HAL
open science

# Déconstruction du sacré dans la mystique des marges. L´exemple de Hasta no verte Jesús mío de Elena Poniatowska

Assia Mohssine

## To cite this version:

Assia Mohssine. Déconstruction du sacré dans la mystique des marges. L´exemple de Hasta no verte Jesús mío de Elena Poniatowska. Sociopoética, 2012, CONFLUÊNCIA DE IMAGINÁRIOS, 1 (9), pp.67-86. hal-01362168

**HAL Id: hal-01362168**

**https://uca.hal.science/hal-01362168**

Submitted on 8 Sep 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Open licence - etalab

# Déconstruction du sacré dans la mystique des marges

*Assia Mohssine**

## Resumo

*Nosso trabalho se propõe a analizar as noções de sagrado e de sacralidade em Hasta no verte Jesús mío (1969) de Elena Poniatowska. A nosso ver este romance possui as características de uma hagiografía contra-cultural, que põe em cena um modelo de subjetividade social e de santidades alternativas, que promove uma desconstrução do sagrado. Quais são os princípios que fundamentam a leitura sacrificial do sujeto subalterno? Quais são as origens, crenças e representaciones do espiritualismo? Como a mística das margens opera como prática de subversão contra contra o poder hegemônico?*

Palavras-chave: *Mística das margens, Espiritualismo, Sujeito subalterno, Hibridez, Sagrado*

## Résumé

*Le travail propose d´analyser Les notions de sacré et de sacralité dans la littérature de témoignage à travers le roman Hasta no verte Jesús mío (1969) de Elena Poniatowska. Ce roman revêt à notre avis les caractéristiques d´une hagiographie contre-culturelle qui met en scène un modèle de subjectivité, de socialité et de sainteté alternatifs et une remarquable déconstruction du sacré. Quelles sont les principes qui fondent la lecture sacrificielle du sujet subalterne? Quels sont les origines, croyances et représentations du spiritualisme? Comment le spiritualisme opère-t-il comme une pratique de subversion face au pouvoir hégémonique ?*

Mots-clés: *Mystique des marges, Spiritualisme, Sujet subalterne, Hybridité, Sacré*

## Resumen

*Nuestro trabajo se propone analizar las nociones de lo sagrado y de sacralidad en Hasta no verte Jesús mío (1969) de Elena Poniatowska. Dicha novela posee para nosotros las características de una hagiografía contra-cultural, la cual pone en escena un modelo de subjetividad social y de santidad alternativas, y lleva a cabo una remarcable deconstrucción de lo sagrado. ¿Cuáles son los principios que fundamentan la lectura sacrificial del sujeto subalterno? ¿Cuáles son los orígenes, creencias y representaciones del espiritualismo? ¿Cómo la mística de los márgenes opera como práctica de subversión contra el poder hegemónico?*

Palabras clave: *Mística de los márgenes, Espiritualismo, Sujeto subalterno, Hibridez, Lo sagrado*

Cet article se propose d'étudier les notions de sacré et de sacralité dans la littérature de témoignage à travers le roman *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de l'écrivaine mexicaine Elena Poniatowska, qui compte parmi les auteurs majeurs de la littérature de la fin du 20° siècle[1] en Amérique latine. Récit authentique de la vie d´une femme, Josefina Bórquez, ce roman est selon nous, une hagiographie contre-culturelle qui met en scène un modèle de subjectivité, de socialité et de sainteté alternatifs et propose une remarquable déconstruction[2] du sacré. Un des exemples de la quête de la sacralité et du transfert du sacré nous est fourni par la conversion de l´instance narratrice Jesusa Palancares au spiritualisme, croyance millénariste qui se retrouve au cœur de la diégèse malgré les atténuations délibérées de l´instance scripturale. Bien évidemment, quand le centre scrute la périphérie et son rapport au sacré, il est confronté à des représentations qui lui sont étrangères et incompréhensibles. Comment rendre alors compte de la sacralité des marges sans la désacraliser ? Bien qu´elle ait été sensibilisée à la mystique des marges par le récit de vie de Josefina Bórquez, Elena Poniatowska avoue la difficulté qu´elle a eu à comprendre ce qu´est exactement la Obra Espiritual, « lieu saint » des spiritualistes et sa décision de ne lui accorder qu´une représentation mineure dans l´écriture du récit :

> Utilicé las anécdotas, las ideas y muchos de los modismos de Jesusa Palancares pero no podría afirmar que el relato es una transcripción directa de su vida porque ella misma lo rechazaría. Maté a los personajes que me sobraban, eliminé cuanta sesión espiritualista pude, elaboré donde me pareció necesario, podé, cosí, remendé, inventé (PONIATOWSKA, 1978, p.10).

L´émergence de cette nouvelle sacralité urbaine, somme toute utopique, consacre des fondements hybrides et une identité religieuse et culturelle singulières. Creuset de croyances catholiques et païennes, le spiritualisme s´affranchit toutefois des institutions cléricales orthodoxes et se donne à voir comme une forme de religiosité populaire syncrétique et subversive, mélangeant orthodoxie et hétérodoxie, sacralité et chamanisme.

Tel est le point de départ de cette étude qui propose de lire ce roman-témoignage comme un récit « entièrement consacré à peindre l´ascèse du chemin vers la sanctification » (BERGAMASCO, 1993, p.1055), pour reprendre l´expression pertinente de Lucia Bergamasco. Elle tentera par ailleurs de reconstituer la pratique spiritualiste à partir de sa figuration littéraire et de comprendre comment celle-ci se nourrit de la tradition hagiographique, sur la base de ces interrogations : quelles sont les principes qui fondent la lecture sacrificielle du sujet subalterne? Quels sont les origines, croyances et représentations

---

1 *Institut d´Etudes Hispaniques et Hispano-américaines. UFR Lettres, Langues et Sciences Humaines, Université Blaise Pascal, Clermont Ferrand, France. (Assia.MOHSSINE@univ-bpclermont.fr).

Elena Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, México, Ediciones Era, 1969, désormais, nous utiliserons l´abréviation *Hasta*.

2 Le terme de *déconstruction*, sera entendu ici dans son acception sociocritique telle que la postule Edmond Cros comme le processus de réécriture, de recodification de clichés, pratiques sociales ou discursives. Il s'agit du processus qui transforme une expression toute faite, cliché, pratique, etc. de telle sorte qu'advienne une diffraction sémiotique où se donne à avoir la traditionnelle expression derrière la nouvelle configuration. Voir *Théorie et pratiques sociocritiques*, Montpellier, CERS, 1980. L´appellation *mystique des marges* est empruntée à l´écrivain et chroniqueur mexicain Carlos Monsiváis dans son ouvrage *Los rituales del caos*, México, Ediciones Era, 1995.

du spiritualisme? Pourquoi le spiritualisme est-il frappé du sceau de l´hybride et du profane? Comment le spiritualisme opère-t-il comme pratique de subversion face au pouvoir hégémonique ?

