas más adelante, el autor subraya "el fortísimo componente racional (no necesariamente identificable con nuestra racionalidad) de la visión del mundo" de Menocchio. Para concluir, ya en las últimas páginas del libro:

Varias veces hemos visto aflorar, por debajo de la profundísima diferencia de lenguaje, sorprendentes analogías entre las tendencias de fondo de la cultura campesina que hemos tratado de reconstruir y la de los sectores más avanzados de la alta cultura del siglo XVI. Explicar estas analogías con una mera difusión de arriba hacia abajo significa adherir sin más a la tesis, insostenible, según la cual las ideas nacen exclusivamente en el ámbito de las clases dominantes. El rechazo de esta explicación simplista, por otra parte, implica una hipótesis mucho más compleja sobre las relaciones que existieron en este periodo entre cultura de las clases dominantes y cultura de las clases subalternas.

Más compleja y, en parte, indemostrable. El estado de la documentación refleja, como es obvio, el estado de la relación de fuerzas entre las clases. Una cultura casi exclusivamente oral como la de las clases subalternas de la Europa preindustrial tiende a no dejar huellas, o a dejar huellas deformadas de sí. De ahí el valor sintomático de un caso límite como el de Menocchio. Éste replantea con fuerza un problema cuyo alcance sólo ahora se empieza a entrever: el de las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea, medieval y postmedieval. Figuras como Rabelais y Brueghel no fueron, probablemente, excepciones espléndidas. No obstante, ellos cerraron una edad caracterizada por la presencia de fecundos intercambios subterráneos, en ambas direcciones, entre alta cultura y cultura popular. El periodo sucesivo estuvo marcado, en cambio, sea por una distinción cada vez más rígida

entre cultura de las clases dominantes y cultura artesana y campesina, sea por el adoctrinamiento en sentido único de las masas populares. Podemos ubicar la censura cronológica entre estos dos periodos durante la segunda mitad del siglo XVI, en significativa coincidencia con la acentuación de las diferenciaciones sociales bajo el impulso de la revolución de los precios. Pero la crisis decisiva se había verificado pocos decenios antes, con la guerra de los campesinos y el reino anabaptista de Munster. Entonces se planteó dramáticamente a las clases dominantes la exigencia de recuperar, incluso ideológicamente, a las masas populares que amenazaban con sustraerse a toda forma de control desde arriba —pero manteniendo, y aun subrayando, las distancias sociales.

Este renovado esfuerzo hegemónico asumió formas diversas en las diferentes partes de Europa: pero la evangelización del campo por obra de los jesuitas, y la organización religiosa capilar, sobre bases 'familiares, cumplida por las iglesias protestantes, pueden ser remitidas a una tendencia única. A ésta correspondieron, en el plano represivo, la intensificación de los procesos por hechicería y el rígido control sobre los grupos marginales como los vagabundos y los gitanos. Sobre este fondo de represión y de cancelación de la cultura popular se inserta el caso de Menocchio.

Hasta aquí Menocchio y Carlo Ginzburg. Volvamos a Monsiváis y nuestro urbano siglo XX mexicano.

### III

Complejas, turbulentas y difícilmente descifrables son la forma y las vías a través de las cuales la cultura popular se va forjando en la opresión. Pero entre todos sus componentes, hay uno que no falta nunca y que puede dar el hilo conductor para seguir el proceso: la resistencia oculta, innominada, tantas veces no consciente, contra esa opresión, esa resistencia que se disfraza de sarcasmo, de agresión, de doblez, de silencio, de imprecación a veces contra los mismos pobres.

El nacionalismo, conquista ideológica de las masas mexicanas en sus luchas de los años treinta y a la vez ideología que las ata a las clases dominantes en la nación por todos compartida, sufre una trasmutación en los años cuarenta, el decenio de la gran derrota :

no se agota, persiste en las clases subalternas, pero deja de ataviarse como destino para presentarse como temperamento —dice Monsiváis— [ ... ] El Estado ya no desea compartir la nación y ofrece compensaciones : un horizonte social intimidatorio, servicios y prestaciones, la representación

simbólica del impulso popular (aunque sin lucha de clases, asexuado y adecentado). Al sentimiento histórico se le encierra entre textos escolares y vallas cívicas.

