



ALEJANDRO RAMÍREZ MÉNDEZ

Universidad de Illinois Urbana-Champaign, Estados Unidos

 <https://orcid.org/0000-0002-1393-7447>

## “La historia que nos ha sido arrebatada”: crisis de representación de la memoria y la historia en *Entrada libre* de Carlos Monsiváis

“La historia que nos ha sido arrebatada”: Rethinking the Representation of Memory  
and History in Carlos Monsiváis’ *Entrada libre*

### Abstract

In *Entrada libre* (1987), Carlos Monsiváis, ruminates about the importance of civil resistance in Mexico after decades of political instability, corruption, and violence. The cruel actions of the ‘dirty war’ left an unstable democratic system and an absent-minded population, which was still trying to understand the violent repression against left-wing groups. Under these conditions, Monsiváis questions the role of civil society in the production of mechanisms of resistance and reconciliation against a large history of abusive treatments and misuses that generated crisis in the country. This essay rethinks the representation of memory and history in the chronicles of Carlos Monsiváis. This project analyzes how the depiction of an the everyday life becomes an alternative method of expression for the a society in resistance, as well as a reevaluation of the meaning behind “historia nacional” and memory as the foundation of the perspective of time in Mexican society.

*Key words:* Carlos Monsiváis, *Entrada libre*, memory, history, social movements

## Introducción

Hacia finales de los ochenta, el escritor mexicano Carlos Monsiváis (1938-2010) entendía que había una crisis de representación de la memoria y un fuerte

conflicto de la sociedad mexicana con su propia historia nacional. En su libro de crónicas, *Entrada libre* (1987), Monsiváis analizaba la compleja realidad de los movimientos sociales en México, que habían sido reprimidos brutalmente por el gobierno desde décadas atrás. En una de estas crónicas, titulada “¡Duro, duro, duro!”, el escritor mexicano detiene el avance de su narración sobre el pliego petitorio y las demandas que exigía el CEU (Consejo Estudiantil Universitario) hacia 1987 para esbozar una breve reflexión de los turbulentos tiempos que se estaban viviendo en el país: “El CEU se propone «recuperar una historia que les ha sido arrebatada», y se declara inscrito a la tradición que corresponde a un estilo político” (Monsiváis, 1987, p. 262). Esa tradición o estilo político al que Monsiváis (1987) hace referencia es por supuesto a “la movilización de masas y reflexión colectiva”, que hasta hace años atrás había sido reprimida violentamente en el país (p. 263); y que, desde los cruentos eventos de la Masacre de Tlatelolco en el 68<sup>1</sup> y la Matanza del Jueves de Corpus (1971),<sup>2</sup> había dejado un sabor amargo en la boca de todos aquellos que intentaban, de una u otra forma, hacer llegar sus demandas a instituciones de poder que simplemente no los escuchaban.

Debido a que esa ‘historia arrebatada’, a la que Monsiváis hace referencia, habla directamente de una ausencia que la sociedad mexicana, siente al pensar y vivir su presente: como si algo hubiera sido usurpado o quitado a la fuerza, como si las posibilidades de un mejor presente o futuro hubieran sido negadas para cualquier individuo en las calles. La tragedia de esa ‘historia arrebatada’ resuena aún más cuando se vislumbra el fracaso que el sistema político imperante por aquellos años había dejado en el país. Como bien explica Monsiváis (1987):

A los movimientos sociales en el México de estos años les corresponde un paisaje político y económico en ruinas . . . con los oprobios de la deuda externa, la inflación, el fracaso de las medidas para redistribuir el ingreso, la burocratización estatal, el desempleo, y le toca también oponerse al autoritarismo de viejo y de nuevo cuño, de los caciques y de los tecnócratas. (p. 12)

---

<sup>1</sup> El 2 de octubre de 1968, un grupo de estudiantes universitarios que se manifestaban pacíficamente en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco (conjunto habitacional ubicado en la Ciudad de México) fueron atacados por fuerzas del Ejército mexicano y por un grupo paramilitar conocido como el “Batallón Olimpia”. Algunos fueron encarcelados, otros perdieron la vida en aquella plaza. El acontecimiento es recordado en la memoria colectiva del país como la Masacre de Tlatelolco. Hasta el día de hoy, se desconoce el número de personas que fallecieron en tal acto represor del Estado mexicano.

