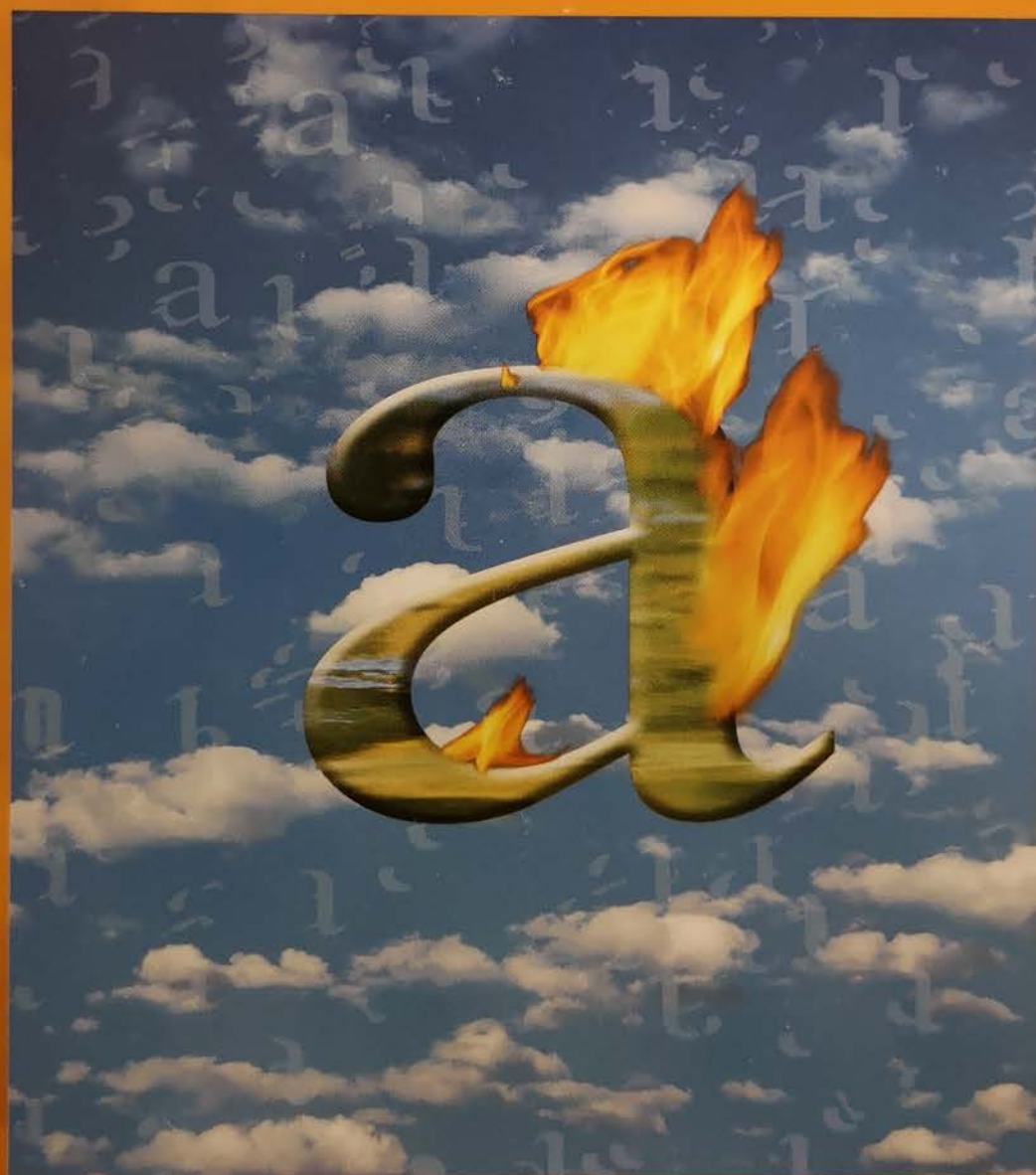


revista de literatura
Mexicana
contemporánea



Año 9- No. 22



ISSN 1405-2687



1 405268 710002

UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
EDICIONES EÓN



3 PRESENTACIÓN

HECHO EN MÉXICO

Crítica • Ensayo

Panorámica:

- 7 La alteridad y el juego de espejos en el ensayo mexicano
Diana Castilleja
- 25 Lo sagrado en la poesía colimense contemporánea
Lilia García Peña
- 33 Gustaviux Sainzux: Onda y actualidad
Miguel González Gerth

Poesía:

- 43 Miguel González-Gerth y las fronteras de la poesía
Tita Valencia
- 53 Saúl Ibargoyen
Selfa Chew

Narrativa:

- 59 La neomitologización de Alberto Chimal
Samuel Gordon
- 69 Los cuentos de Pedro Ángel Palou
Federico Patán
- 77 La escritura erótica de Juan García Ponce: *La cabaña*
Carlos von Son

DOSSIER

- I El azar en *El gallo de oro* de Juan Rulfo
Martha Elia Arizmendi Domínguez
- X ¿Una biografía novelada o una autobiografía? *A pesar del oscuro silencio* de Jorge Volpi
Luis Quintana Tejera
- XX Agustín Monsreal y las posibilidades del miedo
Jesús Humberto Florencia

- XXIII Perspectiva crítica de la cristiada en *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro, y *José Trigo*, de Fernando del Paso
Carmén Álvarez Lobato

- 85 La exploración del deseo: recurso metaficcional en *Los jardines secretos de Mogador*
Carmen Dolores Carrillo Juárez
- 93 *En los labios del agua* de A. Ruy Sánchez o el desdoblamiento del deseo
Graciela Monges Nicolau

- 103 Heroísmo y mexicanidad en *Los pasos de López* de Jorge Ibargüengoitia
Jorge Zamora

- 111 Conjurar la violencia: parodia y humor en los cuentos de Francisco Hinojosa
Raquel Mosqueda Rivera

Teatro:

- 119 Márgenes de textualidad y teatralidad en *El viaje de los cantores* de Hugo Salcedo
José Ramón Alcántara

TIANGUIS

- 127 Confesiones de Alvaro Mutis a Elena Poniatowska: escritura y prisión
Eduardo Guízar

BIBLIOGRAFÍA ANOTADA

- 141 *Mejor desaparece* de Carmen Boullosa
Asunción Luengo
- 144 *La ciudad de arena* de Luis Arturo Ramos
Ana Lucia Trevisan Pelegrino

Revista de Literatura Mexicana Contemporánea

The University of Texas at El Paso
Department of Languages and Linguistics

Dirección

Fernando García Núñez
Luis Arturo Ramos

Consejo de Redacción

Richard Ford
Selfa Chew
Juan Álvarez
Gabriela Aguirre

Ediciones y Gráficos Eón
México, D.F.

Director

Rubén Leyva Montiel

Departamento de Literatura

Saúl Ibargoyen
Sergio Mondragón

Coordinación Editorial
Mayra Espejo



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO

Rector

Dr. Rafael López Castañares

Secretaria de docencia

M. en Ed. Maricruz Moreno Zagal

Secretario administrativo

M. en A. P. José Martínez Vilchis

Facultad de Humanidades

Director

M. en H. Miguel Ángel Flores Gutiérrez

Subdirectora Académica

Lic. Magdalena Pacheco Régules

Subdirector Administrativo

C. P. Abraham de la Colina Mercado



The University of
Texas at El Paso

© The University of Texas at El Paso
Department of Languages and Linguistics
El Paso, Texas 79968-0531
Tel.: (00 1) (915) 7-47-65-11 y 7-47-70-30
Fax: (00 1) (915) 747-52-92, desde México



© Ediciones y Gráficos Eón S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán 421
Colonia Xoco General Anaya
México, D.F., C.P. 03330
Tel.: (00 52) (55) 56-04-12-04; fax 56-04-72-63
edicion@edicioneon.com

Enero-abril 2004
Año IX
Número 22
Vol. 10
ISSN 1405-2687

La alteridad y el juego de espejos en el ensayo mexicano

Diana Castilleja Magdaleno
Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III



"Eppur si muove!"
GALILEO GALILEI

SI CONSIDERAMOS dos aspectos básicos del ensayo, su carácter dialógico y la reflexión que éste conlleva, veremos que la presencia de la figura del otro, de la alteridad, es ineludible. Su carácter dialógico implica una conversación que el ensayista inicia consigo mismo y continúa con su mundo; es decir, entre el Yo y el Otro. Y la reflexión —en su doble significado: de la meditación y de la imagen resultado de un reflejo—, en donde coinciden las imágenes propias y ajenas, incita al ensayista a establecer el diálogo. De ahí que se pueda considerar a la hoja en donde el ensayo ha sido escrito como el espejo en el que se refleja el ensayista y que espera otras miradas (lectores) para continuar con su oficio de reflejar. La presencia de la alteridad es pues, manifiesta; y es que al buscar el reflejo externo, el del Otro, también se busca el propio reflejo, operándose de igual forma la relación inversa; es decir, la búsqueda del propio reflejo conlleva también la búsqueda del reflejo del Otro. La presencia del objeto/sujeto a construir (o reconstruir) motiva al ensayista a explicarse el mundo por medio de su mirada, su ventana al

exterior. Estar conscientes de que *somos* implica también aceptar que hay otros que *son*. En este sentido, conviene recordar que, según Bajtín, "el autor es un yo que al decir yo dice otro" (Zavala, p. 37).

