

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO MARGINAL
EN *HASTA NO VERTE JESÚS MÍO*
DE ELENA PONIA TOWSKA

Helena Usandizaga

Tengo muchas ganas de irme a morir por allá donde anduve de errante. ¡Que Dios se acuerde de mí porque yo quisiera quedarme debajo de un árbol por allá lejos! Luego que me rodearan los zopilotes y ya; que [usted] viniera a preguntar por mí y yo allá tan contenta volando en las tripas de los zopilotes. (Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío* 303).

De este modo libre y feroz quiere terminar su vida Jesusa Palancares, la protagonista de esa historia que ella misma, en la ficción novelesca, le cuenta a una destinataria que el lector tiende a identificar con Elena Poniatowska, la autora de la novela. Jesusa es una mujer mexicana pobre e iletrada, nacida en 1900, que se encuentra en medio de la revolución mexicana, en la que participa junto a su padre y a su marido, y a la que también va sola, porque "la balacera" es una de sus pasiones, y que posteriormente se ve obligada a sobrevivir en México D. F. como sirvienta explotada, como trabajadora en una fábrica y en un salón de belleza, como camarera, como lavandera... El problema de lo documental, la correspondencia exacta entre las voces del texto y los personajes y hechos reales no es lo que interesa abordar en este trabajo; pero sí es necesario establecer el vínculo entre las conversaciones que Elena Poniatowska efectivamente mantuvo con una mujer similar a Jesusa y esta novela, un vínculo que la misma autora ha documentado (Poniatowska, "La literatura de la Onda"). Aunque a veces se ha querido

ver en determinadas estrategias de esta obra algo así como un subterfugio para canalizar un discurso caracterizadamente femenino que no se atreve a manifestarse (Lagos-Pope), en cambio otros trabajos recientes (de Mora, Poniatowska, "Jesusa Palancares y lo real maravilloso") nos dan argumentos para fundamentar algo que percibimos: la conexión, a través de lo literario y lo ficcional, con todo un ámbito marginal y con sus potencialidades, metafóricas discursivamente en la creatividad y el humor.

Las nociones de margen y centro no tienen, como es sabido, un valor absoluto. Pero lo que es indudable es que el discurso de la mujer que narra es marginal para el cauce en el que finalmente ha venido a desembocar: la letra escrita, aunque sea en la forma de narración documental en que lo elabora Elena Poniatowska. Y es de suponer que la elaboración está dando coherencia a una serie de indicativos de un sistema que seguramente en el discurso de esa mujer se presentarían más deshilvanados, a causa del carácter no cerrado de la comunicación que establece. Por eso, 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. La veracidad —como opuesta a la mentira— se maneja aquí con exigencias que no siempre están presentes en el discurso de ficción. Esto no quiere decir que no estemos ante una novela y por lo tanto un discurso de ficción, es decir, un texto que no pretende "reflejar" unos hechos. Por esa razón, la veracidad que maneja no es tanto una correspondencia con los acontecimientos históricos, como la adecuada relación con otros discursos de lo real; ni siquiera es sólo la verosimilitud interna del relato, sino también la correlación entre el lenguaje, las costumbres, las creencias del mundo marginal y lo que de él nos dice el discurso construido. En 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 respecto al ilusorio centro de la escritura, por más que, entendámonos, marginación no equivale a excepcionalidad, sino a lo que una escritura canónica propone como central.

De todos modos, lo interesante del libro no es la constatación de la marginalidad de un importante sector de la sociedad mexicana, ni siquiera solamente las vinculaciones de este grupo con la historia cercana de México, las promesas incumplidas que ellos más que nadie recibieron de la revolución, sino la poderosa vitalidad con que emerge este mundo, el lugar central que llega a ocupar para el lector que toma

contacto con su sistema de valores y con la cultura que dinámicamente los hace circular. Porque en el relato ese sistema de valores no se asume sin discusión, y esta discusión produce una estructura dialógica que genera un discurso desengañado y lleno de humor negro, pero no resignado.