<sup>2</sup> Así como la Masacre de Tlatelolco, la Matanza del Jueves de Corpus rememora las violentas acciones del Estado mexicano contra manifestaciones estudiantiles. El 10 de junio de 1971 (día de la celebración del Corpus Christi), estudiantes fueron reprimidos violentamente por el grupo paramilitar conocido como “Los Halcones”. Es por ello que al evento también se le recuerda como “El Halconazo”.

Y así como el *Angelus Novus* en el cuadro de Klee —o ese ángel de la historia al que Walter Benjamin se refiere en sus renombradas “Tesis sobre el concepto de historia” (1968, p. 257)—, al mexicano promedio no le quedaba más que ver a su pasado y encontrarse con una pila de ruinas y cascajos que se apilaban por doquier.

Este ensayo explora la crisis de representación, el paradigma de memoria y la lenta reconciliación de la sociedad mexicana en las crónicas literarias de Carlos Monsiváis en *Entrada libre* (1987). En contraste con otros textos de la producción intelectual de Monsiváis, *Entrada libre* se presenta como una meditación sobre la labor de la resistencia civil en México ante décadas de un sistema político corrupto y violento. El cruento paso de la guerra sucia por todo el país había dejado un sistema democrático trastabillante y una población desmemoriada que aún trataba de entender tales atrocidades como la represión violenta contra grupos de izquierda, la masacre estudiantil de Tlatelolco (1968), el Halconazo (1971)<sup>3</sup> y centenar de otras. Ante tal escenario, Monsiváis no para de preguntarse en sus crónicas literarias cómo la sociedad civil podría generar mecanismos de resistencia y reconciliación ante una larga historia de abusos y arbitrariedades que habían dejado la nación en crisis: ¿puede haber espacio para la movilización social en una sociedad mexicana que ha aguantado el dolor de una ‘historia arrebatada’? Este proyecto pretende entender la escritura de la vida cotidiana como método alternativo de expresión de una sociedad en resistencia, a la par de una reevaluación del sentido de “historia nacional” y memoria como pilares de esa temporalidad de la sociedad mexicana.

## La escritura de lo cotidiano

La escritura de Carlos Monsiváis podría comprenderse como una taxonomía de la cotidianeidad social en México, una operación precisa sobre los hábitos y costumbres que dan dinamismo y cohesión a la sociedad mexicana. No es por ello gratuito pensar que el uso de la crónica literaria se haya vuelto el mayor motor de su pensamiento, dando rienda suelta a la interpretación crítica de los pormenores políticos y culturales que estructuran al colectivo social en sus múltiples colaboraciones con periódicos nacionales: como *Excélsior*, *La Jornada*, *El Universal* o *Proceso*. Pero también varios de sus libros —*Días de guardar* (1971), *Entrada libre* (1987), *Los rituales de caos* (1995), *Apocalipstick* (2009)— guardan ese mismo rigor intelectual abriendo una ventana hacia el vasto conocimiento de la cultura popular y de masas que tenía. La crónica, como un

<sup>3</sup> Es el otro nombre con el que se recuerda la Matanza del Jueves de Corpus (1971).

acto descriptivo y reflexivo del presente, le permite ver en los pequeños detalles del gran tamiz sociocultural los diferentes hilos contextuales que enlazados dan textura al mismo.

