

Religiosidad rebelde como sujeto trágico en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska*

Gerardo Gómez Michel

Universidad de Estudios Extranjeros de Busan

Gómez Michel, Gerardo (2015), Religiosidad rebelde como sujeto trágico en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska.

Resumen A través del recorrido de vida del personaje Jesusa Palancares de *Hasta no verte Jesús mío*, de Elena Poniatowska, en este trabajo analizo cómo la protagonista, en tanto sujeto creyente, perpetúa una tradición religiosa que hunde sus raíces en el proceso evangelizador de tiempos de la colonia del que ha surgido un sistema cultural que le da sentido al mundo en el que se ubican los mexicanos. La noción de sujeto trágico me permite analizar de qué manera, a pesar de la frontal rebeldía de la protagonista contra la iglesia y demás instituciones de la sociedad mexicana, Jesusa Palancares no deja de estar dentro de un sistema ordenador que le asigna un lugar en el mundo a través de la culpa, un espacio trágico donde ella finalmente encuentra el sentido de sí misma.

Palabras clave Religión popular, culpa, literatura mexicana, sujeto trágico

* This work is supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF-2008-362-A00003).

I. Introducción

Sin duda, la Iglesia Católica en México ha logrado sortear, por casi 500 años, toda una serie de circunstancias adversas al proyecto institucional que fundó el grupo de doce franciscanos que llegó en 1524 al país para llevar a cabo lo que se ha venido a llamar la “conquista espiritual de México” (Ricard 1986). Entrados en pleno siglo XXI, el balance sigue siendo de signo positivo a pesar de los reveses que ha tenido que afrontar, y a partir de los cuales, en general, ha mantenido la hegemonía religiosa en un país que por más de 150 años ha permanecido bajo el aura secular de un Estado separado constitucionalmente de cualquier liga con dicha institución. En este panorama de extrema laicidad política, indiscutiblemente, el entorno popular ha sido históricamente el nicho en que la Iglesia ha imprimido con mayor efectividad su impronta doctrinal. Es cierto que su ámbito de influencia no se delimita a este sector, ya que la devoción cristiana de signo católico cruza verticalmente a los diferentes estratos sociales mexicanos; de hecho, los “pactos” de mayor envergadura han sido precisamente con los sectores hegemónicos —incluso con aquellos de diferente carácter ideológico, como sucedió en los “arreglos” de 1929 con el anticlerical gobierno callista que pusieron fin a la rebelión cristera— y los menos con las clases bajas que a pesar de todo mayoritariamente siguen fieles al culto y a la institución misma.

Si bien los enfrentamientos con otras grandes instituciones —la intelectualidad y el Estado, por ejemplo— han sido planteados desde sus propias instancias de poder e influencia, también desde dentro de la grey católica ha habido otra suerte de luchas y estrategias de resistencia que se han desarrollado con origen en sectores nada hegemónicos. No obstante, habría que subrayar que estos sectores marginales —que articulan espacios de resistencia— parten precisamente desde uno de los nichos que soporta de alguna manera uno de los aparatos ideológicos de estado por excelencia: la

Iglesia. Como nos ha enseñado Althusser:

los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser objeto sino también lugar de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha. (1990, 14 énfasis en el original)

Esta posibilidad de convertir en *lugar* de resistencia un aparato ideológico estatal residiría en su carácter predominantemente “privado” —en oposición al aparato represor de Estado que está totalmente ligado al ámbito “público”, es decir, gubernamental—, como la familia, la escuela, los medios de información, etc.¹⁾ Por lo tanto, a pesar de las alianzas o servicios que puedan tener con el Estado estos espacios de perpetuación de la ideología estatal, y de la sutil represión que pueden operar más allá —pero siempre a partir— de su estructura discursiva, ofrecerán fisuras por donde se filtren y articulen espacios de resistencia que al final pueden entrar en conflicto con el mismo aparato ideológico del que partieron.

Para nuestro caso, podemos hablar de los espacios devocionales que partiendo de la misma base doctrinal católica articulan cultos alternativos, parareligiosos o de la llamada mística popular, que desembocan en una

1) “De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica (No existe aparato puramente ideológico). Así la escuela y las iglesias “adiestran” con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.), no sólo a sus oficiantes sino a su grey. También la familia... También el aparato ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera”. (Althusser1990, 11)

religiosidad que se legitima a sí misma a partir de la fe y de la experiencia humana, independientemente de los juicios que de ella haga la institución. Como es el caso de la protagonista de la novela-testimonio *Hasta no verte Jesús mío* (1969), Jesusa Palancares, personaje con el cual Elena Poniatowska media entre la voz real de Josefina Bórquez —una mujer oaxaqueña de origen humilde que a lo largo de su vida va construyendo un reino espiritual interior rebelde conforme va sintiéndose traicionada por el estado, la sociedad y la iglesia— y su propia visión crítica del secular México posrevolucionario (Reckley Vallejos 1997, 51-52). Jesusa Palancares irá cayendo cada vez más en sus delirios místicos parareligiosos conforme avanza en el relato su visión violentamente desesperanzada de la sociedad mexicana y sus instituciones.