La Tradición

En las líneas que siguen no pretendo hacer un estudio psicológico ni moral, ni emitir un juicio sobre los valores que funcionan en el relato, sino detectar cuáles son los que se sitúan en los espacios positivos y negativos de un eje definido por Jesusa al valorar su propio comportamiento y el de su entorno. Se trata pues de establecer los puntos de referencia de esta axiología y la manera como el mismo personaje la discute o transgrede, para apuntar la geografía de este espacio marginal y sus potencialidades.

El sistema de valores de Jesusa tiene fuertes raíces en la tradición popular a la que pertenece. No pensemos *a priori* en un discurso transgresor, sino más bien en que todo él está impregnado de nostalgia por el pasado. Su reconstrucción de la historia del mundo entronca con la visión de los primeros tiempos del hombre vistos como una edad de oro, con la nostalgia de una edad primitiva, en que pasaban los años para los hombres, pero "ellos estaban fuertes, no se doblaban, tenían energía" (Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío* 296). No es de extrañar, porque en esas épocas, según Jesusa, se comían los alimentos frescos; nada de "refrigeración moderna" (296). Ella conoce las costumbres dietéticas de sus antepasados, y muchos datos más, "por las revelaciones": "he visto el desierto y cómo se abren las aguas para dejarlos pasar; lo sé porque escrito está" (297).

En este contexto, Jesusa reivindica valores tan tradicionales como la educación, la limpieza, la honestidad, la bondad, la discreción. El hablar por hablar está excluido de su comportamiento, aunque ahora se permita ciertos excesos con la interlocutora que tiene delante; pero el pudor es una de las claves de su conducta, que a menudo opone al comportamiento femenino habitual. El pudor de Jesusa Palancares se manifiesta en una mezcla de estoicismo, rudeza y orgullo. Si contarlas no remedia las dolencias, no tiene sentido hacerlo. Además, "¿A quién le da uno el costal de huesos que carga?" (97). El caso es actuar con rectitud y sin contemplarse: "Su quehacer y ya, cada quien con su quehacer y nada de platicar cosas; ni que les duele ni que no les duele; uno no sabe nada, ni ellas tampoco" (50). Jesusa no se queja, aunque, recordando su trayectoria, reconoce que "era muy dura la vida en aquella época" (93). Lo más cercano a una queja que se puede registrar son las

descripciones irónicas y despiadadas de su propia vejez, el desdoblamiento en que se ve a sí misma sacando "la lengua como los colgados", muriéndose y aún de pie "como los árboles podridos" (303). No se trata de insensibilidad; ella sintetiza muy bien su estado de ánimo: "He pasado bastantes tragos amargos, nomás que ahora ya de tanto que siento ya no siento" (256).

Todos estos valores tradicionales, desde luego, se dan en el marco de la carencia y la orfandad. Por eso se traducen en el comportamiento estoico de Jesusa, comportamiento que tiene un ejemplo emblemático en cómo pasa la viruela, enjabonándose en el río y raspándose con arena, aclarándose con agua fría, "y aunque me doliera, la cuestión era que se me muriera el microbio" (52). Y después del baño, para rematar, se echa sal y limón, porque decía "con algo se me tiene que quitar esto". ¿Quién diablos quería que me curara si yo no tenía madre?" (52). Lo curioso es que todo este severo enjuiciamiento de la autocomplacencia corresponde a la nostalgia por una rectitud que, en realidad, raras veces ha visto en su entorno más bien caótico, pero que funciona como punto de referencia y como guía de su conducta. Este código, por otro lado, no es individual, sino que corresponde a la tradicional "honorabilidad dentro de la pobreza". Frente a este innegable conservadurismo de ciertos valores, lo original en Jesusa es su manera de utilizar esos rasgos para generar un comportamiento transgresor. El punto que permite este cambio de rumbo es precisamente la constatación del abandono y la carencia. Desde esa constatación, y con un fatalismo muy característico, rechaza cualquier sentimiento de miedo; si acaso, "solamente a Dios", porque "es el único que nos tiene que hacer polvo." Nada más, porque "al mundo, pues ¿cuál miedo? Si ya le toca a uno, ya le tocó. Da lo mismo. Así son estas cosas" (107).