En una viñeta dedicada al Mundial de México 86 (“¡¡¡Gool!!! Somos el desmadre”), Monsiváis (1987) muestra un claro ejemplo de los enmarañados mecanismos de la cotidianeidad y de cómo el crítico social debe desenredar e interpretar un fenómeno cultural tan complejo como las multitudes para dar sentido a la realidad mexicana:

Ilumíname Elias Canetti, genial descifrador de las masas, teórico insomne de las multitudes, analista de las conductas gregarias. Guíame por senderos del bien exegético sin caer en la tentación del paternalismo, y aunque ande en trance de populismo, condúceme al puerto seguro de las hipótesis. (p. 202)

Encomendándose en primera estancia al escritor búlgaro, mientras hace referencia a las teorías elaboradas por Canetti en *Masa y Poder* (*Masse und Macht*, 1960), Monsiváis utiliza ese rigor intelectual y esa comicidad de su pensamiento para descubrir el carácter igualitario y abarcador que tienen las masas. Sin embargo, su exégesis no se detiene ahí. Dado que, ante un evento mediático y descomunal como el Mundial de Fútbol, el escritor mexicano demuestra cómo la cultura de masas y el poder institucional reducen el nacionalismo mexicano a un mero espectáculo en el que el apoyo incondicional al equipo y a los colores se vuelve la moneda de cambio. Y es que, tal y como Monsiváis (1987) lo describe, el Pueblo es reducido a creer que su exacerbado nacionalismo justifica su incondicional amor y apoyo a los colores que blande su bandera, a las conductas exageradas y erráticas que se desfiguran y mezclan en el relajó, a esa fantasía que la ‘Historia oficial’ ha generado a través de una educación sistemática:

De hecho, el héroe verdadero del nacionalismo es su habitante anónimo, rencoroso con el amor y reacio a la épica, seguro de que su biografía se explica por su nacionalidad, y de que su nacionalidad es el otro nombre de su comportamiento. (p. 208)

Así, la escritura de Monsiváis tiene la asombrosa habilidad de describir la estructura profunda de los fenómenos socioculturales, mientras hace uso del humor para diluir la seriedad de lo que habla. Ante esto, Linda Egan (2007) sugiere que la crónica de Monsiváis está altamente cargada por dos vertientes discursivas que dan forma a su análisis teórico: la lírica y la empírica (p. 284). De la lírica habría que subrayar los ingeniosos juegos de palabras y aforismos que proporcionan complejidad lingüística, comicidad y sátira a su pensamiento (Egan, 2007, p. 286), esbozando en una broma sagaz un atisbo de idiosincrasia popular. De la vertiente empírica, Linda Egan (2007) resalta esa evidente nece-

sidad periodística del escritor mexicano por retratar una “realidad subalterna y otra realidad emergente” (p. 284) donde las tensiones entre la ciudadanía y las instituciones civiles van cincelando la irregular superficie de la historia nacional. En este sentido, Monsiváis tiende a plasmar un México “triplemente subalterno” donde la historia se percibe como algo incompleto y truncado, donde el complejo de inferioridad y el sentimiento de derrota rondan como un fantasma la cotidianidad de los ciudadanos por igual: “retratos sacionales de un pasado ejemplar por inservible para demasiados, de un presente ejemplar por insufrible para demasiados y de un futuro ejemplar por todavía inconcebible salvo como utopía” (Egan, 2007, p. 284). Así, la historicidad y la realidad social se ven como algo irreconciliable e incompatible para el gran grosor de la población que debe vivir a expensas del gobierno y de las instituciones que se muestran indiferentes ante su dolor, sus sentimientos o sus metas.

Ajeno a esa “ejemplaridad” de la temporalidad de la nación (“pasado ejemplar” / “presente ejemplar” / “futuro ejemplar”), el ciudadano promedio debe crear mecanismos subalternos en su día a día para contrarrestar esa evidente distancia y diferencia que existe con el gran proyecto nacional. Monsiváis (1987) tiene esto muy claro en *Entrada libre* al sugerir que

lo cotidiano, negado o ignorado por muchísimo tiempo, es ahora con frecuencia el marco de la disidencia o la configuración de la alternativa, el terreno propicio donde el sujeto individual y los pequeños grupos ven con más claridad las funciones de la democracia en la sociedad global. (p. 14)

Es exactamente aquí, en la gran taxonomía de la cotidianidad del mexicano, en la estructura social de la vida cotidiana como aseguraría Henri Lefebvre (2014), donde la crónica de Monsiváis revela las particularidades de lo subalterno, de eso otro que ha sobrevivido a la par de la gran “Historia nacional” para construir su propia “historia”: un anecdotario de proezas populares, resistencia y lucha que no se somete fácilmente a los dictámenes del poder o de las instituciones, y que irremediamente encuentra medios alternativos para labrar su camino.