Sobre ese fondo, el sindicalismo estatal de Lombardo Toledano, pieza maestra para que en los años treinta los trabajadores no pudieran afirmar su identidad de clase dentro de la identidad nacional encarnada por el Estado, es sustituido por el sindicalismo igualmente estatal, pero sin oropeles "marxistas", de Fidel Velázquez. Entonces, no habiéndose delimitado antes la identidad de clase, en el giro del Estado hacia la derecha y hacia la ideología del desarrollo y de la acumulación capitalista como meta nacional —el Pacto Obrero-Industrial de 1945—, la común identidad nacional administrada por el Estado obró como cemento ideológico, organizado por ese sindicalismo oficial, para arrastrar indefensos a los trabajadores en el curso burgués de la nación dictado por el Estado de Ávila Camacho y de Miguel Alemán. No un destino histórico, sino "servicios y prestaciones", es lo que ofrece el sindicato charro de Fidel Velázquez, y mientras las masas no puedan encarnar en ninguna nueva forma organizativa propia aquel destino, tomarán con natural buen sentido estos servicios y prestaciones que constituyen —más allá de la represión antiobrera por los pistoleros, la policía, el ejército o los fallos judiciales—, la base material y tangible de la relativa legitimidad que mantiene en vida al aparato charro desde hace cuarenta años cuando menos.

Despojado el sindicato de su carácter de lugar privilegiado —no único, y tampoco totalmente despojado, precisemos— de la lucha y la organización obrera y de núcleo aglutinador de la resistencia popular —y por ende, véase o no, de su cultura—, no por ello cesa la actividad de los de abajo. Ésta se hace difusa, dispersa, imprecisa, refractaria a las formas y las interpretaciones oficiales y también a las de la izquierda. Toma entonces los caminos de estos últimos cuarenta años, que tal vez al historiador futuro presente sorprendentes similitudes con el distante cuarentenio del porfiriato: dinamismo de la economía; monopolio estatal de la cultura; formación de una nueva élite "nacional" con gustos extranjeros; fulgurantes movimientos de lucha prontamente reprimidos o ahogados; urbanización incontrolada que origina desarraigos, asentamientos desordenados y transitorios, mezcla, fusión y confusión de tradiciones y costumbres campesinas y urbanas y un nuevo y vastísimo sector popular —asalariados sobre todo, pero también semiocupado y desocupado, marginal y todavía sin el arraigo en sus propias tradiciones de lucha de los viejos barrios obreros— que inunda y da su carácter al espacio urbano ahora dominante en la sociedad mexicana.

Este es también el proceso en el cual se consolida la asociación económica de la clase dominante con

el imperialismo y sus transnacionales. El Estado que esa clase controla conserva la ideología nacionalista, porque ésta sigue siendo el puente hacia las masas y sobre todo porque ahora ya la burguesía no puede crear ni inventar una ideología nacional diferente: los rasgos formales de su identidad están atados al usufructo de la que se formó en la revolución.

Pero por debajo de esas formas externas, "al desarrollo capitalista le va pesando lo nacional, es el compromiso adquirido que ya se vuelve prescindible", dice Monsiváis. La burguesía renuncia a su pasado, aunque el Estado no pueda y no quiera secundar por entero esa disposición. Entonces, mientras el Estado continúa rindiendo pleitesía a la cultura nacional en festejos y conmemoraciones, en la cotidianeidad las formas culturales que el capitalismo destina a las masas son administradas en propiedad y suministradas monopólicamente por los medios de comunicación privados y masivos: televisión, radio, cine, prensa de todos los tamaños, publicidad. Quien posee y administra en un país la banca y la industria, posee y administra también la industria cultural.

Esta industria busca el mismo fin que las "relaciones industriales" modernas o el viejo paternalismo patronal en las empresas: desorganizar a las masas, impedir a los trabajadores reconocerse en una identidad propia, atomizar sus voluntades, desintegrar sus seguridades, mantener sus conciencias en una fase infantil, adolescente cuando más, de su desarrollo; es decir, en una fase de dependencia hacia el Estado-padre, el patrón-adulto, el mundo de los mayores del cual descienden las normas, los permisos, los castigos y las diversiones.

Esto supone que las masas viven la agresión permanente y el adoctrinamiento deletéreo de la industria cultural en un estado de pasividad espiritual y de receptividad infantil, que su pensamiento no ha organizado los instrumentos críticos elementales que el ser humano utiliza cuando comienza a pensar con cabeza propia (y comienza antes de lo que los métodos tradicionales de educación creen).