La Transgresión

Gracias a la autonomía que procura la ausencia de miedo, el pudor, al igual que el estoicismo y el fatalismo, no desemboca en la pasividad, sino que está ligado a otros valores, en este caso transgresores: el amor a la libertad, el coraje y la autosuficiencia. Pues si esta mujer rechaza la autocompasión, la queja y la confidencia, es porque se basta a sí misma, porque es capaz de enfrentarse sola a la adversidad, y porque desde pequeña está acostumbrada a valorar la libertad, a andar "sola en el campo o arriba de un cerro" (30), y "como a nadie le tengo que rendir cuentas, nomás me salgo y adiós" (232). Por eso es comprensible la paradoja de que solamente ella acepte la explicación de su madrastra para justificar los malos tratos que le da,

porque con ella aprende a trabajar y por lo tanto a bastarse a sí misma: "si te pego es porque no quiero que te quedes sin aprender nada" (53).

Pero su pregonada autosuficiencia no es solamente un instinto de libertad, sino que está basada en un espíritu crítico a veces teñido de escepticismo, de desconfianza en cualquier visión optimista. En su intuición de lo social comprende muy bien que lo habitual y normal es la defensa de los intereses propios, aunque debe reconocer la solidaridad allí donde la encuentra, a veces en esa suerte de ángeles vulgares que se le aparecen en las situaciones difíciles, como la mujer que la encuentra perdida y hambrienta en las calles de México y le ayuda a buscar trabajo. Ella era "ni joven ni vieja, ni alta ni chaparra, natural, ni gorda ni flaca, una cosa así apochadita", dice Jesusa en una de sus características descripciones, pero "de muy buen carácter, pues fue buena conmigo" (136). Pero estos raros episodios no le llevan a generalizar sobre la bondad de la gente.

Por otro lado, estas acciones no tienen ningún peso, desde su punto de vista, cuando pasamos al ámbito colectivo. La indefensión del pueblo se perpetúa a pesar de las acciones ocasionales, y eso no lo remedia la revolución, al contrario; los habitantes de los pueblos huyen cuando llegan los ejércitos, porque al cabo todos les roban. La revolución de los cristeros por ejemplo, sólo produce víctimas entre los humildes: "eran indios tarugos que se daban en la madre los que se levantaron en armas para defender a la Virgen de Guadalupe", pero la Virgen estaba "bien guardada en su vitrina", y mientras tanto "los curas tomando su chocolatito con bizcocho y poniendo a los santos de aparato" (202). Y su anticlericalismo truculento se sustenta sobre todo en la rabia de que "al pueblo lo engañan vilmente" (204). Ni siquiera Zapata, el único jefe revolucionario cuya actuación salva, ha podido, con su bondad y rechazo del poder, hacer libres a los mexicanos; es más, Jesusa profetiza que "estaremos esclavizados toda la vida" (77).

A través de todos estos episodios, se articula la desconfianza en que las acciones individuales vayan a solucionar la injusticia; desconfianza radical, porque Jesusa no cree que haya buenos, como al parecer pretende la interlocutora del relato, sino que "todos somos malos sobre el haz de la tierra. En el hombre hay mala levadura. Y Dios nuestro Señor dijo: "Los voy a quemar como la higuera maldita" (204). En esta discusión sugerida en el texto, se puede percibir una proyección de la visión del mundo de dos clases sociales, la descarnada de Jesusa y la más idealizada de su interlocutora, y es evidente que ésta, la organizadora del relato, no pretende privilegiar sus propios argumentos; al contrario, calla abrumada por los de Jesusa y por sus burlas de la "batea de babas" (301) que acompaña su defensa de esa supuesta

bondad. Con una equivalente y desengañada conclusión que en verdad no extraña después de leer su historia, acaba Jesusa su largo discurso:

Yo no creo que la gente sea buena, la mera verdad, no. Sólo Jesucristo y no lo conocí. Y mi padre, que nunca supe si me quiso o no. Pero de aquí sobre la tierra, ¿quién quiere usted que sea bueno? Ahora ya no chingue. Váyase. Déjeme dormir. (304)

Ante esta visión del ser humano, es lógico que la soledad sea un valorpreciado y la dependencia uno de los demonios recurrentemente rechazados en el texto. El orgullo y la autosuficiencia se convierten así en una forma de resistencia. Es más, la autosuficiencia implica autodefensa si es que hay ataque, y en la vida de Jesusa lo hay con harta frecuencia. Y el rasgo que sustenta estas actitudes es el de la valentía, el coraje. Unida al coraje, se da la obstinación con su cara disfórica, la terquedad; pero en cualquier caso este elemento voluntarioso se contrapone siempre como algo positivo a la pasividad, a la debilidad, como en el caso emblemático de la relación con la bebida, que en el relato se presenta como una parte de la realidad marginal sólo controlable por el autodomínio: "Yo no, conmigo no" —dice un día Jesusa— "y sanseacabó" (247).

Precisamente en este camino de la no pasividad se alcanza un grado considerable de subversión de tópicos. En una sociedad manifiestamente machista, esta mujer decide defenderse de la supuesta fuerza masculina valiéndose del coraje, mezcla de valentía y de rabia, que es para ella tan importante. Y los resultados ahí están: se sobrepone al esperado papel de la mujer mártir para defenderse -atacando- del marido que la maltrata. Y cuando el marido, que ha dado crédito a cualquier habladuría, pronuncia las palabras "aquí te voy a matar" (97), Jesusa, agotado el estadio de aguantar con orgullo, le contesta llevando una situación de supuesto castigo hacia la mejor tradición del duelo: "¿Sí? Nos matamos porque somos dos. No nomás yo voy a morir. Saque lo suyo porque yo traigo lo mío" (97). Un marido insólitamente dulcificado, y que evidentemente no ha traído "lo suyo", camina por fin delante de Jesusa, porque "se volvió el mundo al revés" (98), porque "ahora no me manda usted, ahora lo mando yo y ahora se va adelante, ándele y si no le gusta, lo trueno aquí" (98).

El punto de vista organizador del relato articula una serie de episodios equivalentes para reconstruir ese valor transgresor que parte de la autosuficiencia para llegar, en este caso concreto, a la transformación del comportamiento femenino ante el hombre, que hace del abuso y la fuerza su argumento, porque "esa es la enfermedad de los

mexicanos: creer que son muy charros porque se nos montan encima" (172-173). Pero "se equivocan" —advierte Jesusa—, "porque no todas somos sus yeguas mansas" (173). La rebeldía y la autosuficiencia femeninas se muestran desde el episodio ya mencionado, que tiene como consecuencia un cambio permanente en la actitud del marido. Los desafíos a la fuerza masculina, que se sustentan en la confianza en las propias fuerzas, culminan en un desfile de victorias sobre otros tantos hombres que se van con el rabo entre piernas. A pesar de todo, Jesusa declina elegantemente generalizar sobre la cobardía masculina: "Reconozco que hay algunos que son valientes, pero yo casi me he topado con puros coyones" (208).

Pero su rebeldía va más allá del enfrentamiento con el hombre y de la transgresión de la imagen femenina tradicional. En realidad, la imagen que se está construyendo es la del ser que se opone a las circunstancias adversas con sus propias fuerzas, una versión humilde y marginal de lo heroico. Jesusa relaciona su fuerza, su valentía, con un rasgo que parece considerar de manera ambigua, y es el de la característica que se atribuye de ser "mala", "peleonera", "perra", "pegalona". Si bien a veces se reprocha estos rasgos de su carácter, la verdad es que ha de reconocer que en esa rabia se sustenta su rebeldía, y hasta el mismo Dios le dice en un momento: "Defiéndete" (99). Jesusa, ferviente partidaria del "ayúdame y yo te ayudaré" (99), oye con toda claridad la voz de Dios diciendo: "Defiéndete, ya es suficiente con lo que has recibido. Ahora empieza tú a repartir" (99). Es decir, que desde las alturas divinas no llega ningún mensaje de poner la otra mejilla. Más bien ella se aplica en desarrollar el mecanismo contrario: "El que me tira un jijazo es porque ya recibió dos por adelantado" (100). Esta rebeldía le hace rechazar también la queja; el valor tradicional del fatalismo da lugar más a la alegría que a la tristeza. En el comportamiento de Jesusa, más que desapego, lo que hay es una ausencia del sentimentalismo tradicionalmente atribuido a las mujeres, que le hace rechazar cualquier tipo de sufrimiento gratuito. El valor negativo que da a la tristeza, su rechazo de la pasividad que genera y del egoísmo que supone el complacerse en ella concuerdan con la visión vitalista y enérgica de esta mujer.