## Historia nacional y la memoria de los otros

Hablar de historia a finales del siglo XX como la plasma y la piensa Monsiváis requiere una completa revaloración de los mecanismos que entrelazan el presente con el pasado, e incluso con el futuro. Una obra como *Entrada libre* expone el despertar de la sociedad civil mexicana que, organizada, pretende dar un

vuelco a largos años de autoritarismo, guerra sucia, violencia de estado, corrupción, desfalco económico y humillación moral que el sistema político del PRI (Partido Revolucionario Institucional) y las instituciones de gobierno dejaron marcadas en la memoria e historias personales de quienes se opusieron. Por otro lado, abre también nuevos caminos de diálogo para dicha sociedad civil en pos de un futuro mejor. No obstante, en ningún punto de la historia fue tan visible esta manipulación como en el llamado a la “Unidad Nacional” que el presidente Manuel Avila Camacho (1940-46) proclamó hacia mediados del siglo XX, y que sería el pilar de la vigilancia y la represión durante los fatídicos actos del 68. Unidad Nacional que ya a primera vista sugiere una homogeneización que afecta el discurrir temporal de la nación atentando directamente contra formas alternativas de entender o manifestar la mexicanidad: “la Unidad Nacional va de los registros plurales de la historia y las vivencias personales, a la homogeneización del cine, de la radio, de la historieta, de los deportes del mundo de las celebridades” (Monsiváis, 1987, p. 208).

En “Tiempos de crisis”, el ensayista Claudio Lomnitz (2016) trata de comprender el manejo del tiempo dentro de esa cultura mexicana adoctrinada por la “Unidad Nacional”. Para él, la imagen del “pasado violento” siempre ha cautivado la imaginación de aquellos que han proyectado y apoyado el “Advenimiento de la Modernidad” como una manera de sacar a México del atolladero económico y político en que vive (Lomnitz, 2016, p. 185). Así, la historia se presenta como una serie de hazañas fútiles y de sacrificios (en un contexto judeocristiano), que se van apilando en la memoria colectiva con tal de lograr la tan esperada estabilidad nacional. Si bien algunos “sacrificios” parecen dotados de un aura de extrema heroicidad —como ocurre con ciertos personajes memorables del discurrir histórico nacional como Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero, etc.—, hay otros que pasan desapercibidos y que han alimentado también esa necesidad de estabilidad nacional y social con su anonimato. Son estos últimos —el ciudadano común, el mexicano promedio que nunca pudo aspirar realmente a mejores condiciones de vida— los que son verdaderamente víctimas de un sistema hegemónico que los utiliza como carne de cañón para su tan anhelado progreso y quienes nunca pudieron alzar la voz en cuanto a sus demandas colectivas:

aún no existía un tropo sacrificial para enmarcar las muertes de personas inocentes, que se representaban sólo como víctimas de una violencia censurable. No obstante, a medida que la historia nacional se consolidaba, las muertes de inocentes también llegaron a verse como sacrificios en nombre de la nación. (Lomnitz, 2016, p. 187)