## La contre-hagiographie, ou lorsque les antihéros deviennent candidats à la sainteté

La représentation d´une sainteté contre-culturelle et d´une sacralité des marges sont en effet, avec les non-lieux et la violence, les thèmes de prédilection d´une démarche littéraire inscrite dans la postmodernité. L´intérêt manifeste pour les sujets contre-culturels et les représentations de la religiosité populaire dans les sphères marginalisées constitue aussi, à notre avis, le trait d´union entre la pratique discursive contre-hagiographique et l´écriture de témoignage qui envahit, dans les années 1960 et 1970, la sphère du savoir et des lettres aussi bien en Europe qu´en Amérique latine. À lire les témoignages et roman-témoignages des décennies 1960, 1970 et même 1980, les récits de vie produits par des sujets subalternes sous l´autorité du sujet hégémonique véhiculent, jusqu´à la saturation, des représentations du sacré et des rituels jusque-là ignorés ou tout simplement étouffés par l´historiographie officielle pour leur caractère « subversif » et « marginal ». La contre-hagiographie mêlerait donc les genres testimonial, romanesque et hagiographique pour aboutir à des récits dans lesquels des antihéros urbains deviennent candidats à la sainteté du fait d´une vie extraordinaire, voire fabuleuse, où se trouvent imbriqués exemplarité et marginalité. Dans cet ordre d´idées, la contre-hagiographie se révèle être un document de témoignage qui tend à rendre, par la littérature, hommage et dignité à des sujets subalternes, loin des visées de propagande qui animaient autrefois la tradition hagiographique. *Hasta no verte Jesús mío* place ainsi au sommet de sa trame une subjectivité contre-culturelle qui exalte le modèle de ces martyrs urbains exemplaires dans leur capacité de s´indigner et d´exiger des responsabilités, brandissant l´étendard de l´insoumission face à un pouvoir hégémonique qui les exclut. Le roman souligne l´héroïsme de ces antihéros, notamment celui de sujets subalternes féminins confrontés dans leurs vicissitudes à une marginalité multiple : sociale, ethnique et de genre. Entre déstabilisation et transgression, Poniatowska admet l´hagiographie contre-culturelle comme une antinomie dans l´écriture. Elle met en scène des antihéros urbains, anonymes et silencieux comme des sujets dignes de sacralisation. Cependant, faute de les sanctifier, elle assume une posture inclusive et légitimatrice en leur accordant la reconnaissance qu´ils méritent. Elle leur donne voix et écriture et leur rend par la littérature leur dignité. Mais comment négocier avec la tradition hagiographique cette exemplarité contre-culturelle? Derrière cette apparente discordance ou antinomie avec les canons traditionnels, le discours édifiant élabore une proposition qui subvertit les modèles de sainteté, désacralise les conditions de la sanctification et parodie des confessions aux purs accents rhétoriques. On ne doit guère s´étonner, ainsi, que le modèle appelé, tantôt contre-culturel, androgyne, métis, marginal et transgresseur de l´ordre social, s´exprime par un code linguistique et culturel ancré de façon significative et exclusive dans l´oralité. L´ancrage du texte se situerait sur les terres américaines qui ont engendré l´écriture d´une des plus exceptionnelles hagiographies du XVII siècle, celle de Sor Juana Inés de La Cruz (1648-1695). Pourquoi? Tout simplement parce qu´à l´instar de ces antihéros urbains, Sor Juana représentait un modèle vicié de sainteté dû à son extraordinaire intelligence, son pragmatisme et son refus de se soumettre aveuglément à la foi, comme l´indique la brillante étude de Margo

Glantz sur la religieuse (GLANTZ, 1995). Paraphrasant l´écrivaine mexicaine, on pourrait se demander dans quelle mesure un individu considéré comme un monstre par la société, un être hors normes, pourrait être exemplaire. Le discours édifiant dans *Hasta no verte Jesús mío,* _ tel que l´instance de l´écriture le reproduit _ ne s´appuie nullement sur un récit prodigieux tissé de vertus et de miracles comme dans l´hagiographie conventionnelle ; il retrace au contraire une vie marginale, celle de Jesusa Palancares, davantage régie par l´arbitraire et la violence d´un ordre patriarcal que par des règles de morale et de justice sociale. Certes, le modèle hagiographique convoque la vie du saint comme paradigme du sacré, à partir de sa foi, ses actes de contrition et son sacrifice. Et c´est ce sacrifice qui retient notre attention puisqu´il se trouve problématisé dans la contre-hagiographie, nous y reviendrons.

La teneur hagiographique de *Hasta no verte Jesús mío* découle, nous semble-t-il du récit autobiographique qui trace les contours d´une existence notable somme toute, une vie d'ascétisme, celle d´une sainte en devenir qui entreprend le chemin de la conversion, se repent de ses actions passées et se donne pour mission de se racheter et de rédimer les autres. Elle renonce, dans le but de se purifier, aux quelques plaisirs matériels qu´elle pouvait s´offrir. Elle décide à ce titre de ne plus s´adonner à la boisson et d´abandonner ses pratiques violentes pour se consacrer corps et âme à la prière dans le refuge que lui offre tantôt le temple spiritualiste tantôt son espace vital sacralisé.

Je propose de revenir sur le parcours initiatique de Jesusa. Le positionnement de soi, la quête de l´identité et le désir d´appartenance à un corps social prennent la forme d'une recherche mystique qui allie Illumination religieuse, pratique orphique et androgynisation. Même si cette quête reste vaine, la solitude dans laquelle se réfugie Jesusa après sa conversion spirituelle _ véritable retrait du monde qui l´entoure et de sa matérialité _ peut être lue comme un retour à l´innocence originelle du couple biblique, auquel elle s´identifie, faisant d´elle une figure sanctifiée. Originaire de Miahuatlán dans l´État d´Oaxaca, Jesusa met en avant son statut de métisse non sans une certaine fierté d´incarner la descendance d´un soldat français. Ses origines très modestes se caractérisent par une cellule familiale prématurément éclatée à cause des morts successives de tous les membres de sa famille. De cette enfance, elle gardera l´image d´une mère aimante et soumise dont l´image est vite éclipsé par celle d´un père marchand ambulant et coureur de jupons. Elle s´initie très jeune à la vie itinérante, accompagnant son père dans ses tribulations et devenant ensuite soldadera durant la révolution mexicaine de 1910. La mort de son mari lors d´un combat la fait quitter les champs de bataille vers sa terre natale mais son destin est scellé à la gare de Buenavista, à Mexico, quand elle est dévalisée et abandonnée à son sort. Coupée de ses généalogies, condamnée au déracinement, à la misère, à la faim, Jesusa Palancares entreprend une lutte pour sa survie dans une ville de Mexico de plus en plus industrialisée et déshumanisée, ballotée dans son itinéraire picaresque d´une domination à l´autre, de fabrique en fabrique, de taudis en taudis. Son vagabondage nous introduit dans l´extrême précarité du lumpenprolétariat des années 1940-1960, conséquence directe de la modernisation de l'État-nation mexicain. Ainsi exerce-t-elle une infinité de métiers : bonne, infirmière, ouvrière, nourrice, vendeuse et enfin lavandière. Poniatowska écrit :

> Sabe tejer bejuco, cuidar niños, ser asistente de peluquero, alimentar un batallón, barnizar mueble austríaco, hacer comida, bailar el jarabe tapatío sobre una vajilla para veinticuatro personas, atender una cantina, beberse una botella de alcohol de un solo jalón, pelear en la batalla, destazar puercos y hacer chicharrón, comunicarse con los espíritus (PONIATOWSKA, 1994, p. 64-65).