Vale la pena recordar que desde su publicación en 1969, *Hasta no verte Jesús mío* fue ligada a la corriente literaria conocida como novela-testimonio. En buena medida a contracorriente de la gran narrativa del boom, este tipo de relatos venía proponiendo una forma de novelar que se acercaba a la realidad latinoamericana de forma más directa, en particular con sus narraciones basadas en entrevistas de sujetos marginales de la sociedad. Elena Poniatowska, en este sentido, se alineaba a una tradición que en México se “había iniciado con *Juan Pérez Jolote* (1948) de Ricardo Pozas y con los trabajos de Oscar Lewis y Miguel Barnet” en Cuba, como su célebre *Biografía de un cimarrón* de 1996 (Lagos-Pope 1990, 243). No obstante, más allá de la importante recepción crítica que tuvieron (y tienen) esta obras en particular, y el género de la literatura testimonial en general, desde un principio fueron insertas un debate teórico que las separaba de la llamada literatura de ficción. Al respecto, la misma Poniatowska criticaba esta diferenciación que no pocas veces terminaba por asumir que la literatura testimonial tenía un valor artístico menor y a veces incluso a “sospechar” de sus autores:

¿Son o no escritores los que las fabrican? ¿Son periodistas? ¿Son simples

oportunistas que sin ninguna preparación se lanzan a la manufactura de una obra de fácil digestión que llenaría en los países latinoamericanos el vacío entre los cultos y los analfabetos funcionales, esos que jamás leerían a los autores de literatura pura? [...] Se apropian de una realidad, la presentan como suya, les roban sus palabras a sus informantes, plagian sus giros populares, registran con grabadoras su lenguaje y se poseionan hasta de su alma. (en Lagos-Pope 1990, 246)

En relación con este debate acepto junto a Usandizaga que “la idea de reconstrucción se impone, en el sentido de que el punto de vista interno del discurso manifestado en primer plano —el de Jesusa— es manejado por un segundo punto de vista reconstructor —el de la autora— con un respeto delatado por estrategias textuales como la no supeditación jerárquica entre los dos”. No obstante, lo que me interesa analizar aquí, finalmente, es ese otro aspecto que la misma Usandizaga señala un poco más adelante respecto al personaje-sujeto de Jesusa que, “[E]n última instancia, la referencia a un sistema de valores y la interacción con él son propuestas a partir de lo que maneja una mujer mexicana, mestiza, pobre, que ha vivido en determinado contexto histórico y social y cuya vida transcurre con un grado considerable de marginación” (Usandizaga 1995, 26).

En este sentido, en este trabajo reviso conceptos clave como el de la religión como sistema cultural y la devoción popular para entender de qué manera el sujeto creyente mexicano, si bien puede llegar a la rebeldía y crítica directa de las instituciones, —especialmente cuando se trata de sujetos subalternos en extremo, como Jesusa Palancares, mujer, sin educación formal, pobre y huérfana de madre—, en realidad se mantiene dentro del sistema ordenador del mundo debido a un sentido de culpa institucionalizado que le sujeta a la posición marginal de su origen. En el fondo, es este sistema cultural ordenador el que da sentido al sujeto. Utilizo aquí el concepto de sujeto trágico legado por la tragedia griega —siguiendo a Gabriela Basterra en su análisis del sujeto

moderno— para trazar en el recorrido de vida narrado en el relato de Jesusa Palancares las etapas que la llevan del intento por rebelarse a su destino hasta la aceptación de su final desolado con el que asume su posición en el orden del mundo que le da sentido a ella al mismo tiempo.

II. Religión en la modernidad secularizada

Significativamente, ante el presupuesto de una sociedad actual notoriamente secularizada, Peter Williams abre su estudio sobre religión popular con la siguiente frase: “Religion is all around us here in America” (1989, 2). Y a pesar de que el autor se refiere en este primer momento a la religiosidad popular de la sociedad estadounidense como paradigma de una comunidad “modernizada” y secular, en la que sin embargo se mantiene la relación del hombre con el lenguaje simbólico de lo religioso como forma de aprehender el mundo que lo rodea, se parte en nuestro caso de la aceptación de que el fenómeno de la secularización de la sociedad se encuentra igualmente instalado en el México del siglo XX a pesar de las diferencias estructurales en materia económica, política o cultural. Extensiva a todo el continente, la afirmación de Williams, como lo desarrolla a lo largo de su libro, se refiere a la experiencia religiosa del individuo independientemente de las denominaciones “oficiales” en las que se inscriba el creyente, e incluso en aquellos casos en que se aleja de cualquier institución:

Religion, then, may be tentatively defined as a system of symbolic beliefs and actions —myths, rituals, and creeds and *their supporting social structures*— which provides its adherents with a coherent interpretation of their universe. Religion is a process of cosmos-construction: it creates order out of chaos, and informs its constituency with a sense of meaning, purpose and significance that would otherwise be lacking. Religion creates order, an order which, ideally, is exhaustive and personally satisfying. (Williams 1989, 9)

Pensando en las diferencias estructurales con Estados Unidos, en México, como analiza Valenzuela Arce, para los sectores marginales es justo la fallida empresa de la modernidad mexicana y sus promesas inconclusas lo que puede desencadenar la búsqueda de respuestas en la religiosidad popular:

La modernización inconclusa participa en el mantenimiento de lo tradicional. En contextos como el de Xochimilco, marcados por una modernización inconclusa, la percepción del agotamiento y la desilusión se reflejan en formas de vida en las que se observa la persistencia de la mística popular, que participa en la búsqueda del equilibrio personal o grupal en un mundo de desarraigos, miseria y trastrocamiento en la definición de sus sentidos. (1997, 77)

Hay que subrayar en este primer momento que independientemente de los alcances y logros del proyecto modernizador, lo que estaría en juego es una visión del mundo, la del creyente que en general partiendo de un credo tradicional y socialmente aceptado busca encontrar orden y respuestas que satisfagan su búsqueda individual ante el estado del mundo. Aún así, como señalaré más adelante, la marginalidad socioeconómica singularmente profundiza la vulnerabilidad y la angustia del sujeto creyente y su consecuente búsqueda por un orden simbólico en el ámbito de la religiosidad.

El Estado mexicano ha venido renovando su estructura política cíclicamente desde que logró su independencia de la Corona Española, sin embargo, el sistema socio-cultural que subyace a esos cambios sigue teniendo lazos con el momento fundacional de la nación novohispana. Como legado del sistema colonial permanece una tradición religiosa que incorpora el dogma católico y sus rituales y que se funda con la labor evangelizadora iniciada desde la Conquista. Pero no se trata únicamente de fundación en el sentido de lugares propicios para la práctica religiosa, sino en realidad de focos de irradiación de la doctrina cristiana y, como dice Ricard, de la ocupación espiritual del territorio conquistado ya por las armas (1986, 141-2).

Paralelamente se prolonga la noción de religión como sistema cultural — que en México es la consecuencia y al mismo tiempo herencia y continuidad de la tradición evangelizadora colonial— que otorga rasgos de identidad y del que participa la mayor parte de la sociedad mexicana. En este sentido, siguiendo algunas consideraciones de Clifford Geertz, Manuel M. Marzal en su tratado de antropología religiosa de América Latina titulado *Tierra encantada*, define la religión en cuanto sistema cultural de la siguiente manera:

El tema de la religión como sistema cultural se puede reducir a cuatro puntos. En primer lugar, la religión es, para el creyente, una perspectiva, es decir, una manera de ver la vida y de construir el mundo, por medio de la cual el creyente considera que vive la verdadera realidad. En segundo lugar, tal perspectiva opera por el sistema simbólico de cada religión [...] En tercer lugar, los creyentes aceptan su perspectiva religiosa por la autoridad de Dios, aunque el origen de ella varíe según el tipo de religión [...] Y en cuarto lugar, la perspectiva sirve para hallar sentido, para convertir en *cosmos* el amenazante *caos* de lo que no se entiende, no se soporta o se considera injusto. (2002, 26-7)

Son estas condiciones propias de la religión como sistema cultural las que entran en una crisis aguda en la vida de la protagonista de Poniatowska. Una crisis del sujeto mexicano en una etapa en que la Iglesia en lugar de ser para la sociedad católica mexicana el vehículo de transformación del caos postrevolucionario en un cosmos de reconstrucción espiritual, al contrario agudiza la crisis. La imagen de una Iglesia que ha agotado las posibilidades redentoras de su ministerio, pero que mantiene su capacidad dogmática en una sociedad que ya no tiene esperanza de salvación. Aquí sigo la noción de *ser salvo o ser redimido* en el sentido que James Forsyth expone en relación con la visión trágica del destino del hombre contemporáneo analizada por Freud, que según Forsyth se entrecruza con la doctrina cristiana:

The premise of any religion of hope and salvation is the tragic nature of human existence. Consequently, Christianity, unlike the revisions and interpretations

we have been discussing, does not fundamentally revise Freud's theory in order to offer hope in the midst of tragedy. With Freud, it finds no real basis for such hope in the human condition and appeals to a source of hope which transcends the possibilities of human nature and human civilization. (1989, 42)

Y sin embargo, en la novela acudimos a la demolición de esa esperanza, al derrumbe de las posibilidades que puede tener un sistema cultural basado en las premisas anacrónicas sobre las que se fundó la institucionalización extrema de la Iglesia en la Nueva España.