Hemos limitado nuestro análisis a ciertos textos de la ensayística mexicana en donde la presencia del Otro nos parece relevante. Dicho sea de paso, remarcaremos que queda abierta una línea de investigación para averiguar cómo es que para cada ensayista varía la percepción sobre quién (quiénes) es (son) el Otro. No obstante, no habrá que perder de vista que, en las relaciones que los grupos establecen entre sí, la visión que los ocupantes de cada posición pueden tener respecto de los ocupantes de otras posiciones reside en la propensión que tiene cada grupo por considerar a la *realidad parcial* como (única) *realidad* (Bourdieu, 11).¹ Así, la opinión-percepción que el Yo y el Otro tienen de sí mismos pasará forzosamente por los filtros que cada uno posee.

Si nuestra presencia cobra relevancia en las relaciones establecidas con el Otro, entonces, en la medida en que se busca la figura del Otro (el segundo, el *alter ego*), se presentará más nítida la figura del Uno (del *ego*). Esta presencia del Otro nos hace pensar en el espejo en el cual *nos* miramos, espejo que refleja y permite al mismo tiempo la confrontación con uno mismo. Juego de reflejos en donde percibimos nuestra propia imagen de vuelta.

Esta preocupación del Otro puede rastrearse fácilmente en la ensayística mexicana, de ahí que no sea ni gratuito ni inocente que Octavio Paz dé inicio a *El laberinto de la soledad* con un epígrafe de Antonio Machado, del cual transcribimos el final: "...la incurable *otredad* que padece lo *uno*".

Para acercarnos a la didáctica establecida entre el Yo y el Otro, retomaremos las tres fases que Eric Landowski distingue como *identificación*, *presentificación* y *representación*, explicadas de la siguiente manera: Hay que distinguir, entre el

régimen de alteridad, del *no-yo*, según el cual los sujetos se identifican recíprocamente (identificación), y entre el *sí mismo* (el que dice y que se dice *yo*) y que habla de su presencia misma (presentificación); sólo así podrá surgir la figura del *Tercero* (de la tercera persona), no como la de un simple "él" situado a la distancia, sino como esa forma específica del Otro que tiene como función reenviar al sujeto su propia imagen al representarlo (representación) (Landowski, p. 9).

Estas tres fases son fácilmente localizables en *El laberinto de la soledad*: En un inicio y mediante el establecimiento de lugares comunes, Paz establece una *identificación* entre él y sus lectores; el *incipit* de *El laberinto* es significativo: "A todos, en algún momento...". Nadie escapará pues, de esta reflexión. Para Paz es indudable que tarde o temprano el individuo se cuestiona sobre su existencia, hecho que es un lugar común y en donde el lector podrá verse reconocido e incluso, adivinado. Paz continúa el trabajo de *identificación* mediante dos estrategias, la primera de ellas es el uso de la primera persona del plural: *nosotros*; la segunda de ellas radica en las constantes alusiones al establecimiento de *lugares comunes*:

La preocupación por el sentido de las singularidades de mi país, que comparto con muchos... (Paz, p. 12).

De este modo, mediante la práctica enunciativa que señala las relaciones existentes entre un Yo y los Otros, se hace patente la presencia tanto del Yo como del Otro, lo que da como resultado que la presencia del Otro implique una relación entre el Yo y el Otro y el Yo con el Yo mismo.

Yo y el Otro $\Leftrightarrow$ Yo consigo mismo.

Esta conciencia del Otro adquiere entonces el valor de un acto, de un *acto de presentificación* o de una "poética de la presencia" (Landowski, p. 8), que bien podría aplicarse a *El laberinto de la soledad*, en donde la presencia del Uno y del Otro son recurrentes.

¹ La traducción de las obras de Anderson, Beaujour, Bourdieu, De Beauvoir y Landowski es nuestra.

La segunda fase indicada por Landowski, la *presentificación*, se ejemplifica de la siguiente manera: Para dar cuenta de su presencia en la relación con el Otro, Paz emplea la primera persona del singular, *yo*, que se desliga del *nosotros* propuesto en la *identificación*. Así, los verbos son conjugados en la primera persona del singular, sin tratar de establecer *lugares comunes*, pero mostrando la presencia del *yo* mediante lo que éste dice y piensa:

Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana, deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi imagen interrogante (p. 14).

Aquí Paz deja en claro que él es el sujeto que ejerce la acción. No pretende buscar lugares comunes ni hacernos vivir una experiencia vicaria, sino que por el contrario, transmite una experiencia personal y lo que ésta le da como respuesta. El uso de la primera persona del singular reafirma que es Paz quien recuerda, quien quiere encontrar el sentido y que se encuentra con su propia imagen. Los actos son pues, ejercidos por un Yo que se separa del *nosotros compartido*.

La tercera fase, la *representación*, implica considerar a la imagen del Otro, no como un ente ajeno y a distancia sino como Otro cuya función es devolverle al Yo su propia imagen representada, reconstruida, reconfigurada. En *El laberinto de la soledad*, esta representación es también el fortalecimiento de la identidad cultural mexicana y por ende de la identidad latinoamericana en pro de una identidad universal. Utilizando el ensayo como escritura del Otro y para el Otro —que puede ser también el escritor mismo—, Paz señala:

A pesar de la naturaleza casi siempre ilusoria de los ensayos de psicología nacional, me parece reveladora la insistencia con que en ciertos periodos los pueblos se vuelven sobre sí mismos y se interrogan (pp. 11-12).

Esta naturaleza “casi siempre ilusoria” se asocia con la ilusión misma del juego de espejos, la

imagen de lo que somos, sabiendo que no es ciertamente lo que somos, sino el reflejo de lo que somos y también, de lo que no somos. Entendemos que Paz se refiere a una “naturaleza casi siempre ilusoria” para los ensayos de psicología nacional, en el sentido de que las respuestas que éstos dan respecto de la psique nacional obedecen a un anhelo porque éstas sean correctas o al menos, se acerquen a la “realidad”. Sin embargo, Paz, el ensayista, con mirada analítica, sabe que nada —incluso el reflejo— dura para siempre: “frente a circunstancias diversas, las respuestas pueden variar y con ellas el carácter nacional, que se pretendía inmutable” (Paz, p. 11), de ahí que las respuestas dadas sean útiles para un momento determinado: “No importa, pues, que las respuestas que demos a nuestras preguntas sean luego corregidas por el tiempo” (Paz, p. 11). En la dialéctica establecida, ciertas respuestas van a cambiar con el tiempo, y sobre todo, a causa del tiempo; de ahí que el ensayista no busque una única respuesta, sino una que lo satisfaga, por lo menos, en un momento determinado. Así, cuando Paz integra sus pensamientos a los diálogos que establece consigo mismo, reconoce:

Voy a insinuar una respuesta que quizá no sea del todo satisfactoria. Con ella no pretendo sino aclararme a mí mismo el sentido de algunas experiencias y admito que tal vez no tenga más valor que el de constituir una respuesta personal a una pregunta personal (p. 24).

Son estas preguntas personales las que harán escribir al ensayista. La certeza de que un hecho es ambiguo, sujeto a discusión o que permanece todavía sin resolver, anima al escritor a manifestarse a través del ensayo. Las reflexiones se harán a partir de la observación, siendo este acto, el observar, lo que *configura* al objeto. Paz menciona:

Por virtud de esa mirada las facciones se hicieron rostro y, más tarde, máscara, significación, historia (p. 12).

Mediante esta práctica discursiva, Paz pone en relevancia que el discurso como acto es también la constatación/afirmación de la presencia del Otro, esa "poética de la presencia" a que se refiere Landowski. Al reconocer (mediante la mirada, la observación) a las facciones que toman forma y se hacen "rostro, máscara, significación, historia", Paz construye su alteridad y da forma al Otro para poder tener una imagen de sí mismo; para, mediante las diferencias, encontrar y remarcar las semejanzas. Reencontrarse gracias a la presencia del otro, puesto que la concepción del *Yo*, del *No-sotros*, parte de la concepción del *Otro*, de *Ellos* y viceversa.

Cabría pues, plantearse la pregunta: en el juego de espejos, si lo veo, ¿existe? O bien, ¿existe porque lo veo? Al encontrar la imagen reflejada, el ensayista busca llegar al final del acto... luego de la observación, la reflexión:

Pensaba que una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano —no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean— que es la más penetrante de las descripciones (Paz, p. 12).

En el entramado de los discursos sociales, de las prácticas singulares y de los usos comunes, el sentido, la configuración, se generan y se diluyen para dar paso a otro sentido y a otra configuración más y así sucesivamente. A partir de éstos, el lector (o el autor mismo, como lector de su pensamiento) *reconfigura* la descripción del mexicano.

Sabemos que para que el mundo tenga sentido y sea analizable como tal, deberá aparecernos como un universo articulado (Landowski, 15); luego entonces, sólo mediante la identificación de los patrones sociales, culturales, ideológicos del Otro, podremos irlo conformando. Sin embargo, dicha identificación pasará indudablemente por los propios patrones conocidos y establecidos. Es decir, mediante la *estructura estructurante* (Bourdieu, p. 191), que organiza las prácticas sociales y la percepción de dichas prácticas.

Dado que la posición de un grupo se define tanto por sus propiedades intrínsecas como por el lugar que ocupa en el sistema de relaciones, que no es sino un *sistema de diferencias* (todo aquello que la distingue de lo que no es y en particular de aquello a lo que se opone), la identidad social se define y se afirma en la diferencia (Bourdieu, p. 191). De ahí que sólo mediante el *reconocimiento* de las *diferencias* podremos constituir las unidades significativas que harán que el Uno sea distinto del Otro. Lógicamente, en la medida en que esas diferencias sean más obvias, la distancia que el Uno percibe con respecto del Otro será mayor. De igual modo, la distancia se encargará de magnificar las diferencias, Paz menciona:

Y debo confesar que muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo nacieron fuera de México... (p. 14).