Monsiváis niega esta suposición: la cultura popular urbana no es lo mismo que el material de desecho que ofrece la industria cultural. Aquella cultura es esencialmente activa:

es la manera y los métodos en que colectividades sin poder político ni representación social asimilan los ofrecimientos a su alcance, sexualizan el melodrama, derivan de un humor infame filos satíricos, se divierten y se conmueven sin modificarse ideológicamente, persisten en la rebeldía política al cabo de la impresionante campaña despolitizadora. La cultura popular urbana es, pese a todo, del pachuco a la música disco, nacionalista, irreverente, gozosamente obscena. Y también, necesariamente, machista,

autoritaria, fácilmente persuadible. [ ... ] Transformado, degradado, combatido, el sentimiento nacional persiste con todo, sobrevive a las embestidas ideológicas y a las fascinaciones electrónicas. ¿Pero de qué modo persiste? Las masas adaptan a sus necesidades la basura pintoresquista de Televisa o del cine de cabareteras, vivifican a su modo su cotidianeidad y sus tradiciones, convierten las carencias en técnica identificatoria. Al ser asimilados individualmente, los esquemas envilecedores dan sitio a una mínima pero indispensable identidad. [ ... ] Hay refuncionalización: la pastura para hambrientos sexuales se traduce en ingenio erótico, una canción de José Alfredo Jiménez se presenta como elegía inducida de la borrachera y al cabo de unos años resulta expresión lírica de los vencidos. En la indefensión, todo se vale. Las clases subalternas asumen, porque no les queda otra, una industria vulgar y pedestre y, ciertamente, la transforman en fatalismo, autocomplacencia y degradación, pero también en identidad regocijante y combativa.

La industria cultural y su más agresiva punta de lanza, la televisión, contra lo que creen sus propietarios y usufructuarios y lo que sostiene buena parte de la izquierda, no forma una conciencia, porque ninguna conciencia se forma en la contemplación o en la recepción sino en la propia actividad de quien la adquiere. A lo más, esa industria deforma, retrasa, disuelve, contiene. Pero es otro el ámbito donde la conciencia se constituye y, mientras no puede hacerlo, se defiende. Tiene razón Monsiváis cuando dice que "a la postre, resultan inevitablemente clasistas las visiones mecánicas del proceso colonial, en especial a la *teoría de la manipulación*, que suponen a todo un pueblo instrumento servil, juguete incondicional de los titiriteros".

No por ello es menos infame la función de esos medios ni son menos despreciables su proyecto antinacional, su servilismo ante la riqueza extranjera y nacional, su moral de clase represora, su repugnante escala de valores. Pero el gran problema no es la reiteración de la denuncia, sino cómo transformar esa resistencia defensiva de masas indefensas, eso que Monsiváis llama "identidad regocijante y combativa" de los de abajo, en germen de una nueva cultura vital y creadora, de una nueva identidad activa; cómo volver a transformar, en otras palabras, *temperamento en destino*.

Hay una sola manera: la *autoactividad* y la *autorganización* de esas masas, todo aquello que promueva su iniciativa, su capacidad de pensar, debatir y decidir por sí mismas, todos los instrumentos culturales, políticos, organizativos que sirvan a esa actividad sin tutelas paternalistas y sin cortapisas legalistas.

Eso no es fácil. El conjunto del aparato jurídico está constituido para evitarlo y para trasladar la

*decisión* sobre cada cosa a las alturas del poder. Ideología estatal e industria cultural privada, aparentemente antagónicas en sus proposiciones, convergen y se complementan en este punto esencial y definitorio: que *nada* se decida abajo (aunque los de abajo tengan derecho de ruego, de petición y, a veces, hasta de protesta); que *todo* se decida arriba. Esto supone que tanto en el ámbito de la política como en el de la cultura, se puede tolerar y puede existir la crítica individual, pero jamás el Control crítico colectivo y organizado de los de abajo. Entonces, aquellos que deberían ser los instrumentos activos de esa crítica social —los sindicatos, por ejemplo, pero también los municipios, los ejidos, los partidos...— sean concebidos por la ideología estatal y tratados por la industria cultural tan sólo como medios de petición, a lo más de presión, pero medios que excluyen obligatoriamente de sus fines la *crítica en los hechos* del orden establecido y deben contribuir así, como válvulas de seguridad, a su reproducción.