Es quizás durante la masacre estudiantil de 1968 cuando este simbolismo del sacrificio adquiere la total “consumación de una forma de brutalidad”, que nutre

las bases y principios de un Estado posrevolucionario donde la aniquilación y la violencia sobre sus ciudadanos está completamente permitida (Lomnitz, 2016, p. 188). Lomnitz (2016) se apoya en el texto de Octavio Paz *Postdata* (1968) para distinguir dos formas de sacrificio actuando al unísono: la una, mesiánica basada en la tradición cristiana; y la otra, impersonal, construida a partir del arquetipo azteca de inmolación y poder político (p. 188). En la Masacre de Tlatelolco de 1968, el gobierno actúa con un exceso de brutalidad y agresión que hace eco y se parece a aquella infame matanza que los conquistadores españoles perpetraron sobre los indígenas durante la conquista. Y al igual que aquel funesto momento de la historia mexicana, aquí también se recurre al exterminio y al asesinato como una manera de preparar el camino hacia el advenimiento de un “nuevo hombre” moderno, liberado de las trabas de ideologías de izquierda:

Los sacrificios del pasado habrían de redimirse con el tránsito del país hacia un tiempo histórico mundial; es decir hacia la era de la civilización, el progreso, la democracia y la reconciliación entre las raíces indígenas y europeas de la nación. (Lomnitz, 2016, p. 188)

Esas inmolaciones absurdas, esas muertes sin sentido sobre las que el gobierno mexicano desea cimentar su visión de modernidad y democracia muestran en realidad el brote de violencia y autoritarismo, que no teme mancharse las manos con la sangre de su población. Así, historicidad y sacrificio parecen más un capricho de una visión torcida del ejercicio político y social en la nación que le da prioridad a la catástrofe como un catalizador de cambios radicales en el país.

Historia entonces, vista desde los de abajo hacia los que están arriba, pide a gritos reivindicación que al parecer solo la protesta o el activismo pueden, de una forma, subsanar las fisuras y la ruptura con lo vivido. La memoria, en ese sentido, se presenta como algo traumático ante la imposibilidad de cambiar el rumbo de los acontecimientos, algo que indirectamente afecta a todos por igual a pesar de la distancia temporal y emocional. Como asegura Marianne Hirsch (2008, p. 106), esta relación con el trauma del pasado no solo afecta a aquellos que experimentaron en primera instancia los eventos violentos, sino también a las generaciones siguientes, quedándose dichos eventos clavados en sus mentes como recuerdos vívidos del trauma colectivo. Esta posibilidad de la “postmemoria” habla de la continuidad del dolor y el horror que no solo queda en el superviviente, sino que se transmite como un legado de culpa o miedo en el ámbito colectivo y cultural de generaciones que desean conocer la verdad. Además, reivindicar la “memoria” con la “posmemoria” parece una nueva necesidad del saber histórico que, como bien indica Pedro Ruiz Torres (2016), por una parte, “propone entender y explicar los hechos y procesos” y, por otra, pretende “recuperar el vínculo afectivo con el pasado traumático” (p. 183).

Quizás en este punto las crónicas de Monsiváis abren un espacio crítico para la reivindicación de la memoria sin apearse a un marco histórico institucionalizado o unilateral, sino mostrando una pluralidad de visiones que permiten al ciudadano común expresar su parecer. En sus “Tesis de filosofía de la historia” (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940), Walter Benjamin (1968) ya expresaba ese carácter reivindicador que la memoria tiene ante el historicismo. La imagen del pasado es fugaz e imposible de retener, un instante en el continuum de los eventos acaecidos que no se puede recuperar como tal (Benjamin, 1968, p. 255). Lo que queda es el sentido de catástrofe y peligro que la historia acarrea y que pone en jaque la tradición y a los individuos. Para desmontar ese sentido de continuidad que el historicismo impone sobre la “imagen eterna del pasado” (“*eternal image of the past*”) es necesario fragmentarlo en pequeñas unidades, momentos que no sigan ese curso progresivo de las cosas (Benjamin, 1968, p. 262). Así, la memoria, como explica Karen Saban (2020), queda libre de las limitaciones del tiempo logrando ralentizar el paso acelerado de las cosas: “Frente al proceder sistemático y aditivo de la historia, la memoria espacializa el tiempo, lo vuelve en cierto modo atemporal para que el decurso de la historia se detenga” (p. 381). Es en este “modo atemporal” de la memoria, en ese “instante concreto”, cuando se puede dar un alto al fluir del tiempo, cambiando su ritmo, para reconocer en el momento un atisbo del pasado que permita por fin el olvido (Saban, 2020, p. 382).