Ya apuntábamos que el retrato que propone Jesusa de sí misma se articula como un negativo de la tradicional imagen de la heroína mexicana, tal como indica Jörgensen (505): "pasividad, piedad, sumisión y paciencia" no son los valores del personaje. Por otro lado, hay que repetir que la subversión del tópico no se dirige sólo a la dominación masculina. En este sentido, es especialmente significativo que, de todas las "dejadas", es decir, las que se dejan avasallar por los hombres —las "guajolotas" que "nomás les pegaban un grito los cabrones cargadores y

se azorillaban" (149)—, pero también las que se dejan avasallar por la sociedad, por la vida, de todas estas dejadas la que más le irrita es la madre de Refugio, el niño que muere porque su madre se limita a esperar la voluntad divina después del accidente que acabará con su vida.

Quizás sea éste el episodio en el que más claramente se ve la capacidad de discriminar entre el respeto a los valores tradicionales y la pasividad a la que puede conducir el no cuestionamiento del código. Para Jesusa, el problema no es que el niño haya muerto: en el marco tradicional, ella tiene muy claro que "nosotros venimos a la tierra prestados, no es verdad que venimos a vivir sobre ella" (119). Es más, a los muertos hay que "devolverlos", sin perjudicarlos haciéndoles una lucha que sólo consigue que Dios no los reciba con gusto. Pero esta entrega se impone sólo una vez cruzado el umbral de lo irremediable; por eso no admite que la reacción de la madre haya sido simplemente esperar. Los dos códigos, el de la pasividad-resignación y el de la rebeldía, se enfrentan en las figuras de la madre del niño y de Jesusa, que se despacha con algunos de sus más contundentes calificativos:

Era de a tiro maje esa señora, mensa como ella sola.
Me senté junto a ella, nomás le vi la cara de pambazo,
de dejada, y me dio más coraje. Le dije:

-Ay, señora, pues usted tuvo la culpa de que él
se muriera porque no le hizo ninguna lucha. Se le
cuajó el tumor adentro y luego con la fiebre tan fuerte,
pues no podía durar. (118)

"Pues ya era la voluntad de Dios...", opina la madre, y Jesusa redobla su irritación: "Dios mediante, yo la hubiera mandado mucho con Dios pero allí estaba ella con los brazos cruzados, aplastada en su silla" (119).

La descripción del velorio, con sus brindis rituales y las preguntas codificadas sobre la muerte del niño es una pequeña joya, que culmina con otra muestra de la oposición entre la madre y Jesusa, quien al enésimo "¿de qué murió el difunteado?" (118), declara: "Yo hubiera contestado: "Váyase mucho al carajo", pero ella nomás se limpiaba las pestañas y volvía a contar" (119).

Podemos concluir que Jesusa llega, a través de la valentía, y desde una articulación tradicional de la rectitud, el estoicismo, el fatalismo y el pudor, a los valores transgresores de la autosuficiencia, la no pasividad y la rebeldía. Desde luego, hay que ser prudentes en cuanto al alcance social de esta actitud. Tal como indica Jørgensen (505), las lecturas tienden a ver en Jesusa o bien una nueva heroína liberada o

bien un fracaso, una víctima de la sociedad, cuando posiblemente la lectura más ajustada al texto no permite identificarla con ninguno de estos dos personajes. La historia, en efecto, no documenta una victoria sobre las circunstancias, pero sí un desafío basado en el testimonio de un estado de cosas y en la constatación de una fuerza que es capaz de enfrentarse con lo establecido: la victoria no se da, pero su búsqueda, en otro contexto, podría partir de estas potencialidades, que no transgreden solamente el modelo femenino de la sumisión, sino en general el modelo marginal, la tradicional imagen del vencido resignado, pícaro y amoral.