Aquí aparece la verdadera complementariedad entre una ideología estatal nacionalista, nacida y forjada en la actividad política de la nación (que no puede ser sino crítica), pero congelada en las instituciones (que no pueden ser sino conservadoras y acríticas), y una industria cultural activamente desnacionalizadora. Una ata la cabeza de las masas al pasado y la deja desprovista de instrumentos propios de defensa en el presente, la otra lanza en permanencia sus radiaciones disolventes sobre esa conciencia expropiada de sus instrumentos de organización administrados, en nombre de la ideología nacionalista, por los agentes del Estado. "En la indefensión, todo se vale": esas masas se defienden como pueden y su extrañeidad creciente a ese Estado que habla en su nombre se expresa, por ejemplo, en las elevadísimas cifras de la abstención electoral (lo cual no contradice, sino que completa el hecho de que, sin medios para obtener conquistas por su actividad organizada autónomamente, también le pidan todo a la acción del Estado).

Esa complementación entre ideología estatal e industrial cultural converge en un único vértice: evitar, postergar, diluir todo lo que tienda a la organización independiente; autónoma y sin tutelas de los trabajadores y de las masas, controlar desde arriba ideológica y jurídicamente todas las formas de organización existentes.

Ese vértice es, entonces, un nudo que maniat y paraliza, una atadura que inmoviliza los brazos de los trabajadores para que no puedan responder según su propia iniciativa a los golpes demoleedores y cotidianos de sus enemigos de afuera y de adentro, mientras la ideología estatal nacionalista susurra a su oreja izquierda y la industria cultural desnacionalizante atruena a su oreja derecha.

En la ruptura de ese nudo por las propias masas —nadie puede hacerlo por ellas— reside la clave del

futuro de México y de su identidad nacional. La revitalización activa y agresiva de esta identidad ya no puede pasar por una renovación de la ideología nacionalista del pasado, sino por la conquista en la lucha de los trabajadores de la propia identidad de clase. En otras palabras: la organización y la definición en la conciencia de los de abajo de su *identidad* de clase frente a los de arriba es el único fundamento sólido y posible de una renovada versión de la *identidad nacional*. Esa identidad de clase, como cualquier otra, sólo se define, se reconoce a sí misma y se conquista *en la lucha*; en este caso preciso, *en la lucha de clases*. Sin la organización autónoma de la lucha de clases del proletariado, nada podrá impedir la progresiva disolución de la presente identidad nacional por la abdicación de sus actuales administradores. En torno a esa lucha de clases y a sus instrumentos independientes, el futuro de la nación exige organizar las nuevas formas de esta identidad. Así como antes esos instrumentos fueron, transitoriamente, los ejércitos revolucionarios, hoy ellos son las organizaciones obreras. Sin su independencia y autonomía, no hay identidad de clase y no habrá en consecuencia, renovada identidad nacional: las puertas de la ciudad se abrirán, cada vez más anchas, al invasor.

Esto no quiere decir que las organizaciones sindicales son los únicos instrumentos de esa tarea urgente, pero sí los que tienen la precisa ubicación social en el México industrial y urbano para reagrupar en su torno y revitalizar a los demás: municipio libre, ejido democrático y dirigido por los mismos ejidatarios, comités vecinales, universidades autónomamente dirigidas por su comunidad de estudio y de trabajo, asociaciones culturales. Tarea imposible sin revitalizar a su vez desde abajo, desde los lugares de trabajo, con nuevas formas democráticas y autónomas que permitan decidir a los trabajadores y no a los altos dirigentes en su lugar, aquellas mismas organizaciones sindicales, incluyendo en ellas a todos los asalariados, permanentes y eventuales, ocupados y semiocupados, industriales, agrícolas, comerciales o de servicio. Ni los dirigentes charros ni los sindicatos blancos, más complementarios que enemigos entre sí, tienen interés en este proceso que no puede ser sino tumultuoso, democratizados, creador de formas y contenidos nuevos y, sobre todo, nacional.

Dos extraordinarias experiencias de estos días están para probarlo: la formación del Partido del Trabajo en Brasil a partir de los sindicatos y los organismos obreros y populares constituidos en las grandes huelgas de 1979 y 1980; la formación de Solidaridad, la central obrera independiente con diez millones de afiliados constituida en las huelgas, luchas democratizadoras y movimientos de resistencia y defensa obrera y nacional contra la burocracia polaca y sus aliados soviéticos por los trabajadores de Polonia.