Y tal vez Carlos Monsiváis tenía muy claro ese acto redentor del instante que trunca, escinde, desacelera el paso atrabancado de la historia oficial, permitiendo la inserción de visiones alternas, recopilando la memoria colectiva como una manera de detener y traer al presente el flujo del tiempo político social. Así, en “Lo marginal en el centro”, texto que sirve de introducción a su libro, el cronista mexicano escribe: “En las crónicas de este libro me propuse acercarme a movimientos sociales, no para registrar toda la historia sino algunos fragmentos significativos de entrada libre a la historia o al presente, instantes de auge y tensión dramática” (Monsiváis, 1987, pp. 14–15). Esa “entrada libre” involucra una escisión del continuum del “pasado ejemplar”, que el gobierno o la autoridad desea dejar indeleble en la mente de sus ciudadanos para permitir desacelerar la “modernización salvaje” (Monsiváis, 1987, p. 12); implica una ruptura con el movimiento imparable e irrefrenable del progreso occidental, permitiendo el libre acceso a una toma de conciencia, a la memoria de un accionar de la población que se organiza para cumplir sus metas.



## Desencanto del presente con miras hacia un futuro en resistencia

Si bien *Entrada libre* se presenta como un libro de crónicas de una sociedad organizada despertando del gran letargo del autoritarismo y de la represión, eso no implica que toda la población mexicana comparta y entienda esa visión. De una manera directa, Monsiváis (1987) parece advertir a su lector sobre los verdaderos motivos por los cuales este mexicano promedio vive en un aletargado estado de conformismo, resignación y rencor: “*El desencanto. La apatía*. Para muchos estos conceptos explican el conjunto de la vida mexicana de hoy” (p. 14). Puede aparentar ser una fórmula simple, pero la combinación de “desencanto” y “apatía” en el día a día del ciudadano promedio afecta no solo el rendimiento de una sociedad que carga a cuestas los traumas del pasado, sino también las ilusiones por un porvenir esperanzador, por una toma de consciencia que involucre la toma de espacios de poder para hacer que sus peticiones y demandas sean escuchadas.

“Desencanto” y “apatía” son dos palabras que se normalizan y se insertan al vocabulario de la población mexicana de los años ochenta como resultado de un estado de crisis y como medio de justificar la declive económica y social que vivía el país. “La crisis” (1982-1989), como se lo llamaría en aquel entonces, resultaría del fracaso de un modelo de industrialización acelerada en el país, pero también sería el punto cúspide de una tensión política radicalizada por la violencia sistémica y la guerra sucia. Si la historicidad mexicana está plagada de cismas, caídas y sacrificios, “la crisis” marcaría el punto álgido en que el neoliberalismo como propuesta económica y política empezaría a derrumbar las bases de una inestable estructura sociocultural. Ante tal derrumbe, ante tal vacío dejado por los cambios sistémicos, Claudio Lomnitz (2016) sugiere la aparición de una condición que afectaría la socialización de los mexicanos, a la que llama “saturación del presente” (p. 192). Esta “saturación del presente” actúa directamente manipulando las expectativas que cualquier persona podría tener sobre el futuro, reprimiendo el deseo de alcanzar mejores expectativas de vida, llenando de miedo al consumidor ante la posible compra de un bien material que a la larga pueda ser contraproducente:

Uno de los efectos de la saturación del presente es la producción de un tipo característico de sacrificio y consumo que es, en última instancia, destructivo. Ese tipo de sacrificio implica una contradicción entre la necesidad de construir imágenes del futuro y el deseo de volver invisibles las aspiraciones del sujeto de clase media porque su expresión abierta lo vuelve vulnerable. (Lomnitz, 2016, p. 192)