Una de las primeras alteridades revisadas por Paz corresponde a la figura del *pachuco*.² Cuando Paz remarca las diferencias de este grupo con su propio referente, con su *Yo*, y asigna un contenido específico a las diferencias que lo separan del *pachuco*, pone en relieve las unidades significativas y formadoras de ambos elementos, de su *Yo* y del Otro, el *pachuco*. De ahí que toda diferencia de comportamiento existente marcará las especificidades de cada uno y reafirmará en ese sentido el carácter de su otredad, de su diferenciación. Aquello que da forma a mi propia identidad —indica Landowski—, no es solamente la manera en la que yo me defino (o intento hacerlo) respecto de la imagen que el otro me reenvía de mí mismo, sino la manera en la que, transitivamente, yo objetivo la *alteridad del otro* asignándole un contenido específico a la diferencia que me separa (Landowski, p. 16). Al hacer el recuento y la descripción de las actitudes o formas de vida que posee —en este caso, el *pachuco*— éstas

² "Pachuco (a). Joven inmigrado que se caracteriza por vestidos y comportamientos llamativos (México). Ciudadino de malos modales, aplíquese también a la manera de hablar propia de esta persona —es jerga incomprensible—".

serán en cierta medida, pintorescas, exóticas, *caricaturizables*, puesto que no se asemejan con lo que el Yo que describe tiene como referente propio. De ahí que la atención se dirija hacia las manifestaciones exteriores y patentes ya para explicarlas, valorizarlas, depreciarlas... en una palabra, dotarlas de una explicación-justificación que irremediablemente proviene de los referentes del Yo que explica y describe.

El principio de organización para describir al *pachuco* obedecerá a la articulación de su universo, su ropa, su humor, su actitud, su lenguaje, etc.; en esta medida, Paz irá remarcando las diferencias de orden estético, óntico y ontológico que posee el Otro con el de su propio referente. La presentación del *pachuco* —en apariencia exagerada— permitirá a Paz saltar del *pachuco* (como uno de los tantos grupos que conforman a los mexicanos que habitan los Estados Unidos y que no han logrado integrarse con la nueva cultura pero que tampoco pertenecen a la cultura de la cual provienen), hacia el mexicano en su propio territorio.

Cuando Paz afirma lacónicamente “todo contacto contamina” (p. 27), pone en evidencia que las relaciones entre el Yo-Nosotros y el Otro-Ellos, son ante todo, una lucha entre los sistemas del uno y del otro. De sus organizaciones, de sus formas de vida, de sus identidades culturales. No obstante, el Otro, que antes pareciera habitar distancias lejanas, hoy en día se encuentra más cerca. Al romper las distancias que los separan el encuentro no deja muchas opciones, salvo la asimilación, la exclusión o la ignorancia.

La alteridad, el Otro, no solamente se encuentra en quien no comparte el mismo lugar, sino que tampoco comparte el mismo tiempo. En un intento por dar forma a la propia identidad, Paz se da a la tarea de objetivar la alteridad del Otro y definir

y comprender esa parte del Otro que también, de algún modo, lo conforma como mexicano. De ahí que la Conquista, la Colonia, la Independencia, la Revolución y el entonces actual sistema de gobierno sean revisitados. Al buscar, nos buscamos, así, en un intento por comprender al Otro, y por mediación del Otro, podremos, quizás, obtener un mayor conocimiento de nuestro propio ser. La forma en que Paz plantea la perspectiva del Otro nos lleva a ubicarla en un *el Otro... allá*.

Si en el ensayo sobre el *pachuco* la estrategia utilizada por Paz es la de mostrarnos quién es el Otro, que en este caso y por definición es generalmente *aquel que no somos Nosotros*, Carlos Monsiváis prefiere acortar las distancias que separan al Otro del Nosotros, y en él, la estrategia de identificación del Otro se basa en *el Otro entre Nosotros*.

A través de su lupa, Paz observa lo que el individuo ha hecho de su entorno, mientras que Monsiváis observa lo que el entorno ha hecho del individuo. Preocupado por las culturas populares y por todo cuando les atañe, Monsiváis ha hecho de ellas el *leitmotiv* de su obra y de su centro de interés. Al referirse al Otro con un discurso que lo pone en perspectiva en nuestro tiempo y nuestro espacio, Monsiváis no sólo pretende minimizar las distancias, sino mostrarnos que los Otros y Nosotros conviven en un espacio más pequeño de lo que pretenden, y que por ende, en ocasiones se tocan codo con codo, de ahí que precisamente en lo heterogéneo de la convivencia, Otros y Nosotros se vuelvan maravillosamente iguales:

¿Cómo no ser pluralista si el viaje en Metro es lección de unidad en la diversidad? ¿Cómo no ser pluralista cuando se mantiene la identidad a empujones y por obra y gracia de los misterios de la demasía? (Monsiváis, 1998, p. 112).

En una ciudad en donde el espacio es el don y el valor máspreciado, Monsiváis nos demuestra cómo es que, tarde o temprano, se anulará la singularidad y las fronteras entre un cuerpo y otro, entre el Yo y el Otro.

ble-". *Diccionario de Hispanoamericanismos* (No recogidos por la Real Academia), Renard Richard (coord.), ed. Cátedra, Madrid, 1997: p. 32). [...] Como es sabido, los 'pachuchos' son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur [de Estados Unidos] y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y lenguaje". O. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 16.

Al reflexionar sobre las relaciones entre los individuos, Anderson se refiere a la nación como una comunidad política imaginaria e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana. *Comunidad* porque independientemente de las desigualdades y de la explotación que pueden imperar, la nación es concebida siempre como una camaradería profunda, horizontal; y *limitada*, porque aun y cuando la más grande de las naciones pueda agrupar millones de seres humanos, sus fronteras son finitas (Anderson, p. 19).

Si ubicamos estos conceptos a una menor escala, veremos que las relaciones que para Monsiváis establecen el Yo y el Otro también se rigen por los conceptos de *comunidad* y de *limitación*. Es decir, aunque en el discurso de Monsiváis no sobresale el aspecto de “camaradería, profunda, horizontal” contenido en la definición de comunidad de Anderson, tanto el Yo como el Otro comparten la conciencia de pertenecer a una misma colectividad inserta en un espacio (de)limitado y en el que intentan encontrar una solución de acodo. De ahí que para Monsiváis la ciudad de México sea el lugar en donde “tiene lugar la mezcla perfecta de imposición autocrática y nivelación democrática” (Monsiváis, 1998, p. 16). Las transformaciones dinámicas de la sociedad (del Yo y el Otro) permiten establecer una relación con respecto del Otro. Ahí, el Yo reconoce que su propia identidad viene también del Otro, no sólo al definirse en su contrario (Yo soy todo lo que no es el Otro), sino que además, Yo poseo algo más que no necesariamente implica una carencia por parte del Otro.

Al resaltar la problemática de las relaciones interpersonales y las prácticas empíricamente observables, Monsiváis da cuenta del sujeto que intenta construir su identidad, que no es un elemento dado *a fortiori*, ni fijo, sino que se va configurando a medida en que se da la coexistencia entre personas y colectividades. “El tumulto despliega sus propuestas estéticas”, escribe Monsiváis (1998, p. 18), lo cual desde una perspectiva sociológica, implica-

ría que la coexistencia entre las personas o las colectividades se inscribe en el marco de los patrones establecidos que en apariencia son originados o por actos naturales o como herencia cultural, volviéndose por lo tanto, realidades inevitables. Sin embargo, hay algo (la propuesta estética a la que alude Monsiváis) que intenta surgir... que no es sino al fin de cuentas, el genuino intento por existir, por permanecer, por sobrevivir.

En *Aires de familia*, Monsiváis pregunta:

¿Quiénes son los otros en el período 1880-1920? Desde luego, los indígenas, las mujeres pobres (y los pobres en general), las prostitutas, los protestantes, los ateos, los socialistas, los criminales, los homosexuales, las adúlteras, los enfermos, los inmigrantes campesinos (p. 209).

La respuesta sería que *los otros* son *grosso modo*, todos aquellos que no comparten las características del Yo/Nosotros. Es decir, sabemos que en principio, la figura y la definición del Otro parten de la propia definición de un Yo/Nosotros; el grupo de referencia se define en el papel del Yo/Nosotros, y deja para el grupo referido la denominación ajena: el Otro/los Otros. Esta nominalización obedece a un manejo de poder, de control y por ende de una facultad organizadora inherente (léase atribuida) al grupo de referencia. Una de estas nominalizaciones la conforman los distintos nombres con los que el grupo de referencia ha dado en llamar a los Otros: *gleba*, *grey astrosa*, *leperuza*, *masas*, *peladaje*, *populacho*, *pópulo*, *infelizaje*.³ Que a los ojos de Monsi-

³ Gleba.- Tierra que se levanta con el arado. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 21ª ed., t. I, Madrid, 1992, p. 1041. Grey.- Conjunto de individuos que tienen algún carácter común. *Astrosa*.- Vil, abyecto, despreciable, *Ibid.* pp. 1058 y 217 respectivamente. *Leperuza*.- Vocablo coloquial peyorativo derivado de lépero (lépero.- Méj. Dícese del individuo soez, ordinario, poco decente. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, t. II, Madrid, 1992, p. 1245). *Masas*.- Muchedumbre o conjunto numeroso de personas. *Ibid.*, p. 1331. *Peladaje*.- Vocablo coloquial peyorativo derivado de pelado. (Pelado.- Méj. Persona de las capas sociales menos pudientes y de inferior cultura; grosero. *Ibid.*, p. 1560). *Populacho*.- Lo ínfimo de la plebe. La multitud en revuelta o desorden. *Ibid.*, p. 1058. *Pópulo*.- Vocablo coloquial derivado de pópulo [Del latín *populus*], pueblo. *Infelizaje*.- Vocablo coloquial peyorativo derivado de infeliz. (Infeliz.- De suerte adversa, no feliz. *Ibid.*, p. 1163).

váis son sin duda los personajes más interesantes y distan de ser minoría. Luego entonces, el grupo de referencia podría ser entonces el del Otro/los Otros.