Gabriela Basterra ha indagado profundamente sobre los orígenes y repercusiones de esta subjetividad culpable en la tragedia clásica griega. En la construcción narrativa trágica, el destino (*fate*) cumple el papel de una fuerza ineludible que rige la vida, y finalmente la muerte, de los personajes quienes aceptan “ciegamente” la culpa y su castigo en aras de mantener el sistema simbólico que les da coherencia (2004, 6).

En relación con el atractivo (*allure*) que tiene la culpa trágica —siguiendo a Lacan y su noción del deseo del Otro—, Basterra expone que precisamente al aceptar ser parte de un orden superior —el destino, Dios o incluso el Estado— el personaje trágico, más que perseguir su deseo de ser parte de ese orden que le da sentido, en realidad está buscando cumplir con lo que imagina que el Otro desea de él: “What I am proposing is that one becomes a tragic victim by constructing what one imagines that the Other desires (from oneself) as the dictates of fate” (2004, 40). El origen de esta construcción narrativa es la de enfrentar a los personajes con el atractivo de cumplir los deseos de una fuerza intangible y elusiva: el destino, y en ello aceptar la culpa y el castigo como una forma de obtener un lugar en el orden simbólico sustentado por esa misma fuerza; en cambio, en el contexto católico, sobre todo después de las reformas tridentinas, el sujeto culpable no tiene siquiera espacio para *imaginar* lo que el Otro (Dios) desea de uno mismo. El dogma no deja espacio a la imaginación, al contrario, es una forma cerrada sobre lo

que se debe hacer —y no hacer— para cumplir con su función dentro del orden establecido. En este sentido, analizo la manera cómo Jesusa Palancares acepta su lugar como sujeto marginal a partir de una culpa que ha marcado su destino trágico en un mundo del que reniega pero donde finalmente encuentra sentido para sí misma.

III. La culpa rebelde

El personaje de Jesusa Palancares es un caso que ilustra la condición del sujeto trágico en todas sus dimensiones. Recordemos que el destino del héroe trágico está irremisiblemente ligado a una culpa que le viene por haber transgredido el orden y por lo que debe finalmente morir para reintegrarse y rearticular el equilibrio del mundo en el que encuentra sentido su propio ser. Jesusa, por un lado, asume una culpa metafísica por pecados de una vida anterior de los que ni siquiera ella sabe el signo: “Mi deuda debe ser muy pesada ya que Dios me quitó a mis padres desde chica y dejó que viniera a abonar mis culpas sola como lazarina”. Así es como la conciencia que tiene de un supuesto pecado original no presupone una conciencia racional —a pesar de la aparente transmisión de responsabilidad hacia la figura divina que insinúa con el “me dejó que viniera...”—, sino una fe (desviada) que asume sin preguntas y con resignación el castigo: “Debo haber sido muy mala; por eso el Ser Supremo me tiene en la quinta pregunta para poder irme limpiando de mi cizaña” (Poniatowska 2002, 10).² La segunda afirmación, que en el texto sigue inmediatamente a la primera citada, finalmente reposiciona la responsabilidad en ella como sujeto transgresor, y por ende, la penitencia impuesta responde a causalidad propia de la tragedia y a la lógica del mundo que representa.

2) Todas las citas de la novela referen a la misma edición.

Esta estructura mental-espiritual fácilmente permite que la protagonista de *Hasta no verte Jesús mío* asuma las otras “culpas”, las seculares de la pobreza y la ignorancia. Así, constantemente repite, a lo largo de su relato, que su suerte tiene que ver con un destino que le viene de nacimiento y del que no puede escapar —del que de hecho no intenta escapar—: el de la orfandad (materna) y la pobreza. A pesar de ser un espíritu rebelde, su subjetividad está ligada a la posición subordinada y marginal de la pobreza y sabe perfectamente que se trata de una carencia: “Bueno, desde el momento que ella [Doña Regina] no se afrenta de mí por ser una persona tan pobre, pues yo se lo agradezco” (210). Pero si Jesusa asume totalmente la culpa de la pobreza y la ignorancia, igualmente puede reivindicar su identidad desde la violencia que a su misma posición le es natural (según los prejuicios culturales). Es decir, a la subjetividad articulada desde la exclusión social le queda el recurso de la agresividad y el desenfado de una violencia re-articulada bajo el signo positivo de la honestidad y el valor. Jesusa dice lo que piensa porque ya no hay formas protocolarias que guardar porque además no le están permitidas, no le pertenecen, y sobre todo porque ella tiene la honestidad y el valor de decirle a cualquiera sus “verdades”, o como lo señala Usandizaga, “el pudor de Jesusa Palancares se manifiesta en una mezcla de estoicismo, rudeza y orgullo” (1995, 27). Entonces su discurso se estructura a partir de un lenguaje violento —que la acerca a ese otro espacio excluido de la criminalidad— con el que puede proyectar mejor su subjetividad (resignada y resentida al mismo tiempo) que ha sido excluida. Por ello también es que la batalla armada es el lugar en el que mejor se desenvuelve:

Como los balazos son mi alegría, pues hablamos de balazos. La balacera es todo mi amor porque se oye muy bonita. Los primeros balazos sí se oyen, pero el fuego cerrado ya no se oye. Nomás se ve la humareda, los humitos que salen de los distintos lugares. Sólo de acordarme me daban ganas de irme a la revolufia. Por eso les dije que cuando salieran de México me avisaran para irme

con ellos a la primera balacera. Tenía ganas de andar fuera de México. (206)

En el estado de excepción que es el conflicto armado, Jesusa puede además desembarazarse hasta cierto punto de la culpa a la que más se resiste, la de su género. Convertido su cuerpo en vida pura, como la de cualquier otro soldado, la marca de género femenino pierde la eficacia (negativa) que tiene en la ciudad. En torno a las experiencias de la protagonista como parte de la soldadesca revolucionaria, Susana Beatriz Cella ha señalado que en Jesusa “hay una marcada actitud despectiva de la sexualidad y hay la adopción de actitudes masculinas, no sólo respecto del vestir, también del desafío, el uso de la fuerza” (Cella 1991, 153). En este mismo sentido, el otro espacio al que Jesusa declara su “amor” es al de la cárcel de mujeres de Tehuantepec, donde vive bajo la tutela de su madrastra y la madre de ésta. La prisión, espacio de exclusión social, funciona como un espacio suspendido en estado de excepción. Si en la guerra Jesusa se desembaraza de las marcas que la atan a una identidad de género vulnerable, en la cárcel de mujeres se encuentra en un espacio exclusivo —por excluido— al ámbito femenino, lo que le ofrece resguardo.

En este universo “privilegiado” de la prisión, Jesusa será testigo de una experiencia religiosa que marcará su vida y que contradice hasta cierto punto la renuncia total al credo católico que tanto expone a lo largo del relato. Aquí nos cuenta del milagro que le hizo el Santo Niño de Atocha a “la presa de las siete muertes”, a quien después de alimentar mientras la mujer hacía un novenario, finalmente le consigue la liberación bajo la personificación de un joven abogado. Luego de una transportación “milagrosa” hasta la capilla original de esta advocación de Cristo —que es el Niño de Atocha—, en Fresnillo, Zacatecas, la presa regresa a la prisión “y les platicó lo que le había pasado; que de sentenciada a muerte salió ya arrepentida de todos sus pecados; se confesó y la absolvió el padre de Fresnillo. Fue el Niño el que le hizo la

maravilla...” (40). El relato del milagro expone implícitamente la afirmación de la naturaleza benigna de la mujer, que incluso en el caso extremo de una asesina serial, tiene la capacidad del arrepentimiento honesto y la voluntad de reparación de su conducta para acceder a la gracia divina. Esto por un lado reivindica a la misma Jesusa como mujer, quien de alguna manera acepta sus faltas, sus pecados, los cuales, como en general expone, no han respondido a una maldad esencial, sino a la circunstancia de su experiencia de vida. Pero más interesante aún es que el relato del milagro del que fue testigo funciona como la confirmación de su aceptación del orden establecido por la Iglesia de Cristo. Por otra parte, a la condena que hace de la maldad casi generalizada de los hombres —en oposición a esa benignidad expresada en figuras femeninas como la presa, su madrastra y abuelastra y en ella misma—, se mantiene en su discurso el recurso de las figuras patriarcales como símbolo de bondad y orden, como protección ante la injusticia del mundo: ahí están las figuras paradigmáticas de su padre junto con la de su hermano Emiliano, sus protectores espirituales Luz de Oriente y Mesmer. En el fondo, aunque Jesusa reniega y se rebela ante el abuso de los hombres y su consecuente vulnerabilidad como mujer, se entiende que en última instancia de quien espera la restauración del orden y la justicia es de la figura masculina del patriarca: Cristo o el Ser Supremo.