Al reprimir los deseos, al dejarse someter por el miedo, el individuo provoca que el sacrificio abandone la esfera del pasado y se instaure en su presente como una advertencia de los males futuros si no toma las decisiones adecuadas. El individuo se debe inmolar para seguir su vida anónima, incipiente, tediosa ante la presión que ponen sobre él la desconfianza del estado de violencia, la inseguridad e inestabilidad económica. En el despliegue excesivo de nacionalismo que Monsiváis ve en, por ejemplo, el Mundial del 86 es posible presenciar la “saturación del presente” que restringe toda viabilidad de una redención histórica. Ningún sacrificio pasado puede ayudar a la población a salir del estado de crisis en que el sistema económico y político los metió, solo el trabajo arduo y en ocasiones deshumanizante puede lograr la supervivencia del día a día, solo la diversión, el jolgorio y la juerga de un partido de fútbol parecen suspender ese sentimiento de vacío que habita en ella.

El “desencanto” y la “apatía” incurren directamente en acciones y decisiones de un presente social, vapuleado por el pasado descorazonador e inmovilizado y somnoliento ante las posibilidades de un futuro. Como bien explica Werner Mackenbach (2014, p. 12), la posibilidad de un “futuro es impensable —e inimaginable— sin la memoria” y viceversa. Mackenbach (2014, p. 13) comprende bien la “dimensión futura de la memoria”, que la hace no solo vehículo de situaciones pasadas, sino un medio de resistencia y acto que posibilita y da validez al futuro. Cabría mencionar, por tanto, la perspectiva de la politóloga argentina Pilar Calveiro (2008), quien vincula la memoria con el desenvolvimiento y el desarrollo del futuro, pero también involucra al olvido como parte indisoluble de ese proceso:

En efecto, si la memoria permite los usos del pasado para el futuro y, a su vez, si el proyecto como futuro revisita la memoria, asimismo el olvido permite abrir el futuro hacia lo nuevo, lo diferente, escapando a la repetición y, simultáneamente, reconfigurar la memoria del pasado (p. 70)

Mackenbach y Calveiro muestran esa dimensión de la memoria y del olvido que permiten abrir las posibilidades hacia un futuro, siempre y cuando rompan con los paradigmas del trauma que atan la mente de los individuos. Y es exactamente esa solución la que Monsiváis parece encontrar para desarticular la maraña de la resignación social: una sociedad organizada consciente del ataque directo a la memoria colectiva y que se lanza en búsqueda de un futuro.

## Conclusión

Finalmente, *Entrada libre* revela esa otra cara del gran cisma que significaron los ochenta después de décadas de autoritarismo: la de la población redefiniendo su identidad ante la gran entrada del neoliberalismo y su cultura de masas. Es así que Monsiváis (1987) se pregunta cómo surge un movimiento social ante el paisaje desalentador de la “modernización salvaje” y el “autoritarismo” de las naciones latinoamericanas: “Desde fuera, parece un accidente de la voluntad, la generación espontánea de efectos cuyo vigor minimiza cualquier vaguedad o la precariedad de la vida cotidiana” (p. 12). El escritor mexicano recalca esa marginalidad de la disidencia, de lo excluido, que actúa en los límites y en la periferia de lo que el centro siempre ha negado o ha tratado de socavar. La espontaneidad, por supuesto, se ve afectada por esa mezcla de memoria y olvido, que circunda la mente de una población precaria, siempre sometida por la autoridad, reprimida por la jerarquización brutal de un sistema sociopolítico.