Desde esta perspectiva, del Otro, Monsiváis construye en *Los rituales del caos* las horas (o la temporalidad) compartidas por los referentes y los referidos. Ambos grupos, el Yo y el Otro, se encuentran en la "hora del consumo, la hora de la tradición, la hora del gusto, la hora del transporte, la hora cívica y la hora del ascenso social" entre otras temporalidades y espacialidades compartidas.

El retrato de las relaciones entre el Yo y el Otro propuesto por Monsiváis se plantea en función de la pura exterioridad del marginalizado. Si bien las manifestaciones externas de ambos pudieran hacernos pensar que viven en dos, en muchos mundos diferentes, Monsiváis demuestra que —a pesar de los unos y los otros—, ambos conviven en un mismo y solo espacio, en el tráfico y el embotellamiento de personas, autos, culturas, sensibilidades:

Lo íntimo es un permiso, la "licencia poética" que olvida por un segundo que allí están, nomás a unos milímetros, los contingentes que hacen de la vitalidad urbana una opresión sin salida (Monsiváis, 1998, p. 17).

Este intento por olvidar que el Otro está entre Nosotros obedece a que la percepción del otro ha cambiado, como sugiere Landowski, el Otro está cambiando de estatus. Antes distante, se encuentra ahora entre nosotros. Por lo que, prosigue Landowski, no basta con comprender o mitificar la cultura —el exotismo— del otro, sino vivir en la inmediatez cotidiana la coexistencia de modos de vida venidos de fuera y cada vez más heteróclitos (Landowski, p. 16).

Esa inmediatez cotidiana es precisamente la materia viva del análisis de Monsiváis. Las quinceañeras y sus ilusiones, los cantantes populares, las fiestas religiosas y sus múltiples manifestaciones, las figuras célebres (salidas generalmente del pueblo), todos ellos se dan cita en las

letras de Monsiváis para dejar de ser Otros y volverse de los Nuestros, un Nosotros.

Sin embargo, el grupo de referencia primario, el Nosotros, atribuye al grupo referido, al Otro, una identidad cuya estructura es aparente, puesto que la masa, el pueblo, la gleba, pierden sus especificidades y pasan a ser el conjunto y la bola, que representa el peligro de supervivencia del Yo. De ahí que el Otro busque formas de reafirmación para subsistir. No obstante, y aunque parezca contradictorio, muchas de estas formas de reafirmación son provistas por el grupo de referencia primario y que detenta el poder, el Nosotros.

Para Monsiváis, la industria cultural "inventa la psicología del espectador promedio, basándose en sus prejuicios y, ocasionalmente, en sus juicios mitológicos. Y los asistentes a los cines exigen su representación en la pantalla, y les da igual si es a través de arquetipos o de estereotipos" (Monsiváis, 2000, p. 25). Es decir, los principios de organización elementales de la industria cultural procuran que la cultura de masas provea de información necesaria, dote de valores, de creencias, de modos de ser que el Otro adopte como símbolo y como modelo. No en balde Monsiváis se interesa por las luchas libres, conciertos públicos, programas televisivos y radiofónicos, películas, canciones... y por los referentes y sentidos que éstos otorgan a quien (gustoso) las recibe: "¿A qué más podrían aspirar los carentes de toda información y, casi por lo mismo, de todo poder?" (Monsiváis, 2000, p. 14).

La situación de este Otro marginalizado por el Yo/Nosotros que sustenta el poder es para Monsiváis resultado de "un defecto ontológico a partir de un hecho: la imposibilidad de elegir". El Otro queda fuera de las decisiones, aunque las padezca y las asuma, no le incumben ante los ojos y ante el rol que juega el Yo/Nosotros. Este hecho se agrava con los indígenas "el 'pueblo invisible' por antonomasia" (Monsiváis, 2000, p. 25).

Dejar fuera al Otro, la exclusión, obedece al objetivo del grupo dominante por mantener un

equilibrio interno, para preservar intacta su homogeneidad (o lo que de ella quede), como indica Landowski, para el grupo asimilador como para el grupo que practica la exclusión es su identidad la que pelagra: tolerar una gran heterogeneidad en su conformación o en alguno de sus planes podría ocasionar que más tarde no lograra reconocer sus propias especificidades (Landowski, p. 24).

A pesar de lo anterior, y como el Uno no podría existir sin la presencia del Otro, el grupo de referencia le *permite* ciertas libertades a este último. El Otro podrá estar y convivir cerca del Nosotros, siempre y cuando no altere el modo de vida, el paisaje, en suma, se haga invisible. A esta invisibilidad y segregación alude Monsiváis quien al hablar de los “hoyos fonki”,⁴ rescata al grupo marginalizado (y temido) por el Yo/Nosotros dominante. De dónde vienen esos grupos, se pregunta Monsiváis; la respuesta es casi lógica: de la segregación de los otros:

La naquiza,⁵ el género implacable, alude por fuerza a la nación sumergida, distante incluso de la óptica de la filantropía, allí donde se extiende y renueva todo el desprecio cultural reservado a los indígenas. [...] Como sus antecesores, la naquiza tiene su historia, vive su sociedad y dispone de una estética. Su historia: el desprecio imperante (Monsiváis, 1988, p. 238).

La no-aceptación obedece más allá de las diferencias obvias y evidentes, a las diferencias que el grupo de referencia construye sobre el otro. Monsiváis se da a la tarea de demostrar cómo es que las relaciones afectivas que el grupo de referencia establece con “la naquiza”, es decir: el rechazo, la segregación y la exclusión, obligan a ésta

⁴ “Sitios sin prestigio imaginable [cuyo] nombre es parte de la fortuna de estos lugares. Lo ‘fonki’ (del funky, voz anglosajona traducible como ‘grueso’, vulgar, rudo, intenso, espeso). [...] Allí, cada semana, en atmósferas privadas de oxígeno, los grupos instalan sus catástrofes acústicas, el rock nacional admira a la distancia al rock internacional y los chavos se prenden como oyendo otra música en otra parte”, C. Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, p. 234.

⁵ “Los nacos, aféresis de totonacos, son la sangre y la raíz indígena sin posibilidades de ocultamiento”, *ibid.*, pp. 337-338.

a responder y organizar su construcción para defender su identidad, para integrarse también en un Nosotros —que dista de ser el Nosotros del grupo de referencia—. Aun y cuando el grupo de referencia insista en justificarse con la idea de que el Otro posee la predilección por aquello a lo que de todas formas está condenado (Bourdieu, p. 199).

Haciendo uso de la descripción, entre ensayo y crónica, Monsiváis explora las formas mediante las cuales “la naquiza” construye un mundo alrededor de ella, que a final de cuentas son iguales a las usadas por el grupo de referencia:

[Ubiquemos lo siguiente en el interior de un hoyo fonki].

En los rincones, se improvisan grupos. Así, más o menos, debió surgir la sociedad (cualquier sociedad): algunos ya estaban, muy pacientes, aguardando confiados a quienes descendían de los barcos o las montañas, y las primeras conversaciones fueron tímidas, cargadas de información esencial: me llamo de tal modo y vivo en tal parte. Luego —cumplidos los deberes ante los vecinos— a seleccionar temas y amistades, y a esperar los grandes acontecimientos, comentando los sucesos de ayer. Así hicieron acto de presencia las sociedades de Aztlán o de la Nueva España, con sus jóvenes cariacontecidos y sus mujeres frívolas. Así debió ser, como en este hoyo. Me cae de madre (Monsiváis, 1988, p. 235).

En este párrafo, Monsiváis resume las tres fases indicadas por Landowski, a saber, la *identificación* (los individuos comienzan a presentarse los unos a los otros), la *presentificación* (el individuo comienza a reconocerse como un ente singular —me llamo tal y vivo en tal parte—) y a raíz del propio reconocimiento, viene la *representación* (distinguir y distinguirse del Otro, “seleccionar temas y amistades”). Aztlán, la Nueva España y el hoyo fonki son en suma, escenarios de la misma experiencia, del individuo que busca reafirmar su identidad mediante el reconocimiento de la identidad del Otro.

Con voz doctrinal, Monsiváis pareciera decirnos que no somos tan diferentes los Unos de los

Otros, que las diferencias externas son sólo parte del disfraz y la escenografía que los individuos requieren para interactuar y presentarse en sociedad; pero que en el fondo, somos más iguales de lo que pensamos y todos Yo/Nosotros y Ellos, buscamos –parafraseando a Monsiváis– integrarnos a lo que se puede y como nuestros recursos nos dan a entender.⁶

Simone de Beauvoir señala que la violencia que se ejerce sobre el otro es la afirmación más evidente de su alteridad (De Beauvoir, p. 126); esta reflexión puede servirnos para unir las inquietudes en la escritura de Monsiváis y de Elena Poniatowska. La figura del Otro es también *leitmotiv* y motivo de escritura en Poniatowska, quien desde *La noche de Tlatelolco* se encargó de hacer recuento de las voces antes de que éstas se extinguieran.

La presencia o la ausencia de un grupo en la clasificación oficial depende de su capacidad de ser *reconocido*, de ser visto, de ser admitido y de ganarse un lugar en el orden social (Bourdieu, p. 560); de ahí que cuando Poniatowska ordena las estructuras por medio de las cuales el Otro se manifiesta ésta contribuye a que la imagen del Otro no se pierda ni se diluya en el ritmo turbulento de las ciudades, sino que por el contrario, se inserte en el contexto y adquiera la fuerza debida.