Aux côtés de son mari, elle souffre le martyre : « Así que yo fui mártir. Ora no, ora ya no soy mártir. Sufro como todo el mundo pero no en comparación de lo que sufrí cuando tenía marido » ( *HASTA*, p. 98). Elle choisit de désamorcer la violence en la normalisant et en vivant sur le mode de la transgression. C´est sans doute pourquoi la jeune veuve Jesusa, après avoir subi les affres de l´oppression patriarcale et subi toutes les trahisons, décide de se rebeller en condamnant toute possibilité d´aimer et de se laisser aimer ; elle devient misanthrope, fait preuve d´une misogynie ambivalente envers les femmes qui admettent la subordination masculine, et de haine viscérale pour le genre masculin :

> Ellas sí se dejaban de los hombres. Nomás les pegaban un grito los cabrones cargadores y se azorillaban. Yo no. A ellas, por guajolotas, les hacían hasta lo que no. [...] Si ya compraron la esclava para nomás ponte y te lo finco cuantas veces se ofrezca, de guajes se van a andar con adulaciones. Y yo lo digo porque también me dejé. Pero eso fue antes. Desde que me vine a México se me quitó lo tarugo. Dije: «Bueno, relativamente mientras más se deja uno, más la arruinan » (*HASTA*, p.154).

Élevée dans le culte du travail et de l´indépendance, Jesusa va mêler ainsi son dur labeur à une vie picaresque et indépendante, faite de jouissances et de souffrances, de rixes et d´amitiés, de pertes et de trahisons. Elle est confrontée à un univers agressif et aliénant où elle n´aura de cesse de prendre le passé comme modèle _ notamment l´enfance et ses errances comme soldadera _. Jesusa sanctuarise ainsi une vision passéiste et nostalgique qui tend à figer les représentations du réel et de l´histoire, tant elle refuse le présent de l´injustice sociale, du confinement et du repli sur soi. À l´exclusion référentielle, Jesusa préfère la recréation symbolique d´un Âge d´or vecteur d´innocence, de pureté, et de non-violence. Elle n´hésite pas à se servir des étiquettes et attributs du personnage picaresque assumant au passage le fait que son atavisme bagarreur, enraciné dans la révolution, ait pu forger sa réputation de « mauvaise femme ». Sans doute, son statut d´orpheline et de veuve _ à 17 ans _ conjugué aux mauvais traitements dont elle a été victime ont pu forger sa vision de la vie et de l´autre, vision imprégnée d´un caractère antisocial et détaché, excluant non seulement l´affectivité mais aussi l´identité et le sentiment d´appartenance. Seuls des chiens égarés, des enfants abandonnés à leur sort, des protecteurs spirituels et des morts, toutes figures de substitution, se risqueront à troubler la solitude de son espace-labyrinthe :

> Al fin de cuentas, yo no tengo patria. Soy como los húngaros, de ninguna parte. No me siento mexicana ni reconozco a los mexicanos. Aquí no existe más que pura conveniencia y puro interés. Si yo tuviera dinero y bienes sería mexicana, pero como soy peor que la basura pues no soy nada. Soy basura a la que el perro le echa una miada y sigue adelante. Viene el aire y se la lleva y se acabó todo (*HASTA*, p. 218).

C´est finalement la conversion spiritualiste qui parviendra à juguler révolte et vie picaresque installant Jesusa _ pour un temps _ dans la communion, jusqu´à ce qu´elle découvre qu´inexorablement, au sein de la Obra Espiritual, continuent d´opérer les mêmes clivages sociaux qu´à l´extérieur. Désorientée par l´exclusion, Jesusa finit par adopter à l´égard de

la Obra Espiritual la même attitude désenchantée et critique que face à l´Église catholique, mais consent tout de même à l´espérance de la réincarnation. Dès lors, Jesusa incarne une conscience malheureuse au sens hégélien du terme, consacrant le déni de soi et de son environnement. Dans son récit, elle se réfère de façon presque obsessionnelle à cette scission très nette dans sa vie, qui oppose désormais un avant - de - péché et un après, ancré dans le présent de la conversion. L´autoprofanation, révélatrice par ailleurs de la conscience malheureuse que nous avons évoquée plus haut, passe par un processus de réification ou d´animalisation, dans un récit teinté de repentir retranscrivant le réquisitoire de l´homos-novus qui juge sévèrement le personnage du passé : « Yo era un animal muy bruto, una yegua muy arisca » (*HASTA*, p. 161). Le processus de purification sur lequel insiste lourdement Jesusa Palancares est en ce sens exemplaire puisqu´il cristallise une conversion spiritualiste qui couronne une vie faite de douleur et de souffrance, fondée sur le renoncement. Illuminée par la foi divine, Jesusa devient ainsi imperméable au péché et à la concupiscence. Contrairement à d´autres hagiographies où la conversion est la résultante d´une prise de conscience, celle de Jesusa pivote autour de deux moments de la diégèse qui, comme nous le verrons, déclenchent un profond bouleversement dans le devenir du personnage. Le premier est étroitement lié à un dialogue spirituel avec son père défunt rendu possible par un medium ; à cette occasion, son père _ agent d´un ordre patriarcal inquisiteur _ l´incite à obéir aux préceptes de la morale pour mieux maîtriser sa violence physique et langagière ; sans quoi la mère de Jesusa et lui-même continueront à souffrir comme des âmes en peine. C´est donc par l´ordre intimé et la culpabilisation que le père bouleverse le sens de sa vie et la place au cœur d´une féminité conventionnelle, passive en conformité avec les règles sociales. Le second élément apparaît dans son processus de développement comme une pulsion, générée par l´image que lui renvoie une jeune mère en état d´ébriété, mais qui va canaliser ses élans épicuriens et freiner son enthousiasme débordant pour la boisson. Liée à la méditation sur sa solitude et à des circuits de communication tronqués, la conversion spirituelle, médiatisée par les figures paternelles s´impose comme le chemin qui mène à la communion. Gouvernée par l´ineffable mystère de l´Incarnation et de la rédemption, Jesusa Palancares va vouer son existence à la pénitence et au rachat, faisant du corps un véhicule de sainteté, rejetant toute relation sexuelle tout comme elle niera les affres de la maternité, se projetant dans son discours comme une identité nomade et androgyne, même si la mention, sous le mode détaché, de son état avancé de syphilis n´échappe point au lecteur :

> Yo era muy hombrada y siempre me gustó jugar a la guerra, a las pedradas, a la rayuela, al trompo, a las canicas, a la lucha, a las patadas, a puras cosas de hombre, puro matar lagartijas a piedrazos, puro reventar iguanas contra las rocas (*HASTA*, p. 19-20).

Ce sont justement l´androgynisation et la pratique orphique, construites sur la plénitude et l´indifférenciation, qui nous semble, avec la conversion religieuse, faire le lien avec la tradition hagiographique. La déconstruction des genres ainsi menée permet effectivement d´ériger Jesusa Palancares en une figure de sainteté qui se détourne des plaisirs charnels, se consacrant entièrement, après sa délivrance, à une vie pieuse dans l´obscurité de sa solitude. Elle avance vers la sainteté animée par son instinct de survie et guidée par sa quête de l´innocence originelle. Ses grands mérites ne sont-ils pas déclinés à l´envi, en maintes prouesses ? De la soldadera capable de diriger un bataillon durant la révolution de 1910, à l´ouvrière aux mille mains et enfin à la femme convertie, allégorie de pureté,

digne d´accueillir les esprits de l´au-delà dans son enveloppe charnelle. Son renoncement, à dessein, à la féminité est exemplaire ; cette ascèse la conduit vers la sanctification.