Como ha observado Steele, el personaje de Jesusa Palancares “suele recurrir a un sistema de lógica dual” (1992, 169) en el que por un lado acepta el orden establecido en el ámbito religioso —y podemos decir que en el social también—, y por el otro mantiene las verdades que ofrecen “las expresiones contradictorias de una sabiduría popular que ella ha aprendido de sus experiencias” (1992, 170). Esta cualidad “contradictoria” constante en su discurso permite que pueda ejercer una crítica —mas no abolir— del mundo que la rodea, sobre todo de las instituciones falocéntricas entre las que se encuentra la Iglesia. De esta manera es como Jesusa articula una voz

femenina —y feminista si se quiere ver así— que se rebela a todos los atributos desfavorables que se le atribuyen a partir de las diferencias de género: la docilidad, la maternidad, la dependencia, el sentimentalismo melodramático, la debilidad física, la devoción cristiana, entre muchos más, y que son parte de la dominación machista del México de la primera mitad del siglo XX. Por eso es que Jesusa, en su relato, se desempeña mejor como madre adoptiva que como esposa. En estas relaciones maternas se atenúa su condición vulnerable y marginal. Como esposa —lo sabe perfectamente— debe obedecer un orden vertical que la coloca como subordinada a su marido, el patriarca. En cambio, como madre, si bien no puede suplantar la figura masculina ante la sociedad, al menos puede tener una posición de autoridad —verticalísima también— que no hace otra cosa que confirmar que en el fondo acepta el sentido del mundo en que vive, y en el que finalmente tiene ella misma sentido. Esto respondería a la interrogante que plantea el porqué de su preferencia por la adopción a la procreación biológica: Jesusa está consciente de que ello significaría una relación de responsabilidad y dependencia con el padre de un hipotético hijo, cuestión que rehúye sabiendo que su soltería empedernida le ofrece cierta ventaja de libertad de acción:

Como padecí tanto con Pedro dije yo: “Mejor me quedo sola”. Dicen que el buey solo bien se lame ¿y por qué la vaca no? ¿Cómo podía adivinar si me iba a ir bien, casada con extranjero? Para ser malo el hombre, lo mismo es extranjero que mexicano. Todos pegan igual. Todos le dan a uno [...] Por eso nunca me ha llamado a mí la atención la casadera. Mejor pasar necesidades que aguantar marido. Sola. A mí los hombres no me hacen falta ni me gustan, más bien me estorban aunque no están cerca de mí, ¡ojalá y no nacieran! Pero esta vecindad está llena de criaturas, gritan tanto que nomás me dan ganas apretarles el pescuezo. Lo malo es que como en todas partes hay niños, yo no puedo acabar con ellos. Pero ganas no me faltan. (173)

Conforme avanza la anécdota descubrimos que en realidad Jesusa no odia ni quiere acabar con los niños, sino que la frase anterior encierra la frustración y rechazo por lo que esos niños representarán en el futuro, esto es, los hombres que la sujetan y subordinan a un orden que la rodea, incluso cuando “no están cerca” de ella. De la misma manera que el libre albedrío ofrece la ilusión de libertad de decisión en el dogma católico, Jesusa se “ilusiona” con la idea de que permaneciendo soltera puede tomar sus propias decisiones, decidir el rumbo de su vida. La condición final de la protagonista, sola, vieja y pobre, anula esa ilusión, y ella misma en su discurso se contradice al aceptar en el ocaso de su vida la condición miserable en la que se encuentra.

En el relato de su vida, paralelamente es la suya una voz marginal y rebelde que hace un recuento de la historia de esa época. La Revolución es el marco principal de la crónica hecha en la novela. Dentro de ese ámbito de derrumbe y reconstrucción nacional, la protagonista da cuenta de la rebelión cristera en 1926. Para Jesusa, la rebelión cristera es una farsa. Acusa a los sacerdotes de levantar los ánimos del pueblo, para luego dejarlos solos en la batalla campal. Por otra parte, hace alusión al grueso del ejército de Cristo Rey como una banda de campesinos muertos de hambre, que al igual que los del ejército regular, saqueaban los pueblos, eso sí, dice, aquellos santiguándose antes de robar. Si bien no es del todo cierto que no hayan participado los curas en la lucha armada junto a los soldados-mártires del movimiento cristero, tampoco fue la norma. Es decir, más allá de la simple crítica al utilitarismo de los sacerdotes, la protagonista se refiere al manejo ideológico que la Iglesia católica hizo en el pueblo mexicano en defensa de sus intereses materiales y políticos. La novela denuncia agriamente la enajenación del pueblo llano a manos de la Iglesia, al punto del sacrificio, para luego abandonarlo. Sin que llegue a mencionarlo, tácitamente se refiere a lo que se ha denominado como “los arreglos de 1929”, en los que la Iglesia y el Estado pactan el cese al fuego. Luego de estos acuerdos, el pueblo levantado en armas lógicamente no asimila

cómo de pronto el Estado al que se pretendía derrocar, es aceptado por la Iglesia, ordenando a los guerrilleros que depongan las armas.