La articulación cognitiva y estética de los valores

A pesar de las constantes protestas de Jesusa contra el idealismo y el sentimentalismo, sus valores no son sólo pragmáticos: la dimensión espiritual y estética recorre el texto, bajo la forma de la doctrina espiritualista, muy difundida entre las clases populares mexicanas, y en esa dimensión Jesusa expresa los afectos que en la vida reprime, da cuerpo a su código moral y establece la responsabilidad de sus propias acciones, al tiempo que se sitúa en una estética de transculturación que le permite percibir figuras sublimes con fragmentos, casi con deshechos, de otros sistemas: lluvia violeta, olores deliciosos, sensación de viajar en calesa, visiones en miniatura. Pero el componente catártico y liberador de este discurso, que "ya quisiera Freud para un día de fiesta", como dice Poniatowska ("Jesusa Palancares y lo real maravilloso" 157), y su manifestación estética y afectiva, no constituyen tanto —a pesar de su carácter compensatorio— una manera de ocultar la realidad como de articularla cognitivamente. La autosuficiencia que reivindica en su vida, por ejemplo, es la imagen, en su anterior reencarnación, de una reina vestida de blanco a quien sus criados desatienden porque "las reinas siempre van solas" (*Hasta no verte Jesús mío* 11). Las culpas que deberá purgar en otras vidas se manifiestan en un pedacito "pinto" que mancha su gran cola blanca, "un triángulo jaspeado de tigre con manchas negras y amarillas" (11), mientras que la figura masculina paga sus propias culpas convirtiéndose en un protector con aspecto de galán.

Esta Jesusa visionaria es el reverso y el complemento de la Jesusa de figuraciones atroces y descarnadas que escuchábamos en el epígrafe de este trabajo, y de la Jesusa malhumorada que no cree en la bondad humana. El conjunto de su imagen propone esta alternativa a la aceptación pasiva de la vida, con un significado que sin duda va más allá de la dimensión individual, porque a través de ella se manifiesta una fuerza que podría cambiar las cosas. A esa fuerza invoca la autora e interlocutora Poniatowska: "Jesusa ha muerto; ya no puedo verla pero la

siento dentro de mí, la revivo y me acompaña. Es a ella a quien invoco y evoco" ("Jesusa Palancares y lo real maravilloso" 165).

OBRAS CITADAS

- Jørgensen, B. E. "Elena Poniatowska". *Escritoras de Hispanoamérica. Una guía bio-bibliográfica*. Marting, Diane E. (Ed.). México: Siglo Veintiuno, 1990. 500-512.
- De Mora, Carmen. "Literatura y testimonio en Elena Poniatowska". *Lo real maravilloso en Iberoamérica. Relaciones entre literatura y sociedad*. J. I. Úzquiza (Ed.). Cáceres: Junta de Extremadura/Universidad de Extremadura, 1992. 167-177.
- Lagos-Pope, M.I. "El testimonio creativo de *Hasta no verte Jesús mío*". *Revista Iberoamericana*. 150 (1990): 243-253.
- Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. Madrid: Alianza, 1984. 1^{era} edición: México: Era, 1969.
- _____. "La literatura de la Onda". *¡Ay, vida, no me mereces!* México: Joaquín Mortiz, 1985.
- _____. "Jesusa Palancares y lo real maravilloso". *Lo real maravilloso en Iberoamérica. Relaciones entre literatura y sociedad*. J. I. Úzquiza (Ed.). Cáceres: Junta de Extremadura/Universidad de Extremadura, 1992. 145-165.