## La mystique des marges : entre sacré et profane

Dans son essai *Los rituales del Caos,* Carlos Monsiváis s´interroge sur la sacralité et ses limites dans des milieux d´intense privation. À travers l´étude de la figure du thaumaturge Niño Fidencio, emblème d´un messianisme « enlodado y curandero » (1995, p. 97), Monsiváis met en avant l´extraordinaire vitalité de la religiosité populaire dans l´utopie millénariste mexicaine et la non moins prodigieuse marginalisation, invisibilisation dont elle est l´objet. Considérée par les institutions tant politiques que religieuses comme l´expression d´une hérésie, la mystique des marges, et avec elle le spiritualisme, a toujours eu à se défendre, face à la proclamation du règne spirituel de l´Église, d´une volonté hégémonique visant à la circonscrire, à l´amoindrir, voire à l´occulter. Mais cette absence de visibilité sociale, loin de l´escamoter, stimule tout au contraire, d´après Monsiváis, la ferveur de ses croyants :

> En México y en América Latina se reproduce densamente el universo de mitos, rituales, centros sagrados, emociones carentes de frenos sociales, peregrinaciones anuales a santuarios insospechados, prácticas especialísimas, relatos maravillosos, santorales al margen del santoral, personajes carismáticos. A esta nación del milenarismo y la religiosidad popular se le aísla bajo el título de « supersticiones », y no se le concede ninguna de las prerrogativas de la Nación por excelencia, laica o de « religiosidad ya habitual » (MONSIVÁIS, 1995, p.97).

À travers l´hétérodoxie du nouveau langage mystique, les classes marginales et pauvres opposent une résistance culturelle à l´objectif d´homogénéisation de l´État-nation par un retour vers une autre forme de sacralité millénariste, cathartique, vécue comme une échappatoire à leurs angoisses et frustrations. De ce fait, les « visions » deviennent la seule voie pour communier avec les siens et c´est ainsi que peuvent être sublimés les effets de la séparation, de la solitude et les affres d´une existence nihiliste. En se livrant à une vie d´ascète, les pauvres transcendent leur souffrance par l´expiation et le renoncement au bien-être terrestre. Observons à présent comment, dans ce sillage, des traces du sacré se mêlent à la figuration de la nouvelle utopie et comment les formules de ritualisation, les rituels et autres représentations de la sacralité empruntent à la rhétorique catholique certains de ses codes pour les déconstruire ou les détourner. Jesusa Palancares appartenait à la Iglesia Mexicana Patriarcal Elías, courant spirituel relativement important puisque de l´avis de Elena Poniatowska, il y aurait près de deux cents temples spiritualistes dans le District Fédéral, généralement implantés dans des zones défavorisées (PONIATOWSKA, 1994, p. 68). Ainsi que nous l´annoncions dans l´introduction, nous essaierons de reconstituer cette pratique sociale à partir de sa figuration littéraire dans la contre-hagiographie. Il s´agit donc d´une secte religieuse qui réunit d´anciens catholiques sous le nom de « Pueblo Trinitario Mariano », en hommage à la Sainte Trinité et à la Vierge Marie. Les pratiques spiritualistes, toujours collectives, ont lieu dans des temples, le premier vendredi du mois, et mobilisent une instance médiatrice appelée « mediunidad ». Ces sessions permettent d´accéder d´une part à la clef des songes, et d´autre part, d´installer les fidèles dans un espace symbolique de communion et un corps social qui leur reconnait valeur et légitimité. L´origine de cette pratique prend corps autour d´un certain Roque Rojas qui fonde en 1886 la secte en s´identifiant au prophète Elie. Riche de son double héritage aztèque et

chrétien, le fondateur de la pratique spiritualiste, Roque Rojas, incarne le paradigme de l´hybride et du métissage, à l´image de ces Mexicains métis en quête de reconnaissance de leur identité culturelle. Mais que représente la métamorphose de Roque Rojas en la figure du prophète Elie ? On rappellera que dans la tradition juive, Elie aurait accédé, vivant, au ciel au cours d´une ascension christique ; certains docteurs de l´Église le situent au paradis, d´autres dans une région inconnue de la terre. Ceci explique qu´il soit éternellement attendu et que le Christ tout comme saint Jean-Baptiste aient été accueillis dans un premier temps, comme étant Elie ; c´est ainsi encore qu´il est supposé annoncer le retour du Seigneur, à la fin du monde, au jour du jugement dernier. C´est, semble-t-il, cette fonction messianique qui opère ici ; celle-ci est accentuée dans la mesure où Roque Rojas est le médiateur d´Elie qui lui-même est le médiateur du Christ. Les éléments décrits mettent en lumière la valeur fondamentale apparente du spiritualisme, à savoir la médiation à laquelle Jesusa renvoie de façon récurrente par le terme de « mediunidad ». De même que le Christ s´incarne en Elie et qu´Elie s´incarne en Roque Rojas, les prophètes et les protecteurs peuvent s´incarner fugitivement dans l´un des fidèles. Le docteur Charcot prend ainsi l´apparence du frère Loreto, le père Manuel Antonio Mesmer s´incarne en Jesusa, etc. La Obra Espiritual est à distinguer cependant, d´une autre pratique dite spiritiste. Celle-ci recrute surtout dans les milieux sociaux aisés et s´exprime à travers des phénomènes tels que les apparitions, les ectoplasmes, les effets de son et de lumière, la lévitation et l´écriture spirituelle. Les sessions spiritistes se déroulent généralement dans la pénombre et réunissent des gens qui forment une ronde, condition nécessaire pour pouvoir entrer en communication avec les morts. Alors que le spiritualisme, ou Obra Espiritual, est une doctrine qui se caractérise par la pauvreté de ses adeptes qui viennent y chercher non seulement du réconfort, mais encore une forme de consolation et un pouvoir cathartique face à leurs frustrations. Les temples sont alors le théâtre de manifestations contrastées : des incarnations de morts s´ajoutent aux scènes de possession, d´hystérie collective, voire d´entrée en transe. Les croyances spiritualistes constituent un ensemble hétéroclite où se mêlent superstitions, figures propres au spiritualisme et représentations orthodoxes du catholicisme. Jesusa convoque d´une part des représentations et des métaphores traditionnelles comme l´habit blanc, icône de « l´élu », Dieu le Père, le Christ, la Vierge des Douleurs, l´Enfant Jésus, Satan, la fumée comme représentation du sacré, le chemin spirituel, etc. ; d´autre part, elle fait appel à des figures sacralisées propres à la « Obra Espiritual » comme Roque Rojas et Luz de Oriente, substituts de Jésus Christ, Manuel Antonio Mesmer, le docteur Charcot ou encore l´enfant Tomás Ramírez. On remarquera qu´au moins deux des figures citées correspondent à des personnalités scientifiques dont les noms sont liés au magnétisme animal (Mesmer) ou à l´hystérie (Charcot) :

> Dentro de la envoltura humana del hermano Loreto, trabajaba el doctor Charcot. Era un médico extranjero no me acuerdo de qué nación, si de Alemania o de Francia; creo más bien que de Francia. Hablaba su idioma. He visto al doctor charcot cuando baja a trabajar en estas carnes indias como las mías y trabaja divinamente (*HASTA*, p. 226-227).