Curiosamente, uno de los razonamientos de la protagonista para condenar a la Iglesia, no sólo ya en relación directa al momento de la rebelión cristera, se funde con la tradición liberal mexicana del siglo XIX. Es por demás interesante como la narradora, poco después de condenar a la Iglesia por la traición al ejército cristero en la lucha, justifica su desprecio por la institución eclesiástica, pero más específicamente por los sacerdotes, refiriéndose a Benito Juárez y la Reforma de mediados del siglo XIX:

Así es de que Benito Juárez se las arregló para que abrieran los ojos. Y el que no los quiso abrir se los abrió a chaleco. Juntó a todos los padres y a todas las monjas y les dijo que él no estaba de conformidad con que engañaran al pueblo, que se casaran y se dejaran de cuentos. Y como ellos querían seguir como antes, los persiguió y les quitó todos sus bienes, sus casa y sus tesoros. (208-9)

En este sentido, la coherencia de la crónica-testimonio, en cuanto género literario, se desdibuja para dar paso a la literatura de ideas. Jesusa Palancares hace un juicio de valor a partir de noticias del siglo anterior, en el que, en tiempos de la lucha entre conservadores y liberales, se denunció la corrupción sexual de los religiosos al ser descubiertos cementerios clandestinos de fetos y bebés recién nacidos en los conventos, al igual que se descubrieron pasadizos secretos entre los edificios separados en la superficie con el fin de facilitar la actividad sexual entre monjas y sacerdotes:

No le hace que vaya yo a asarme en los infiernos pero es la mera verdad. Todos los curas comen y tienen sus queridas, Ahora ya no dejan que haiga monjas revueltas con los curas, pero cuando las tenían en sus conventos encerradas, que se guacamoleaban toditos. Y eso no es justo. Al pueblo lo engañan vilmente. No creo que haiga buenos. (209)

Aunque el juicio es lapidario, se repite esa cualidad dual de su discurso

crítico, ya que a su denuncia fundamentada con pruebas irrefutables de los desórdenes sexuales por parte de los religiosos, le ha adjudicado la posibilidad de acarrearle un castigo proveniente de un orden superior a ella —e incluso a los sacerdotes—: el del Infierno. Se entiende que sigue aceptando la pertinencia de ese orden supremo en el que ella está inscrita.

Sutilmente, esta voz marginal, la de la protagonista, adquiere gracias a la escritura, la posibilidad de hacer una crítica con repercusiones, las que le otorga ser parte del discurso privilegiado literario. En este sentido, al igual que casi todas las novelas de esta época que tratan los temas de la Revolución, la Guerra de los Cristeros, y de alguna manera la religiosidad cristiana católica, lo hacen desde el punto de vista del intelectual, que tradicionalmente hace crítica dura de las instituciones hegemónicas y de sus mecanismos de poder. La posición del intelectual “iluminado”, observador y crítico de los vicios del Estado, la Iglesia, e incluso del pueblo, es aún vigente en esta novela. Steele explica cómo se funden en el texto las visiones de la escritora profesional y la informante para dar paso a la crítica histórica y social que genera el texto:

La colaboración entre Poniatowska y Bórquez, entonces, fue complicada por conflictos ideológicos y una dinámica difícil caracterizada por una dependencia mutua y una fuerte ambivalencia de parte de la informante con respecto a la autoridad de su entrevistadora. Como veremos, la formación de Bórquez había engendrado una internalización del autoritarismo, la violencia, el racismo y el rechazo de lo femenino. Por lo tanto, su percepción de Poniatowska como autora y ‘confesora’ (blanca, rica, educada, poderosa) femenina era profundamente ambigua. En cuanto a Poniatowska, a la vez que se frustraba al no encontrar un sistema de valores semejante a su propia cosmovisión, buscaba —y encontraba— en su informante la sabiduría popular. (1992, 162)

Sin embargo, en el relato nos damos cuenta de que además de la sabiduría popular, Jesusa presume de ser una iluminada. Este “don” al que hace referencia en casi toda la novela, y que posee no por gusto, sino por gracia

divina, le permite la comunicación con otros iluminados. Esta cualidad y “fe” de Jesusa Palancares se inserta en la llamada religión popular, es decir, en ciertas prácticas que se desligan del dogma de alguna religión tradicional, la católica en este caso, para ejercer libremente su devoción. Las características descritas en la novela hacen referencia a ciertos cultos espiritistas, en los que los miembros asumen que algunos de ellos tienen la capacidad de servir de medios para que Dios mismo, el Espíritu Santo, o alguno de los profetas, hable a través de su cuerpo. También se encuentran en las pocas descripciones que hace la narradora acerca de este culto (al que abandonará finalmente) ciertas doctrinas de los masones y su idea de un ser supremo como una entidad racional omnipotente. Sin embargo, si bien el culto referido se desliga de la Iglesia católica, jamás se aleja totalmente de la fe cristiana.