En diversas ocasiones hemos mencionado en este trabajo que es necesario nombrar algo para que exista. Cuando ni los sujetos ni los objetos son nombrados se pierden en el anonimato y su existencia pasa desapercibida ante los demás. En *Fuerte es el silencio*, Poniatowska señala a aquellos seres sin nombre cuya existencia parece no importarle a nadie:

⁶ “¿Qué es la adolescente de hoy? Si pertenece a las clases populares, alguien que, al saber de antemano su carencia de sitio en la sociedad (en las sociedades), intenta sin mayor convicción integrarse a lo que se puede y como sus recursos le dan a entender”, C. Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, p. 158.

“Pues póngale nomás Juan” como si con dar su nombre temieran molestar, ocupar un sitio en el espacio y en el tiempo que no les corresponde, “nomás Juan” (p. 11).

Con esta breve reflexión, Poniatowska comienza a sentar las bases mediante las cuales se desarrolla la dinámica de la presencia del Otro. Ese ocupar un sitio en el espacio y en el tiempo que no les corresponde, da cuenta de la conciencia de Otredad que poseen. De ese saberse “fuera de lugar”, en el lugar ajeno... pero ¿cuál sería entonces su lugar? Parece ser la pregunta que plantea Poniatowska. Reflexión que nos permite también pensar que en este caso, se trata de la articulación del Yo y del Otro por parte del Otro, precisamente. El Otro se sabe *diferente* y en ello estriba su fuerza y su debilidad. ¿Cómo se puede estar en un *aquí* y un *ahora* que no nos pertenece? ¿Cómo se sobrevive a ello sin tener al rechazo como respuesta? La mejor respuesta parece darla el silencio. El hacerse invisibles, la negación de sí mismos, el (en apariencia) no existir para no perturbar y no ser perturbados.

“¿Cómo se llama usted?” venía el sobresalto: “¿Quién?” “Usted”. “¿Yo?” “Sí, usted”. [...] Me di cuenta de que su “¿quién?” equivale a “nadie” (Poniatowska, p. 11).

Una de las estrategias del Otro para insertarse en el espacio y en el tiempo ha sido su propia negación. Al no afirmarse pierde su identidad como individuo frente al grupo de referencia y pasa a ser simplemente una colectividad conformada por el Otro. Sin caricaturizar a estos Otros que forman parte de la sociedad, Poniatowska intenta recuperar sus voces, darles volumen y hacerlos participar en el concierto de la vida mexicana. Cuando Poniatowska centra su atención en las manifestaciones que han hecho que el Otro salga a la superficie le está devolviendo el derecho de ser reconocido, de existir. Al examinar el lugar que los Otros silenciados ocupan, Poniatowska intenta realzar el papel de éstos en la sociedad, así como la significación que revisten en el interior

de los sistemas de valores, de creencias y de acción de los cuales forman parte.

En el discurso de Poniatowska el Otro aparece —con respecto del grupo de referencia— descalificado en tanto que sujeto. Su única salida para no perder su sitio (físico) es mimetizarse con la naturaleza, no hacer ruido. En ese contexto, el *quién* equivale a *nadie*.

Al poner en realce los procedimientos de exclusión que el grupo de referencia emplea hacia los Otros, Poniatowska denuncia la segregación, el olvido al que se ha sometido al Otro:

La clase dominante ha reducido a millones de mexicanos a la inexistencia, la atroz respuesta a "¿quién anda ahí?" "Nadie" no sólo sigue vigente sino que es ya un lugar común (Poniatowska, p. 11).

Haciendo uso de "una palabra dialógica, cuestionante y subversiva" (Corvetto-Fernández), Poniatowska inserta al Otro marginalizado en el mundo del Yo del referente. Sin embargo, tanto la exclusión como ese hacerse invisibles responden a una característica común a ambos grupos, al Yo de referencia y al Otro perturbador: Es el miedo de ambos lo que les obliga a actuar en consecuencia.

Como señala Landowski, tanto para el grupo que tiende a asimilar como para el que practica la exclusión es su identidad la que va en juego. Ambos consideran que tolerar una gran heterogeneidad en su interior podría hacerles perder la propia identidad, al grado de que pronto no podrían reconocerse a sí mismos (Landowski, p. 24).

¿Cómo resolver el problema que representa el Otro? ¿Cuál será la medida a adoptar para que ni el Uno ni el Otro pierdan sus especificidades? Resolver el problema social, político y moral del Otro implica una crisis en la relación identidad/alteridad como tales. Sabemos que las diferencias existen a partir del momento en que éstas son construidas. Entonces, ¿cómo lograr una convivencia sana entre el Uno y el Otro? La tolerancia, parece responder Poniatowska, es la única

salida viable. Aún y cuando, como bien remarca Poniatowska:

Se necesita el estado de gracia para amar por encima de los cláxons [sic], los pleitos, las angustias, el esmog [sic], la violencia, el moverse a todos lados y en ninguna dirección (p. 33).

En *Fuerte es el silencio* Poniatowska otorga a los campesinos, a los vendedores ambulantes, chicleros, klineros, limpiaparabrisas, tragafuegos, *tous confondus*, la figura de un ángel a quien le han roto las alas y le han manchado el traje. Revistiéndolos como espíritus celestiales, Poniatowska pretende quizás, reconfigurar las figuras del Otro otorgándoles una sublimación que quizás permita comprender al Yo (dominante) que ha ido demasiado lejos en su trabajo de exclusión. Las palabras con las que Poniatowska define a Jesús Piedra Ibarra, estudiante y preso político desaparecido desde 1975:

Tenía inquietudes sociales, quería saber qué diablos hace uno sobre esta tierra, para qué serviría algún día, cuál era su identidad cultural, cuál su país, y esto mismo lo hacía valioso (p. 91).

Podrían ser las palabras con las cuales definiría su interés por los estudiantes del 68, los desaparecidos políticos, los desaparecidos en el temblor, Gaby Brimmer, Paulina, Tina Modotti...⁷ que ante los ojos de Elena tienen el mismo valor, el de estar buscando su identidad aún y a pesar de lo que ello les ha costado. Los escritos de Poniatowska parecen recordarnos que para ser diferente, hay que vivir en desventaja.

Como se mencionó líneas anteriores, el Otro, *leitmotiv* para Poniatowska, se convirtió para em-

⁷ Las preocupaciones de Poniatowska se encuentran en libros como: *Hasta no verte Jesús mío* (1969), *La noche de Tlatelolco* (1970), *Gaby Brimmer* (1979), *Fuerte es el silencio* (1980), *Nada, nadie*, *Las voces del temblor* (1988), *Unísima*, (1992), *Las mil y una (heridas de Paulina)* (2000), por citar sólo algunos.

⁸ E. Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, op. cit., p. 119. Esta misma reflexión aparece en los primeros cuentos de Poniatowska, *Lilus Kikus*, "Y el pobrecito señor dormía. Estaba triste y tonto. Tonto porque es horrible dormirse entre despiertos", Era, 1987, México, p. 14.

plear las palabras de Landowski, en un polo de atracción hacia el cual se inclina uno, precisamente por su alteridad (Landowski, 37). Así, como refiere Landowski, en un gesto de apertura, de aceptación, de curiosidad o de admiración y quizás inclusive de amor, se admite al Otro justamente por las diferencias que hacen que ese Otro sea Otro. En una frase fuerte en imágenes, Poniatowska expresa:

A mí siempre me ha impresionado la gente que se duerme en medio de los despiertos (p. 119).⁸

Que en el contexto del Otro, pareciera ser una denuncia, hacia ese ser que se olvida de los otros seres. Si *existir* es ser alguien o tener el sentimiento de ser alguien, cuando "nos dormimos" en sentido figurado, se niega toda posibilidad de existencia.

Esa "gente que se duerme en medio de los despiertos", es aquella que se horroriza por lo que ocurre al Otro lejano, pero que ignora al Otro su igual:

En México, solemos horrorizarnos por los crímenes de Pinochet, los de Videla, las desapariciones en Uruguay, en Guatemala, en El Salvador, pero nada hacemos a favor de los 481 desaparecidos en nuestro país, hombres que se encuentran en cárceles clandestinas y que no tienen [...] la posibilidad de hacerse oír, algunos por ignorancia, la mayoría por temor, por conformismo... (Poniatowska, p. 99).

Las relaciones que Poniatowska establece con el Otro son, básicamente, de reconocimiento, de reafirmación de su alteridad y de su existencia en tanto que individuo. Cuando el discurso de Poniatowska pone en una perspectiva temporal y espacial al sujeto, lo inserta en un aquí y un ahora que le ha sido negado por diversas razones, ya históricas, políticas, culturales. Este aquí y ahora lo conforman los espacios descritos por Poniatowska y en los que se concretiza la presencia del Otro. La calle, el interior de una vivienda, una congregación fuera de la Catedral metropolitana, la cárcel son parte de la escenificación (la *mise en*

discours) operada por Poniatowska, por medio de la cual instaura el *marco* de la acción y la inserta en un espacio reconocible y figurativo en donde se acredita y acontece la presencia del Otro, en espera de:

Darle una conciencia a este país, tan olvidadizo, tan valemadrasta, tan barrido de noticias, lleno de hombres y de mujeres, de ancianos y de niños que viven en el más absoluto desamparo (Poniatowska, p. 105).

Sin proponernos una experiencia vicaria, la escritura de Poniatowska está plagada de un clima empático. Nos habla del Otro, aquel a quien el azar y las circunstancias han obligado a no ser un Nosotros. Y al igual que Monsiváis, acorta las distancias que separan al Otro del Nosotros, de ahí que la estrategia de identificación del Otro de Poniatowska también se base en *el Otro entre Nosotros*.