Certaines représentations traditionnelles se trouvent déconstruites dans la pratique sociale spiritualiste ; ainsi la Vierge des Douleurs, figure mexicanisée de la « Sagrada Madre », se confond-elle avec la « Santísima Muerte » et acquiert-elle un air macabre et presque diabolique (*HASTA*, p. 193). La figure du triangle, autre fondement de la pratique spiritualiste, n´échappe pas non plus au sceau de l´hybride. Jesusa établit

un rapport d´analogie entre le triangle formé par ses trois protecteurs (Antonio Mesmer, Manuel Allende, Luz de Oriente) et la Trinité (Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit) et dans ce rapport, elle assimile aisément Elie/ Roque Rojas au Saint Esprit. De son récit émerge ainsi une nouvelle figure hybride qui confond Dieu avec deux de ses personnes et un prophète :

> Los tres más grandes son el Padre Eterno, el Padre Jesucristo y nuestro Enviado Elías o sea Roque Rojas en lo material, que es la Tercera Persona, el Espíritu Santo (*HASTA*, p. 14).

L'hybridité se fait ici l'écho du syncrétisme qui caractérise généralement la religion pratiquée au Mexique. Le texte en offre une belle illustration sous la forme d'une litanie qui allie représentations païennes et représentations catholiques. Dans cette litanie, Jesusa évoque d'un côté les composantes du mythe de l'Âge d'or – l'homme vit sans travailler, en se nourrissant des fruits sauvages de la terre qu'il se contente de ramasser – et de l'autre, la tradition pastorale et la vie des pêcheurs qui accompagnent, dans le texte biblique, le récit de la vie du Christ. Avant même d'évoquer la création d'Adam et Ève, Jesusa rapporte, pour le réfuter aussitôt : « A lo mejor, allá en la Francia creen esas changueses, pero aquí en México somos cristianos y tenemos el cerebro más abierto ¡qué changos ni qué changos! » (Hasta, p. 308), un mythe curieux qui fait descendre le couple biblique d'une humanité primitive et coïncider le moment de leur création. Cette réinterprétation se double curieusement d'une projection de la propre expérience de Jesusa, alors que celle-ci insiste sur l'importance de ne pas « pasarse hambres » :

> Primero fueron los primitivos que andaban caminando por el haz de la tierra, los viejos, y de esa descendencia vinieron Adán y Eva. [. . .] Vivían debajo de los árboles abrigados en el poder infinito del Padre Eterno. Así es de que no había frío ni calor, ni luz ni oscuridad. No había nada. Todo era una sola cosa y ellos estaban bien alimentados. No pasaban hambres. Y eso es lo único que importa, no pasar hambre (*HASTA*, p.308).

La transgression de l´ordre revient comme dans le canon biblique à Ève, responsable de la chute et du dévoiement de la sainteté originelle. La même confusion affecte les rapports entre Barrabás et le serpent, qui apparaît d'abord comme le diable réincarné : « Luz bella ahora en figura de serpiente », (HASTA, p. 308). Il n'est plus le diable ensuite, mais l'instrument du pacte satanique. Adam et Ève, dans la version de Jesusa, auraient été asexués avant la faute ; en succombant à l´instigation de Satan, leur culpabilité aurait engendré instantanément la perte de leur sainteté originelle et l'apparition de leurs sexes respectifs comme symboles du péché. Un autre élément, la croix sur la poitrine, prédestinerait l'homme au sacrifice rédempteur. Plus curieux encore, Adam, dans l´évocation de Jesusa, aurait passé toute sa jeunesse au paradis, tandis qu´Ève n´y aurait fait qu´une fugitive apparition. Le récit de leur vie se termine sur le mode du conte de fées (ils furent heureux et eurent beaucoup d´enfants). Une autre figure de l´hybridité confond Mercure, le messager des dieux, avec l´ange Gabriel, messager du Seigneur qui annonça à la Vierge la venue du Sauveur.

Ainsi, dans l´ensemble des représentations que véhicule le discours autobiographique, du Santo Niño de Atocha, Santo Señor de Chalma, el Padre Elías / el Espíritu Santo, Roque Rojas / Jesucristo, Luz de Oriente / Jesucristo, ou encore la Vírgen de la soledad / la Santa Muerte, etc., on voit toujours opérer la même systématique de déconstruction

fondée sur la double isotopie du profane et du sacré. La plupart de ces figures, en effet, confond les sèmes de sainteté et de divinité et frôle dans certains cas le blasphème. En guise d´exemple, nous examinerons la figure de Luz de Oriente, qui apparaît au sein de descriptions fort significatives. Dans sa première réincarnation, Jesusa est vêtue du manteau de la Vierge des Douleurs et voit surgir Luz de Oriente en plein désert :

> En mi primera reencarnación, fui de los turcos, de los húngaros, de los griegos, porque me vi con ese manto que usaba antes la Dolorosa. Traía tapada la cabeza, mi hábito era blanco y caía pesado en el suelo. Estaba yo parada en un lugar vacío, vacío. Conté doce camellos y en el número doce venía él, moreno, de ojos grandes, chinas sus pestañas, vestido de blanco con turbante. Y me tendió la mano. Creí que su mano iba a ser morena como su rostro, pero no, era plateada. En eso hizo el ademán de subirme al camello. Sentí miedo, me di el sentón, él tuvo que soltarme y que echo a correr. Puse las manos en cruz porque él no me pudo alcanzar en su camello veloz. Yo seguí corriendo, pero él sacó la pistola y fui matada. Al despertar, oí su nombre: Luz de Oriente (*HASTA*, p. 10).

Le dispositif sémiotique mis en place (la Vierge, le désert) sémantise la figure de Luz de Oriente surgissant du vide, à la façon d´un Satan qui surgirait des flammes. Luz de Oriente, présenté à la tête d´une caravane de douze chameaux, se révèle être une image pieuse que Jesusa aurait vue à l´oratoire de Luis Moya. Dans sa description, Jesusa insiste sur le prototype mexicain, une sorte de mexicanisation de la figure christique qui se donne à lire à travers une revendication des traits distinctifs : une peau basanée, des yeux sombres et des plumes sur la tête à la manière des indiens. Le christ ainsi mexicanisé se substitue aux représentations occidentales (blond aux yeux bleus) et devient une figure autochtone, même si le chevauchement des signes « divin et sain » ne saurait représenter réellement le caractère à la fois Dieu et homme de Jésus-Christ. Le sème du sacré est redoublé ici par l´habit blanc et le joyau, marque de la sainteté, que porte Luz de Oriente. On voit donc s´insinuer dans toutes les évocations du Christ un élément païen comme la trace d´une tradition préhispanique et d´un syncrétisme irrésolu, où les notions classificatoires éclatent et s´avèrent inaptes pour définir l´altérité. Jesusa relate une autre révélation qui reproduit la représentation traditionnelle de la scène de la crucifixion du Christ, mais il faut cependant en souligner le caractère hétérogène puisqu´elle ressemble davantage à un rêve _ enchaînant des images généralement dépourvues de toute connexion _ qu´à une véritable vision mystique. Une fois de plus dans ces délires pieux, l´imagination de Jesusa s´empare des clichés des textes sacrés ou de la tradition orale pour y projeter des fantasmes qui pourraient relever d´une explication psychanalytique : pourquoi un Christ de profil se trouverait-il au bord d´un précipice et quel rapport cette image a-t-elle avec la promenade de Jesusa dans une calèche ?