IV. Conclusiones

Hasta cierto punto circular, el relato termina donde comenzó, en la habitación marginal de la protagonista, en la complacencia con su soledad, y en el consuelo que encuentra en sus delirios seudorreligiosos. Alejada totalmente de la sociedad y de la historia, Jesusa Palancares termina con una actitud pesimista, casi nihilista, salvo por su fe, que a estas alturas, más que fe parece una alucinación demente de la que, sin embargo, logra separarse el grueso del relato, pero que al mismo tiempo le sirve de marco de referencia en la labor de la escritura-narración para justificar la representación y la crítica que hace en el texto.

Jesusa, como el héroe trágico, ha tenido el impulso de torcer el destino, su posición en el mundo, a partir de la ilusión de una agencia que pudiera resistir al orden dictado por un lenguaje inescrutable —el del Ser Supremo— pero totalmente inteligible en relación con el orden del mundo en que está inscrito el sujeto trágico. No obstante, como hemos visto, constantemente se

evidencia la futilidad del esfuerzo por resistir, ya que la protagonista necesita de ese lenguaje para realizarse como sujeto, y así acepta la culpa y el castigo.

Con la conformación de un discurso rebelde ante la norma del México posrevolucionario, en realidad cumple con el ritual del pecado —social y religioso— que la posiciona en este orden. Su constante y consciente transgresión a los preceptos institucionales justifican para ella —aunque le repugne— la penitencia a la que se entrega al final de su vida. Con la aceptación de su culpa y el consecuente castigo, termina por volverse inteligible, por volverse sujeto dentro del orden que le otorga identidad, y con ello contribuye a mantener el equilibrio del mundo al que pertenece.

018

019

Bibliografía

- Althusser, L. (1990), *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, México: Ediciones Quinto Sol.
- Basterra, G. (2004), *Seductions of Fate, Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*, New York: Palgrave-MacMillan.
- Cella, S.B. (1991), “Autobiografía e historia de vida en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska,” *Literatura Mexicana*, Vol. 2, No. 1, pp. 149-156.
- Forsyth, J. (1989), *Freud, Jung, and Christianity*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Lagos-Pope, M.I. (1990), “El testimonio creativo de *Hasta no verte Jesús mío*,” *Revista Iberoamericana*, Vol. LVI, No. 150 (enero-marzo), pp. 243-253.
- Marzal, M.M. (2002), *Tierra encantada. Tratado de antropología de América Latina*, Perú: Trotta; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poniatowska, E. (2002), *Hasta no verte Jesús mío*, México: ERA.
- Ricard, R. (1986), *La conquista espiritual de México*, trad. ángel María Garibay, México: FCE.
- Steele, C. (1992), “Testimonio y autoridad en ‘*Hasta no verte Jesús mío*,’ de Elena Poniatowska,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, pp. 157-183.
- Reckley Vallejos, A. R. (1997), “La colectividad: Molina, Poniatowska y Puga,” *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, Vol. 2, No. 6, pp. 51-54.
- Usandizaga, H. (1995), “La reconstrucción del espacio marginal en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska,” *Lectora. Revista de dones i textualitat*, No. 1, pp. 25-34.

- Valenzuela Arce, J. M. (1992), Comp. *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Williams, P. W. (1989), *Popular Religion In America: Symbolic Change And The Modernization Process In Historical Perspective*, Urbana: University of Illinois Press.

Gerardo Gómez Michel

Busan University of Foreign Studies
palinuromx@gmail.com

Fecha de entrega: 11 de noviembre de 2015

Fecha de revisión: 12 de diciembre de 2015

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2015

Rebellious Religiosity as Tragic Subject in Elena Poniatowskás *Hasta no verte Jesús mío*

Gerardo Gómez Michel

Busan University of Foreign Studies

Gómez Michel, Gerardo (2015), *Rebellious Religiosity as Tragic Subject in Elena Poniatowska's Hasta no verte Jesús mío*.

Abstract With a close reading of the life-long experience of Jesusa Palancares from Elena Poniatowska's *Hasta no verte Jesús mío*, I analyze the way the protagonist, as believer subject, perpetuates a religious tradition deeply rooted on the process of Catholic conversion in Spanish colonial times. From this process emerged a cultural system that orders and give sense to the world Mexicans find themselves. The notion of tragic subject allows me to examine the way Jesusa Palancares, despite her rebellion against the traditional Church and other social institutions in Mexico, ended accepting her place in a World-order where she finally can be an intelligible subject.

Key words Popular religion, guiltiness, Mexican literature, tragic subject