En Carlos Fuentes la relación de alteridad se da a partir del Yo como espectador del Otro y el Otro como espectador del Yo. La referencialidad del Yo pasa a través de la presencia del Otro propuesta por la imagen del espejo; entendido éste como un cristal de doble cara, que por un lado es espejo y por el otro ventana.

Michel Beaujour indica que el *espejo* no pretende narrar, sino desplegar inteligiblemente una representación de los hechos o del sujeto que los conoce, al tiempo que permite trasladarse de un lugar a otro así como añadir algo en los sitios ya recorridos. En principio, el espejo es una forma espacial abierta a una invención posterior (Beaujour, pp. 31-32). En este sentido, el Otro en Fuentes no es sino la constancia del que puede llegar a ser el Yo (por referir brevemente, piénsese en el juego de substituciones propuesto en *Aura*). En su escritura, el juego de espejos y la metamorfosis son posibles y explícitos en el encuentro de contrarios:

Los contrarios se encuentran y el deseo no es sino el reconocimiento de una extrañeza previa a la reunión y quizás condición necesaria de esa reunión: la muer-

te será la vida, la revolución será una fiesta, la pasión será un arte, el espíritu será materia, el accidente será esencia, el cuerpo será alma, Tú serás Yo (Fuentes, p. 13).

Tú serás Yo; para añadir al final que, una vez que la identificación se haya realizado, Yo seré Tú. ¿No es esa la intención de un escritor?: que la metamorfosis se realice entre su texto y el lector? *Tú serás Yo... Yo seré Tú*. Los opuestos Yo y el Otro, son los extremos de una cuerda que terminarán por unirse. El escritor ha tenido esta experiencia que lo ha transformado en otro que, de algún modo, se suma a lo que continúa siendo él mismo:

Fuentes no ha dejado de escribir del mexicano como "otro", y de un "otro" proteico, fascinante, quizá peligroso, pero sin el cual no llegamos a ser plenamente lo que somos. En sus textos tempranos, el primero en ser otro para el mexicano es otro mexicano (Boldy, p. 15).

Uno de los primeros análisis sobre el Otro lo ejerce Fuentes sobre sí mismo; es decir, desde la perspectiva de que él es el Otro. Cuando Fuentes habla de sus primeros años expresa:

Yo crecí fuera de México, en las embajadas que la lotería diplomática fue asignando a mis padres [...] y con ello siento que perdí ciertas raíces y que gané determinadas perspectivas (Fuentes, p. 63).

Estas *determinadas perspectivas* bien podrían obedecer a la conciencia del Yo y del Otro, de mis circunstancias y de las circunstancias del Otro. Estas *determinadas perspectivas* son la imagen de quien desde la distancia percibe no sólo los árboles, sino el bosque en su totalidad. No es de extrañar entonces que, cuando Fuentes se inserta en el ritmo de México, éste se le presenta como un desafío:

México para mí era un hecho de violentos acercamientos y separaciones, frente al cual la afectividad no era menos fuerte que el rechazo. ¿Cómo penetrar su mitología rampante, hacerla mía para después reducirla a la porción que me interesaba? ¿Cómo hacerme partícipe de las grandes mentiras y

las grandes verdades de este país y, al mismo tiempo, mantener la distancia exigida por el puro instinto de conservación? (Fuentes, p. 63).

Fuentes es el Otro de los Otros. Intentando hacer suyo el mundo del Otro, Fuentes indaga en la historia, en la mitología, en las realidades para tomar de ellas los elementos que le permitan fundirse y confundirse para no ser señalado como el Otro.

El México que percibía Fuentes era, utilizando de nuevo la imagen de Landowski, un polo de atracción hacia el cual se inclina uno, precisamente por su alteridad (Landowski, p. 37). El poder que ejerce esta atracción justifica todos los intentos por eliminar las distancias, por entender, por acercarse. A sabiendas de que en el sustrato de toda nación su mitología, su historia, su cultura, su realidad, se encuentra la comprensión y la justificación de la vida interna y externa de la misma.

Cuando Fuentes decide emprender la tarea de dejar de ser el Otro (ajeno), lo hace también motivado por la idea de que México tiene que construirse como un Nosotros, no en el sentido de perder las especificidades que distinguen cada individuo o grupo, sino en el sentido de que sólo un Nosotros común puede luchar por mejorarse.

Aunque no vivimos aislados, estamos solos. Nadie, en un mundo dominado por la política de las hegemonías internacionales, vendrá en nuestro auxilio; los problemas de México nos toca a los mexicanos resolverlos (Fuentes, p. 184).

Plantear al Otro como a mi semejante implica también considerar que esperamos y aspiramos a un bienestar común y compartido. En ello radica también la configuración de un Nosotros. Toca pues, a Nosotros y no al Otro resolver los problemas internos. Pero cómo hacerlo, se pregunta Fuentes si en el país no hay conciencia del Nosotros sino conciencia del Otro:

En Morelos, el conocimiento íntimo que los pueblos tenían entre sí favorecía la democracia directa; pero

la nación mexicana se desconocía a sí misma: ¿dónde estaba el lazo de unión entre un vaquero de Sonora y un peón de Yucatán, entre los intelectuales de la ciudad de México y varios millones de indígenas aislados? (Fuentes, pp. 139-140).

La historia nos demuestra, parece recordarnos Fuentes al retomar la Revolución mexicana y al estado de Morelos como ejemplo, que el conocimiento y el acercamiento de unos y otros están destinados a redituarse. Sin embargo, mientras más nos empeñemos en negar que el Otro es un semejante y que lo que le ocurre al Otro no deja en cierta manera de ocurrirle a mi Yo, se paraliza el camino hacia el bienestar.

Tiempo mexicano culmina con un llamado a todos los Otros para fundirse (y confundirse) en un Nosotros; toca, dice Fuentes, a abogados, maestros, campesinos, obreros, doctores, estudiantes, periodistas, a todos, proponer:

un modelo propio de convivencia que no puede pasar por alto la variedad y la consistencia de nuestras culturas, la multiplicidad humana y geográfica de nuestro territorio, las vivencias concretas de nuestra historia (p. 187).

Este modelo propio de convivencia al que alude Fuentes es una invitación para descubrir que la aceptación del Otro no implica confusión de identidades; sino que por el contrario, reconocer que lo que opone al Uno del Otro es en realidad lo que los hace complementarios y por ende, singulares.

En un reconocimiento que pasa por la aceptación, podrá darse la transfiguración del Otro como Nosotros en la medida en que:

Dejemos de ser, todos, nadie; seamos, todos, alguien (Fuentes, p. 192).

En esa medida, alcanzaremos juntos, no un paraíso, como indica Fuentes, sino una comunidad.

Hemos dejado en último término a Sergio Pitol, para quien la alteridad persigue otros fines. En su escritura la alteridad no se presenta como amenaza (defendernos de la presencia del Otro) ni como

recuperación/reclamo de un estatus más favorable, sino como invitación (conozcamos al Otro).

Retomando los conceptos de Bourdieu sobre Proust, diremos que en los ensayos de Pitol se evoca, además de las propiedades mismas de la obra presentada, toda la red de alusiones que se tejen a su alrededor, en la que se incluyen las referencias hacia experiencias personales o producidas en el lector, hacia las obras que ha influido e incluso hacia las referencias de obras anteriores, enriquecidas todas ellas por las asociaciones y las resonancias que les son propias (Bourdieu, p. 584).

Tomemos como ejemplo *La casa de la tribu*; a lo largo de los doce ensayos que la conforman las figuras de Tolstoi, Gogol, Chéjov, Pilniak, Henry James, por citar sólo algunas, se nos presentan como la figura del Otro recuperado o por recuperar.

Si toda construcción relativa a la identidad, toda "búsqueda de sí" pasa por un proceso de *localización del mundo*, esto es, del mundo como alteridad y como presencia (Landowski, p. 91), entonces, la escritura que Pitol emprende para introducir a estos escritores es un puente que permite al lector cruzar las distancias temporales y espaciales para acercarse al Otro. Para que éste deje de ser sólo un nombre y se le *localice*, se le recree en su contexto, que se le dé vida y se afirme su existencia no sólo como Otro sino como Otro Yo. De ahí que, como sugiere Landowski, la presencia del otro rompa la cotidianeidad, y sea apertura, promesa, fiesta, libertad (Landowski, p. 150). La presencia del Otro es entonces una oportunidad para que el Yo se revele y, en ese sentido, ambos se vean engrandecidos por sus diferencias. Recuperar la capacidad de admiración, recuperar el asombro para provocar el mutuo embeleso, son las claves que utiliza Pitol para escapar de la monotonía y hacer del encuentro con el Otro una experiencia enriquecedora. Rescatar al Otro para que el Yo no se pierda, romper el sino que persigue a ciertas obras es uno de los *leitmotiv* en los escritos de Pitol:

Nuestro siglo parece complacerse en repetir de un modo cíclico esa extraña comedia de errores que se suscita entre ciertos autores y el lector. Los casos de Robert Musil, de Hermann Broch, de Malcom Lowry, de Joseph Roth, son ejemplos de escritores que han necesitado un vuelco en el gusto literario, ocurrido veinticinco o treinta años después de su muerte, para que se revele la magnitud de [sus] obras (Pitol, p. 121).

Recuperación, rescate, reintegración, parecieran ser las palabras que mejor definen la empresa a la cual se ha dedicado Pitol con respecto del Otro cuya presencia no deja de ser una constatación de la propia presencia. Al hablar de una visita a la casa de Tolstoi, Pitol menciona:

Esa casa, que sirvió de modelo a la que aparece en *La muerte de Iván Ilich*, me ha aclarado más sobre los novelistas rusos del siglo XIX que cualquier tratado histórico o literario (p. 10).