Un autre élément de la pratique sociale du spiritualisme qui mérite notre attention nous est fourni par l´instance narratrice qui évoque souvent une dimension qu´on pourrait qualifier de scientifique ou pseudo-scientifique. Jesusa rapporte que depuis son enfance, elle est victime de crises d´épilepsie qui se traduisent par des convulsions, un blocage de la mâchoire et de la respiration, ainsi que par des évanouissements, qui sont aussi les symboles traditionnels de l´hystérie. Souvent, une aspersion d´eau froide la calme ou du moins peut prévenir la crise. À ces crises s´ajoutent des scènes d´hystérie collective et des rites de possession, sur le modèle des pratiques d´hypnose qui s´étaient instaurées à l´imitation du baquet magnétique de Mesmer. Jesusa est de la sorte possédée, tour à tour, par ses

trois protecteurs et la possession, décrite comme une véritable et bouleversante union charnelle, se traduit par une entrée en transe et une perte de conscience.

De cette présentation schématique, on retiendra quelques éléments :

a) L´étrange contamination que subit le discours de la religiosité populaire, du fait de l´incidence de quelques marques discursives qui procèdent du domaine paras-cientifique. Il est curieux de voir des personnages historiques tels que Mesmer et Charcot, connus comme cliniciens de l´hystérie, accéder au statut ambigu de protecteurs côtoyant des figures sacrées de l´idéologie catholique comme Jésus Christ ou la Vierge Marie.

b) Le fait que le spiritualisme devienne une religion des pauvres et des exclus ; ceux-ci construisent autour de pratiques singulières une communauté séculaire, même si elle n´échappe pas aux mêmes schèmes d´exclusion.

c) Ainsi, « la Obra Espiritual » est-elle produite par les structures de marginalisation génératrices d´angoisse. Je rappellerai ici que les symptômes hystériques renvoient à un langage dont la fonction est, _ entre autres _ , d´une part de structurer la relation à autrui  et d´autre part, de lancer un appel à l´Autre et secouer son indifférence.

d) Si l´on passe au niveau individuel, la mise à jour de cette dimension chez Jesusa éclaire et colore la stratégie qu´elle met en œuvre face à son interlocutrice, dans une systèmatique d´inclusion / exclusion. Jesusa apparaît comme un cas typique d´hystérie. Décidée à se faire entendre, elle modèlera sa demande sur le désir d´autrui.

## Spiritualisme et figure sacrificielle

L´adhésion de Jesusa Palancares à l´œuvre spirituelle survient, selon l´instance narratrice, au terme de six mois d´initiation. Elle est ensuite baptisée à Pachuca avec l´eau bénit du baquet dont les vertus aident à soulager les maux des fidèles venus en pèlerinage, suivant une tradition inaugurée par Roque Rojas. Le baptême répond à un rituel préétabli en ce haut lieu appelé du « primer sello » qui, selon elle, renvoie à l´un des sept temples spiritualistes témoins de la parole et de l´action de Roque Rojas. Après ce rite de passage, Jesusa se soumet de bonne grâce à d´autres rites singuliers de la liturgie spiritualiste : aspersion, bénédiction, communion et enfin onction, à l´issue desquels elle est marquée c´est-à-dire élue. Durant la cérémonie du baptême, sa marraine Trinidad de Soto lui applique sur toutes les parties du corps « le triangle de lumière », dit « triangle divin », supposé lui assurer une large protection. Voici donc comment Jesusa _ sujet subalterne aux mœurs picaresques _ est rendue digne de rejoindre le cercle fermé des missionnaires _ mediums _ chargés de prêcher la parole de Dieu et de son prophète. Visionnaire, elle insiste fortement sur le caractère sacré de ses missions et des signes qu´elle affirme recevoir de l´au-delà, par le truchement de révélations comme les « roses spirituelles » ou la « main du frère Jacob » effectuant le signe de croix. Car en découvrant le spiritualisme, Jesusa entre dans l´éternité, reçoit la grâce divine et le secours de ses protecteurs et des justes de la cité céleste. Mais de toutes ses fonctions, c´est celle de medium guérisseuse qui la placera au centre de la communauté comme un sujet social reconnu, respecté, voire sacralisé. Elle devient thaumaturge à son tour, possédant le pouvoir de guérir miraculeusement des

maladies incurables, ainsi que l´instance qui transmet les enseignements célestes et qui interprète les « visions » : les siennes propres mais aussi celles des fidèles. Or, à la faculté de prophétiser et d´interpréter les signes de l´au-delà, Jesusa joint une foi inébranlable en la prédestination. C´est là sans doute le seul moyen pour elle d´expliquer l´injustice sociale et les structures de domination entre le Sujet et les assujettis. En sa qualité de médium ou « mediunidad », elle doit cependant se soumettre à une abstinence tant morale que physique, dans le seul but de devenir « envoltura », c´est à dire l´enveloppe corporelle de ses protecteurs spirituels Manuel Antonio Mesmer, Luz de Oriente et le docteur Charcot. Jesusa souligne le privilège rare _ le sien _ d´être « bocina del señor », autrement dit qu´elle soit capable de recevoir en plus de ses protecteurs toute autre instance spirituelle. La lumière sacrée émanant de son regard devient **allégorie** de la pureté, donc de la **sainteté**, attributs de Dieu et de son protecteur Manuel Antonio Mesmer qui lui transmet ses faveurs célestes. Comme on peut le constater, la médiation est une valeur fondamentale du spiritualisme. Elle est l´instance qui s´insère entre le séculaire et le spirituel, l´exclusion et la communion, car c´est grâce à elle que les fidèles peuvent rompre l´isolement et créer des liens _ ou des simulacres de liens _ avec les morts et les vivants. Guidée dans son chemin par ses protecteurs spirituels, Jesusa croit en l´incarnation tout comme elle croit en la possibilité de se réincarner. Et même si la réincarnation implique toujours une souffrance physique, celle-ci est transcendée par la finalité convoitée, celle de purifier son âme et de retrouver l´innocence originelle :

> El Ser Supremo nos envía a la tierra a lavar nuestras almas porque nos hizo limpios la primera vez y para poder retornar a él tenemos que regresar como nos mandó. ¿Y cómo nos vamos a limpiar? A fuerza de dolor y sufrimiento (*HASTA*, p. 10).