Sin embargo, Monsiváis ve en el avance civil de una sociedad organizada en la década de los ochenta un claro ejemplo de toma de consciencia y resistencia, que pretende buscar la democratización del país ante décadas de autoritarismo y guerra sucia. Y no ve mejor manera de hacerlo que en las organizaciones estudiantiles que se alzan contra la impunidad y la discriminación de los medios educativos: “Los estudiantes son indispensables. El fuego de la revolución se vierte a través de su aspecto, de su furia denunciatoria, del esquematismo que redime la capacidad de su sacrificio” (Monsiváis, 1987, p. 242). Es aquí donde la labor del CEU desde la marginalidad parece cobrar importancia en la visión de Carlos Monsiváis, ya que se había consolidado como uno de los movimientos estudiantiles más importantes al estar constituido en su mayoría por estudiantes y docentes de la mayor casa de estudios de la nación: la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México). Es que, a diferencia de otros movimientos sociales y estudiantiles en México, el CEU logró abrir la mesa de diálogo de manera pacífica, sin sufrir la represión que se había institucionalizado desde el 68: “De modo paulatino, una segunda generación estudiantil interviene, ya no lacerada psíquicamente por el 68, ya no ansiosa de redimir en una sola asamblea al pueblo de México, a la hermandad latinoamericana” (Monsiváis, 1987, p. 242). Por ende, el fervor que parece alimentado por el rencor de la historia o las convencionalidades de la masa desorganizada, en realidad es transformado y transmutado en un diálogo en gran parte por generaciones que han logrado disminuir el efecto del trauma que dejó la violencia sistémica. Así, la memoria lacerante, como asegura Monsiváis (1987, p. 242), ya no afecta a las nuevas generaciones estudiantiles, sino que les permite ver de forma más detallada el panorama que tienen frente a ellos encontrando los medios por los cuales las estructuras de poder pueden ir poco a poco desarticulándose.

## Bibliografía

- Benjamin, W. (1968). Theses on the Philosophy of History. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations: Essays and Reflections* (pp. 253–265). Schocken Books.
- Calveiro, P. (2008). La memoria como futuro. *Intervenciones*, 6, 59–74.
- Egan, L. (2007). México y modernización en miniatura: aforismos y sentencias de Carlos Monsiváis. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 66, 279–295. <https://doi.org/10.2307/25485840>
- Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. *Politics Today*, 29, 103–128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>
- Lefebvre, H. (2014). *Critique of Everyday Life*. Verso. (Texto original publicado en 1947)
- Lomnitz, C. (2016). Tiempos de crisis: el espectáculo de la debacle en la Ciudad de México. In C. Lomnitz (Ed.), *La nación desdibujada: México en trece ensayos* (pp. 185–216). Malpaso Ediciones.
- Mackebach, W. (2014). Los textos como campo de batalla: memoria, escritura y futuro en novelas de América Latina, el Caribe y España. *Meridional*, 2, 11–37. <https://doi.org/10.5354/0719-3734.2014.30888>
- Monsiváis, C. (1987). *Entrada libre*. Ediciones Era.
- Ruiz Torres, P. (2016). Historia en tiempos de memoria y “posmemoria”. *Pasajes*, 50, 180–184. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/pasajes.50.180>
- Saban, K. (2020). De la memoria cultural a la transculturación de la memoria. *Revista Chilena de Literatura*, 101, 379–404. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26915669>

## Nota bio-bibliográfica

Alejandro Ramírez Méndez es profesor investigador (Assistant Professor) en el Departamento de Español y Portugués en la Universidad de Illinois Urbana-Champaign (UIUC), donde enseña Literatura Latinoamericana y Latinx Studies. Su investigación se enfoca en analizar casos de migración y diáspora en la literatura y cultura tanto en Latinoamérica como en los Estados Unidos. Actualmente está trabajando en su libro, *Calles Migrantes: Transnational Cartographies and Global Cities in the Literary Imagination of Mexico and the U.S.*, que explora narrativas urbanas de escritores latinoamericanos y Latinx, quienes muestran flujos migratorios de personas e ideas en las grandes urbes norteamericanas a finales del siglo veinte y principios del nuevo milenio. Su proyecto intenta discernir cómo estas obras cruzan los límites sociopolíticos y culturales entre naciones, creando geografías transnacionales y ambientes fronterizos en el arte y la literatura durante el periodo histórico del neoliberalismo global.

aleram@illinois.edu