En Pitol la construcción de la identidad del Otro pasa primero por el reconocimiento de ese Otro y de sus espacios; al hacerlo despliega su presencia y su alteridad. El sitio físico, el recorrido por los lugares del Otro no sólo es una forma de entrar en el mundo del Otro, sino de permitir que el Yo se vuelva —por unos instantes— el Otro.

Todo parece tan casero, tan vivido, que a pesar de que Chéjov pasó allí escasamente cinco años, uno podría sufrir la ilusión al detenerse en el salón, al asomarse a los balcones, de que el propietario acabase de salir tal vez de paseo con Iván Bunin, o a caminar con sus perros, y de que si uno se armara de paciencia lo vería regresar dentro de un rato (Pitol, p. 45).

En Pitol la presencia del Otro no es sólo sombra ni se extingue. Pitol cual guía de miradas, de viajeros en busca de referencias y de sentidos, ambienta al lector para quien se abren las puertas de la casa, se le invita a tomar asiento y se le acompaña hasta que alguien venga a ofrecerle algo para tomar mientras espera que su viaje continúe. Visita guiada o no, explica Landowski, la visita es, en este sentido, un recorrido guiado, un convenio socialmente admitido de ordenamiento del mun-

do (Landowski, p. 93). La consigna de Pitol es ayudarnos a olvidar al Otro en tanto que otro y considerarlo como la presencia de otro Yo; romper barreras, presentarnos mutuamente, servir de intérprete y traductor, eliminar distancias, instalar el espejo del Yo frente al Otro.

A propósito de la literatura rusa, Pitol escribe:

El hombre disminuye al separarse de sus semejantes. Y si la separación no se produce por propia voluntad sino es consecuencia de una expulsión, de un rechazo, suele producir una amputación o una herida difícilmente curable. Todo en la literatura, y se podría decir que en el mundo ruso en general, tiende a la congregación, a la participación comunitaria (pp. 10–11).

Estas líneas encierran lo que nosotros marcaríamos como la poética de la otredad en Pitol. El acto de “no separar al hombre de sus semejantes” se realiza en su escritura; al crear lazos para que el Uno se encuentre con el Otro, sin las barreras del idioma, de las creencias o del conocimiento previo que se tenga, Pitol ofrece la oportunidad de anticiparnos a la amputación, a la expulsión y al rechazo que disminuyen. Esta actitud adquiere para nosotros el máximo esplendor en las propias palabras de Pitol, quien, a pesar de definir a Otro, pudiera ser a su vez así referido:

Por vocación íntima se convierte en una unidad que asimila lenguas y ecos de lenguas diferentes. Su obra es puente y sitio de encuentro. Acto nupcial de dos o más culturas. Antena que percibe lo que de realmente importante sucede alrededor de casa y más allá del horizonte. El resultado: otra escritura también marcada por su especificidad radical (Pitol, p. 155).

Asimilándose en lo distinto, reconociéndose en lo igual, Pitol convoca una dialéctica entre el Yo y el Otro. Pitol, “auténtico disipador de sombras” (Pitol, 149), el ávido lector, el viajero en busca del Otro, se prueba, en su relación respecto de un mundo diferente. Sensual o sentimental, este tipo de viajero es, sobre todo, un esteta (Landowski, p. 100). El esteta que hay en Pitol no mira el mundo del Otro de la misma manera ni con los mis-

mos ojos prácticos que los demás. Su mirada no sólo depende de la imagen que ve sino de la imagen que su mirada misma le reenvía sobre sí mismo y sobre el instante que observa, que le ocupa. Es ahí y desde ese punto de vista que la presencia del Otro se le ofrece como apertura, promesa, fiesta y libertad.

Son lugares contruidos para un ojo cultivado, para alguien que posee la consciencia [sic] de una tradición arquitectónica y que la sabe renovar con gusto y con seguridad (Pitol, p. 148).

Pitol el viajero, el lector, el en busca del Otro se aventura y recorre los espacios, todos, aun a riesgo de descubrirse a sí mismo como Otro y parece proponernos jugar el juego planteado por Tabucchi:

Todos vamos a ser otros, vamos a intentarlo al menos, y vamos, siendo otros, a abrazarnos con nuestros propios brazos (Pitol, p. 165).

Hasta aquí hemos hablado de la presencia de Otro que se reconfigura mediante las palabras del ensayista. Ahora bien, retomando las palabras iniciales de este apartado y tomando en cuenta el carácter dialógico del ensayo, encontramos en Roger Bartra un ejemplo interesante de la *respuesta* que se da desde el punto de vista del Otro. La *jaula de la melancolía*, como mencionamos anteriormente, es la contestación de Bartra ante los discursos que definen y describen el carácter del mexicano. Carácter considerado por los intelectuales que han definido al mexicano como *signo distintivo*, signo que, como expresa Bourdieu, involucra a las características objetivas y los juicios de valor (Bourdieu, p. 190). Los ensayos de Bartra se orientan a contestar ese *signo distintivo*, y para hacerlo se ubica desde la perspectiva del Otro como objeto de reflexión del Yo. Es decir, Bartra se sitúa en la posición del Otro que reflexiona sobre la imagen que el Yo le da. Como hemos observado con anterioridad, el lugar que ocupa el

Yo y del Otro es construido y por ende no es fijo sino aleatorio; a este respecto Landowski enuncia que no hay entre el "Nosotros" y "los Otros" *fronteras naturales*, sino sólo fronteras artificiales, contruidas a partir de la organización del mundo (Landowski, p. 28). Serán precisamente estas fronteras contruidas (y no naturales) las que atacará Bartra, quien, anteponiendo "la noción del Yo interrogante" ante la del "Otro pasivo y oculto" (Bartra, p. 22), intentará demostrar que las nociones del Yo y el Otro son en gran parte resultado de la cadena de polaridades insertas en la cultura occidental; y que, en tanto que dualidades: Occidente/Oriente, civilización/barbarie, ciudad/campo, Yo/Otro, razón/emoción, masculino/femenino, cielo/infierno, nos remiten forzosamente al binomio bueno/malo. Con base en este último binomio, sáquense pues las conclusiones de a cuál campo pertenecen los elementos citados a la izquierda y a la derecha de esta breve cadena mencionada.

Tomando como punto de partida a la figura del Otro como una construcción que hace el grupo de referencia —formado por los intelectuales que han descrito al mexicano—, Bartra intenta demostrar cómo es que esta construcción es precisamente sólo eso, una *construcción*, una *convención* y no una *realidad* como se ha venido pensando. Enarbolando el rol del Otro que rechaza el análisis que de él se hace, Bartra dará la oportunidad al Otro de dar una definición de sí mismo. No sólo distinta, sino opuesta de la que el Yo le atribuye.

Me interesan dichos estudios [sobre la configuración y carácter nacional mexicano] porque su objeto de reflexión (el llamado "carácter nacional") es una construcción imaginaria que ellos mismos han elaborado, con la ayuda decisiva de la literatura, el arte y la música (Bartra, p. 15).

Como bien alude Bartra, para que la construcción imaginaria se mantenga, ésta precisa de la literatura, el arte, la música (y demás formas de expresión). A fuerza de verse repetido y alimentado en las manifestaciones culturales, sociales y

populares, el “discurso del carácter nacional” encuentra sentido (o mejor dicho, el sentido del que se le dota), se reconstruye significativamente.

Landowski subraya que los sujetos enunciantes, al enunciar, es decir, producir textos, *construyen* el mundo externo en tanto *mundo signifiante*. De ahí que, prosigue Landowski, aprehender el sentido de un mensaje enunciado, *leerlo*, es hacer el mismo recorrido pero en sentido inverso; esto es, remontar del plan discursivo manifiesto hacia las operaciones semióticas que presuponen su producción y que vuelven interpretable el mensaje producido (Landowski, p. 197). De esta manera, cuando Bartra despliega los discursos sobre el “carácter nacional”, lo que hace es remontar, del plan discursivo manifiesto hacia sus orígenes y sus causas; como indica Bourdieu, los lugares comunes y los sistemas de clasificación no son sino una táctica de pelea entre los grupos (Bourdieu, p. 556); de ahí que al problema de la identidad se añaden los intereses de quienes pretenden construir una figura del Otro que no siempre coincidirá con la que éste tiene de sí mismo. Si este carácter nacional atribuido reviste de tanto interés es porque, como subraya Anderson, la existencia de la nación es prácticamente inseparable de la conciencia política (Anderson, p. 139). De ahí que en Bartra las tensiones en torno a la cuestión nacional obedezcan más al manejo de la imagen que los grupos detentores del poder (intelectual, político, económico) han dado del mexicano como un Otro. Al sobreponer los mecanismos utilizados por la cultura política dominante en el establecimiento de estrategias identitarias, Bartra pone en evidencia tanto las condiciones como los contextos subjetivos e interactivos que las propician:

La definición de “el mexicano” es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación (Bartra, p. 20).

En este sentido, Bartra se adhiere a la postura de Monsiváis, al criticar cómo es que se legitima

el poder del Estado moderno, mediante el uso de mitos y símbolos que se explotan en las manifestaciones culturales populares y en los medios de comunicación —“los intérpretes mediáticos de deseos” (Landowski, p. 51)—, proveedores y reforzadores de dichas imágenes:

La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional —“el mexicano”— es una poderosa ilusión cohesionadora; su versión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en una textura específica —“lo mexicano”— forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno (Bartra, p. 20).