Jesusa consent donc au renoncement et à la pénitence pour se racheter. Sa mission sur terre lors de sa troisième réincarnation, est de « amar a Dios en tierra de indios » dans le rejet et l´exclusion. Elle est rejetée par Dieu et par la société. On peut aisément affirmer que l´ensemble de ces rites, ajoutés à la souffrance, permettent à la subjectivité subalterne de « se sanctifier» et de se frayer un chemin vers la sainteté. On la voit dès lors jouir d´un statut supérieur à la fois en tant que medium et figure sacrificielle, capable d´expier les péchés de ses semblables et de garantir ainsi la cohésion de la société. Certes, les notions de sacré et de sacralité dans le récit de vie sont à rattacher, comme on l´a vu, au processus vital de Jesusa Palancares _ véritable parcours initiatique _ mais elles sont aussi liées à la représentation d´un espace et d´un temps hautement symboliques. Dès l´incipit, le *je* autobiographique apparaît dans l´enfer de sa troisième réincarnation souffrant de la « *quinta pregunta* » c´est-à-dire, de l´extrême pauvreté, dans une terre de mission qui est une allégorie de l´espace marginal :

Esta es la tercera vez que regreso a la tierra, pero nunca había sufrido tanto como en esta reencarnación ya que en la anterior fui reina. [. . . ] En esta reencarnación, Dios no me ha tenido como tacita de plata. Aquí si la consigo me la como y si no la consigo pues no me la como y ya. Dios dijo: « Sola tienes que luchar. Tienes que sufrir para que sepas lo que es amar a Dios en tierra de indios » (*HASTA*, p. 9).

Le non-lieu dont il est question ici renvoie dans le contexte des années 1960 à ces villes dépotoirs où les classes marginalisées ont trouvé refuge après leur expulsion des *vecindades* du centre historique. L´incipit, aux fortes teintes mystiques, réactive le thème de la pénitence comme instrument du rachat :

> ¿Por qué vine de *pobre* esta vez si antes fui reina? 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*. Debo haber sido muy mala; por eso el Ser Supremo me tiene en *la quinta pregunta* para poder irme limpiando de mi cizaña (*HASTA*, p. 10).

La microsémiotique mise en place (pobre, lazarina, quinta pregunta) impose quelques commentaires: « lazarina » doit être rapproché de « lázaro » qui signifie en espagnol classique « pobre androjoso », où le sème de la pauvreté se trouve redoublé. Quant à la « quinta pregunta », je renverrai à l´explication que donne le dictionnaire des mexicanismes de « la cuarta pregunta » :

> Estar uno en la cuarta pregunta: Refr. De origen colonial que se dice del que está muy escaso de recursos por pobreza extrema. Según Riviera (refranes de México, 108), data del siglo XVIII y se originó de un breve pontificio de cuatro preguntas para las dispensas matrimoniales, en que la cuarta se refería a acreditar el estado de pobreza (SANTAMARÍA, 1983, p.887).

Dans la lexie originelle, on voit opérer une déconstruction qui aboutit à exprimer un état de pauvreté indescriptible, puisque cet état se situe _ avec le passage de *cuarta* à *quinta* _ au-delà du seuil de l´envisageable. Ainsi, la fracture qui s´instaure entre le District Fédéral et sa banlieue-dépotoir fait de celle-ci, pour l´instance idéologique, une terre de mission où sont censés vivre des barbares, des mécréants et des « éléments antisociaux » qu´il s´agit de civiliser, convertir et contrôler. C´est d´ailleurs cette position qu´exprime Martín de la Rosa dans son article « Netzahualcóyotl es tierra de misión » (1974, p. 26), dans lequel il préconise une entreprise de christianisation ou re-christianisation des masses populaires, qui prendrait en compte la dimension sociale et économique du problème. Dimension qui, estime-t-il, n´apparaît ni dans la théorie de la marginalité, ni dans les thèses dites « integracionistas » ou « desarrollistas ». La vie sur terre est en ce sens un purgatoire où Jesusa doit se purifier et purger ses péchés, et l´espace approprié pour une telle mission est celui-là même qui abrite les éléments « impurs » que la société a rejetés avec violence. La terre de mission dont il est question dans le texte est un non-lieu paradigmatique des « cinturones de miseria » des années 1960, sanctifié par inversion des valeurs du pur et de l´impur. La mise en récit de notions comme rédemption, rachat, figure de victime émissaire, médiation, réactivent ainsi, par contigüité sémiotique, la symbolique de l´espace marginal qui devient espace utopique doté d´un pouvoir à la fois libérateur et subversif. Nous y reviendrons. Jesusa se voit donc confier la mission d´œuvrer pour son salut et celui des autres ; elle est présentée, en effet, comme la victime d´une collectivité sur laquelle celle-ci a transféré ses angoisses et ses péchés :

> Yo tengo mucho pendiente y no sé cuando lo voy a juntar y a quitarle las manchas, si en esa época o en la otra, cuando vuelva a evolucionar. (...) Son un montón de cristianos enfermos del alma que tengo que curar, pero como no lo he hecho, seguimos sufriendo todos, ellos y yo (*HASTA*, p. 9).

Dans son étude intitulée *Le Bouc émissaire* (1986), René Girard revient sur le rôle du mécanisme victimaire dans l´éradication de la violence résultant du désir mimétique dont les modalités réelles ou symboliques opposent le groupe à l´individu, l´homogénéité à l´hétérogénéité. En effet, en situation de crise, quand la violence atteint son paroxysme, le corps social n´a d´autre choix que de sacrifier une victime arbitraire, rendue coupable des maux dont il souffre, pour qu´elle serve de catharsis à la société et pour que soit soudée l´unité sociale en danger. Souvent caractérisée dans la mythologie grecque par

sa difformité ou son infirmité, le coupable destiné au sacrifice est avant tout une victime innocente, persécutée et martyrisée à l´instar de la figure christique. Le sacrifice fait de la victime une figure sacrée, car elle est source de paix et sur elle repose l´ordre rétabli. Difficile de ne pas reconnaître que ces quelques points de convergence offrent à la diégèse un double ancrage discursif, à la fois dans la tradition judéo-chrétienne et dans la pratique spiritualiste, _ même si, et on peut le réitérer avec force _, l´instance scripturale n´a pas hésité à élaguer, épurer, voire mutiler le récit du sujet subalterne sur la mystique des marges. Dès la première de couverture, le paratexte puise à la source de la religiosité populaire où se mêlent le sacré et le profane. Le titre *Hasta no verte Jesús mío* _, dont Poniatowska s´attribue la paternité, le jugeant emblématique dans son rapport au récit de vie de Josefina Bórquez _, renvoie à une pratique sociale populaire au Mexique :

> Es que en los tornillos de pulque, la base de los vasos de pulque, antes habían pintado a un sagrado Corazón, un fondo azul y luego el Cristo mostrando su corazón. Los que tomaban pulque o licor o cualquier tanguarniz, decían « Hasta verte Jesús mío » y se lo bebían hasta el fondo. Entonces tiene también una connotación filosófica: «Toda ésta va a ser mi vida hasta que no te vea yo a ti », ¿no? Como un brindis (PONIATOWSKA, 1983, p. 92-93).