Entonces podrán salir a luz, organizada por ellas mismas y para ellas mismas, bajo formas inéditas, la

energía, la vitalidad, la identidad regocijante y combativa que las clases subalternas han desplegado secretamente y acumulado en estos largos decenios de ofensiva disgregadora y desnacionalizadora que describe en su ensayo Monsiváis.

Este es un tiempo de transición hacia nuevas conmociones que revelen y fijen la identidad mexicana que se ha ido trabajando en su taller subterráneo. También lo es su cultura, aquella que no se ha congelado en imágenes oficiales: "La nueva cultura urbana es abiertamente de transición", dice Monsiváis, para agregar al cierre de su escrito:

Quien acude a esta *cultura popular* creyendo hallar la "Identidad Nacional", descubre un *collage* de organismos fantasmáticos, éxitos comerciales... y recursos esenciales. En la cultura popular de México intervienen, por debajo de espectáculos y diversiones, las luchas por el empleo y la habitación, la acre resistencia a la opresión múltiple. Esencializada, la cultura popular no es la suma mecánica de los ofrecimientos de una industria sino la manera en que una colectividad los asume y asimila transformándolos en la búsqueda de derechos: al trabajo, al humor, a la sexualidad, a la vida ciudadana. Si tal definición es retórica, por lo menos no hace depender el conjunto de una formación clásica en el origen de los tiempos. La cultura popular hoy es asunto de diaria definición militante en todos los campos.

El primero de esos derechos, la llave maestra para todos los demás, es el derecho a organizarse autónomamente y sin tutelas de nadie, a pensar, debatir y decidir según lo que conviene a los de abajo y no según lo que proponen, insinúan u ordenan los de arriba. Dispersas por todo el territorio nacional, por sus centros de trabajo, por sus ciudades y sus colonias, están las fuerzas, las luchas, los movimientos, las discusiones y las iniciativas donde se van conquistando en la vida real esos derechos. Ese proceso difuso coexiste con las actuales formas de la cultura popular, las atraviesa, se impregna de ellas pero también las forma y las transforma. Todavía son sonidos y estridencias que no llegan a constituirse en consonancias y disonancias. Pero de la coexistencia tenderá a pasar, por vasos comunicantes visibles u ocultos, a la coordinación y la convergencia a la *expresión nacional*. Allí, con los materiales que las masas tienen y pueden conseguir de donde sea, están forjando activamente los instrumentos para hacer suya y dominar esa cultura nacional que hoy les llega retaceada, simplificada y tergiversada bajo la forma de una "cultura de los pobres". En esa práctica, y sólo en ella, podrán conquistarla y recrearla en una nueva y viviente versión nacional de la cultura universal. Cualquier

forma de opresión, represión, paternalismo, autoritarismo o intolerancia que se oponga a esa práctica, intente subordinarla a poderes o a decisiones ajenos o le coloque trabas materiales o espirituales, es enemiga de la cultura nacional de México aunque hable en su nombre y jure por sus dioses.

Esta es una batalla dura, prolongada en el tiempo histórico de la nación y extendida en su espacio territorial entero. Si he tomado las *Notas* de Carlos Monsiváis como motivo y apoyo de estas reflexiones, es porque creo que el conjunto de sus escritos toma partido por los de abajo en esa pelea. Desde Homero hasta John Reed, nadie es cronista por encima de la lucha, así como nadie es historiador imparcial (es decir, que no toma partido). John Reed pudo ser el gran cronista de la revolución mexicana porque tuvo tres condiciones que excluyen, cada una en particular y las tres sumadas, la imparcialidad frente a los hechos sociales: distancia crítica, toma de partido militante y amor a sus gentes. Estas condiciones de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento son también condiciones de la objetividad. Las tres atraviesan y definen los escritos de Carlos Monsiváis, cuya ironía, aguda arma de la resistencia, se trasmuta incesantemente (como quería el *Addio a Lugano*, la vieja canción de los anarquistas italianos: la *pace fra gli oppressi, la guerra all'oppressor*) en ternura y comprensión a los de abajo, en sarcasmo y agresión a los de arriba.

Noviembre de 1981