A fuerza de *repetir e insistir* sobre lo que “es” el mexicano, se va formando en torno a éste un disfraz que lo representa. Sin embargo, lo que Bartra pretende es resaltar que “el mexicano” (al igual que ocurre con otras nacionalidades) no es una entidad definible, abarcable, homogénea y aplicable a todo mexicano, sino que es resultado de una falacia, de un mito creado y mantenido por el grupo de referencia. Si es tan relevante esta acción es porque, como remarca Bourdieu, aun y cuando las clasificaciones y las comparaciones parecen situarse en el terreno de la física social, producen e interpretan distinciones significativas, es decir, se sitúan en el orden de lo simbólico (Bourdieu, p. 192). De ahí que, como pretenderá demostrar Bartra, las realidades sobre el “carácter del mexicano” no siempre corresponden a la realidad misma, sino que son resultado de: “una existencia literaria y mitológica” (Bartra, p. 17). Esta existencia se alimenta del sujeto de referencia, quien fija el inventario de rasgos distintivos para construir, diversificar (un solo modelo no es creíble) y estabilizar el sistema de las figuras del Otro. Si el sistema no las alimenta y las promueve, las figuras pierden su consistencia y su credibilidad, de ahí que los esquemas —reforzados por la imaginaria social— tiendan a considerarse y a organizarse como modelos. Lo que antes fuera un esbozo pasa a ser característico e inherente.

Bartra no ataca el estereotipo en sí, ni el *aspecto*, entendido éste, según sugiere Landowski, como la forma en la que el discurso sitúa al objeto referido en su perspectiva temporal y espacial (Landowski, 43), sino que ataca el hecho de que la individualización se pierda en pro de una colectividad "figurada":

Estas imágenes sobre "lo mexicano" no son un reflejo de la conciencia popular (suponiendo, cosa que dudo, que dicha conciencia exista como entidad única y homogénea) (Bartra, p. 16).

Al rechazar los estereotipos del mexicano, Bartra rechaza también la idea del Otro como una unidad homogénea, cerrada y que puede ser definida, etiquetada y estereotipada fácilmente. En este panorama, el reclamo de Bartra se orientaría más a resaltar que, al ignorar el carácter individual, la masa, el pueblo pasa a ser un todo confundido y al mismo tiempo carente de todo desarrollo. Hay que tomar en cuenta que:

la noción de público es peligrosa si la tomamos como un conjunto homogéneo y de comportamientos constantes. Lo que se denomina público en rigor es una suma de sectores que pertenecen a estratos económicos y educativos diversos, con hábitos de consumo cultural y disponibilidad diferentes para relacionarse con los bienes ofrecidos en el mercado (García Canclini, p. 142).

De lo anterior se desprende que, una vez que el individuo es clasificado, éste pierde toda capacidad de diferenciarse, pierde su estatus de "sujeto" y pasa a ser "categoría". Postura cómoda para el Yo de referencia, quien al haber esbozado una "pintura" del Otro, pretenderá conocerle y por lo tanto, tenerlo al margen, domesticarlo.

Para Bartra, la serie de figuras emblemáticas determinadas por los análisis del mexicano así como las manejadas y explotadas en los medios de comunicación, no son sino un "manejo de rasgos psicoculturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación" (Bartra, p. 188). Y puesto que sólo tienen sentido en el inte-

rior de dicho sistema, mismo que pretende guardar su hegemonía, se impondrán las reglas que éste marque; luego entonces, como bien señala Bartra, aquel que pretenda "romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de querer renunciar —o peor: traicionar— a la cultura nacional" (Bartra, pp. 188–189). Baste recordar como ejemplo a aquellos a quienes se ha reprochado el cosmopolitismo como antónimo de nacionalismo,⁹ o mejor dicho, enarbolando la bandera de un *pro-nacionalismo* se ha enarbolado la de un *anti-cosmopolitismo*.

Como remarca Landowski, el juego de la búsqueda de identidad se juega siempre bajo dos miradas distintas: la del grupo *ab quo* y la del grupo *ad quem*, instancias que, evidentemente, no tienen el mismo peso (Landowski, p. 63). El mexicano, ese Otro, ha sido definido, siguiendo los argumentos de Bartra, no como alguien lejano al Yo sino como alguien a quien se tiene al margen del Yo. En ese sentido el "marginal" será a ojos del Yo, una especie de *ciego social* (Landowski, p. 63) que no puede ver (quizás ni imagina) la representación que el Yo tiene de él. Es ciego en cuanto a que no tiene conciencia ni conocimiento sobre su propia imagen; sin embargo, sí intuye que no es igual al Yo que lo señala.

Puesto que ninguna clasificación es inocente, Bartra encuentra y denuncia que la estructura de esos discursos del mexicano lleva implícita "una adaptación de los cánones estrechamente ligados al desarrollo capitalista y a la consolidación de los Estados nacionales" (Bartra, p. 191). En su escritura sobre los códigos y estereotipos que se han hecho del carácter mexicano un topos del Otro, Bartra pretende desenmascarar a la retórica de la cultura nacional, cuestionarla y demostrar que los intereses reales que la motivan a mantener y a alimentar los mitos sobre la cultura del mexicano obedecen a la más sencilla de las fórmulas: a hacer valer la ley del más fuerte.

⁹ Aquí hacemos alusión a las críticas sufridas por los miembros del *Ateneo de la Juventud*, los *Contemporáneos*, Octavio Paz, Carlos Fuentes por citar sólo a algunos de ellos.

Lo anteriormente expuesto nos sirve para demostrar que las imágenes que el Yo crea del Otro y viceversa están codificadas porque pasan obligadamente por las propias referencias; mediante éstas se da cuenta de la presencia de sujetos, de objetos y al hacerlo también se da cuenta de la presencia de la escritura. De igual modo, hemos mostrado cómo es que la problemática de la presencia involucra no sólo lo percibido, sino lo recordado, de ahí que la memoria se ofrezca como imprescindible instrumento para la evocación. Excepción hecha de Pitol, si hay una característica común en la forma en como estos escritores encaran y presentan al Yo y al Otro, radica quizás, en un *topos* heredado de la tradición antigua (como memoria colectiva): a saber, el Otro generalmente es el opuesto, el salvaje, el carente del refinamiento que el Yo se atribuye. El Otro es, en la imaginaria social, aquel a quien la civilización o le ha llegado tarde o no le ha llegado. O mejor dicho, que no tiene bien a bien un lugar en la civilización y la “afea”, la incomoda, la acecha. Beaujour subraya que este *topos* reposa en una comparación implícita entre la cultura grecolatina y quienes estaban fuera de ella, la barbarie, que se define siempre en forma negativa (Beaujour, 220). Nuevamente reencontramos las oposiciones binarias de la cultura occidental, tan arraigadas ya en el ser humano que lo orillan a considerar al mundo como un blanco y negro, sin ninguna posibilidad del intermedio gris.

Aplicando el principio de que “las uniones se paran”, el Yo marca una fisura entre el grupo de referencia y el grupo referido. El Otro representa la antítesis del Yo, es el salvaje, de ahí que se justifique su rechazo y su segregación. No obstante, no habrá que olvidar que este proceso es cíclico, y que quienes en tiempos anteriores fueron el Otro (el bárbaro y el salvaje), han pasado a ser el Yo que señala a los nuevos Otros, a los nuevos bárbaros, a los nuevos salvajes.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, traducido del inglés por Pierre-Emmanuel Dauzat, París, 1996, 215 p.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1996, 233 p.
- Beaujour, Michel, *Miroirs d'encre*, Seuil, coll. Poétique, Francia, 1980, 377 p.
- Boldy, Steven, *Memoria mexicana*, Taurus, México, 1998, 112 p.
- Bourdieu, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, ed. de Minuit, París, 1979, 670 p.
- Corvette-Fernández, Angélica, “El espacio-tiempo característicos en dos momentos de la narrativa latinoamericana”, *Especulo*, Revista de Estudios Literarios, Universidad Complutense, Madrid, núm. 14, marzo-junio 2000. <<http://www.ucm.es/info/especulo/>>
- De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, vol. I, Gallimard, col. Folio Essais núm. 37, París, Francia, 2001, 409 p.
- Fuentes, Carlos, *Tiempo mexicano*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, Planeta, 17ª reimpresión, México, 1994, 196 p.
- García Canclini Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990, 363 p.
- Landowski, Eric, *Présences de l'autre*, PUF, París, Francia, 1997, 250 p.
- Monsiváis, Carlos, *Escenas de pudor y liviandad*, Grijalbo, col. Narrativa, 5ª ed., México, 1988, 354 p.
- , *Los rituales del caos*, Biblioteca Era, 6ª reimpresión, México, 1998, 250 p.
- , *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, núm. 246, 2ª ed., Barcelona, España, 2000, 255 p.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, col. Popular núm. 471, 3ª reimpresión, México, 1996, pp. 7-231. Esta edición incluye *Postdata y Vuelta al laberinto de la soledad*.
- Pitol, Sergio, *La casa de la tribu*, Fondo de Cultura Económica, col. Letras Mexicanas, 1ª reimpresión, México, 1996, 186 p.
- Poniatowska, Elena, *Lilus Kikus*, Era, 1987, México, 62 p.
- , *Fuerte es el silencio*, Biblioteca Era, 12ª reimpresión, México, 1997, 278 p.
- Renaud Richard, (coord.), *Diccionario de Hispanoamericanismos (No recogidos por la Real Academia)*, ed. Cátedra, Madrid, 1997, 505 p.
- Zavala, Iris, “El canon y la escritura en Latinoamérica”, *Casa de las Américas*, año XXXIV, núm. 212, julio-septiembre 1998, La Habana, pp. 33-40.