L´idée concrète d´un Sacré Cœur au fond des récipients que l´on n´abandonne qu´une fois contemplée la figure christique se conjugue étroitement à la promesse de souffrance. Mais il serait plus intéressant de mettre en vis-à vis l´expression mexicaine d´origine espagnole avec la lexie chrétienne « boire le calice jusqu´à la lie », car toutes deux révèlent le sème du sacrifice. Dans la pratique spiritualiste, le rachat et la rédemption impliquent en effet deux fonctions assumées ici par Jesusa : la fonction de médiatrice et celle de victime émissaire. Traditionnellement représenté par des signes de difformité ou d´étrangeté physiques, le sème de la victime émissaire semble se réactiver dans le texte qui nous occupe à travers l´épilepsie et les nombreuses marques que Jesusa possède sur son corps, autant de signes de sélection victimaire qui la prédestineraient au sacrifice : la main gauche marquée, les veines en croix, le sang noir, etc. D´après René Girard, ces éléments fonctionnent aussi bien comme constituants d´une « victime-Dieu » que comme attributs des divinités grecques : « El veneno era mí pero como mi sangre es negra y amarga y tengo las venas en cruz, no me hizo » (*HASTA*, p. 105). On remarquera que des deux mains, c´est significativement la « sénestre », c´est-à-dire la sinistre (autrement dit celle qui fait craindre des malheurs), qui est marquée. On pourrait établir un parallèle entre ces signes de la monstruosité et un autre élément de la diègèse présent dans l´auto-contemplation de Jesusa au cours de sa deuxième réincarnation, où elle apparaît sous les traits d´une figure hybride avec une queue d´animal :

> Alcancé a ver que se estiraba muy lejos, y allá atrás en la punta figuraba un triángulo jaspeado de tigre con manchas negras y amarillas. Toda la ropa era blanca: ajuar de novia, pero allí donde acababa el vestido estaba el pedazo de piel de tigre como la flecha en la cola del diablo (...). Estaba con un vestido de reina, grande y con mangas anchas, lleno de guarnición (*HASTA*, p. 9).

Si l´on admet que l´hybridité est l´un des signes du monstrueux, du sacré et plus particulièrement du diabolique, le fait de voir dans Jesusa une image hétéroclite qui conjugue le côté humain avec le côté bestial font d´elle une figure sacrée et profane à la fois. « El triángulo jaspeado de tigre » serait en effet une référence à la divinité précolombienne généralement dépeinte sous les traits d´un jaguar, d´un aigle ou d´un tigre, mais aussi un

renvoi à toutes les fautes qu´elle devrait expier ; tandis que ses vêtements blancs seraient le signe de sa divinité. À ce propos, je voudrais attirer l´attention sur l´enchaînement suivant qui peut être porteur de sens : cette figure de l´hybridité n´apparaît pas que dans la deuxième réincarnation, elle les caractérise toutes. Dans la première réincarnation, Jesusa se projette en effet sous les traits de la Vierge des Douleurs, c´est-à-dire la *Vierge-Mère*[3]; tandis que dans la troisième, elle se rêve sous les traits de Jesus (a), traduction de la figure de l´*Homme-Dieu*. Il y a là une véritable cohérence textuelle qui, à son tour, révèle la figure de la victime émissaire immolée symboliquement pour sauver l´unité de la société et assurer la cohésion entre les groupes disparates qu´elle abrite. Ailleurs, le texte de la victime émissaire convoque des éléments épars de la pratique carnavalesque comme dans la deuxième réincarnation de Jesusa où elle se substitue à Arlequin. Dans le triangle carnavalesque classique, on le sait, ce dernier est le rival d´abord de Pantaléon puis de Pierrot qui finit par prendre sa place auprès de Colombine. Cette substitution apparaît de façon très claire dans la description que Jesusa donne de ses atours :

> Pierrot y Colombina eran mis sirvientes pero no me acompañaban como Dios manda. Se distraían uno con otro. Y es que las reinas siempre van solas (*HASTA*, p. 9).

Mais Jesusa ne fait pas que se mouler dans la peau du personnage d´Arlequin, elle en assume aussi la fonction structurale qui est celle du personnage rejeté par un couple, un personnage condamné à l´exclusion. Le rejet est redoublé ici par l´élément insolite que nous avions signalé plus haut, puisque la queue bigarrée, signe de la difformité, implique aussi le sème de l´exclusion. La nature carnavalesque de cet élément textuel est d´autant plus nette qu´il s´articule sur un ensemble défini par une série de figures telles que la médiation, le passage et la victime émissaire qui, « mises en rapport les unes aux autres [...] décrivent une fonction sociale et / ou narrative, celle de la médiation » (CROS, 1990, p. 2). Mais cette médiation est problématisée et le salut est présenté comme une entreprise individuelle où tout un chacun est tenu d´œuvrer pour son propre salut et pour celui des autres. C´est donc que le rachat ne saurait se faire sans le concours de chaque individu. Cependant, le texte de la victime émissaire déconstruit cette responsabilité individuelle et présente, pour le salut de tous, une seule et même victime arbitrairement choisie et immolée. Vue depuis la perspective de l´indifférenciation, où le bien et le mal se confondent, l´instance rédemptrice traditionnelle est interrogée, infirmée voire dénoncée puisque son sacrifice est résolument stérile. Le texte de *Hasta no verte Jesús mío* réactive ainsi le débat philosophique des années 1940-1950, plus particulièrement connu sous l´appellation « filosofía de lo mexicano » auquel ont participé des philosophes comme Samuel Ramos, Octavio Paz et Leopoldo Zea. Ce dernier introduit une notion-clé qui sera très instrumentalisée dans le discours postrévolutionnaire, celle de « libertad comprometida ». À la teneur individualiste incarnée dans des classes sociales différenciées, la liberté engagée figure une vision organiciste de la société et postule que l´individu se doit à cette société, par son dévouement mais aussi par son sacrifice :

El hombre se debe todo a la comunidad... El compromiso no es sólo para recibir bienes, también lo será para recibir males, si éstos llegan. El que vive en comunidad, por este mismo hecho se compromete con ella (ZEA, 1952, p.31).

---

3 L´identification avec la Vierge Marie apparaît de façon récurrente dans le texte : « Así es que sufrí como Santa María en los desiertos », *Hasta*, p. 96.

## La mystique des marges : une pratique de subversion ?

Les thèses de René Girard sur le mécanisme victimaire permettent sans aucun doute d´éclairer les conditions de déclenchement de la persécution par le pouvoir hégémonique mexicain contre les sujets marginaux tenus pour responsables du désordre social et économique. Dans sa course effrénée vers la modernisation, l´État-nation, et avec lui les institutions, rejettent cette hétérogénéité encombrante qui met en cause l´identité nationale indifférenciée. Le récit de vie met en exergue une mystique des marges comme pratique sociale et discursive dont l´émergence dénonce avant tout cette crise du sens et traduit un mouvement de libération des masses marginalisées face aux instances de domination politique et religieuse. Dans le climat des années 1960 qui accouple industrialisation et marginalisation, la mystique des marges va entraîner une remise en question de l´autorité des institutions cléricales accusées de ne pas prendre en compte la dimension sociale dans le traitement de la marginalité. La théologie de la libération, et avec elle l´Église dite des pauvres (Obra Espiritual), constituent donc une nouvelle approche des problèmes de la pauvreté qui, désormais, ne seront plus seulement posés en termes de charité chrétienne, mais également, et surtout, en termes de justice sociale, sous l´influence explicite des présupposés marxistes. Michaël Lowy a été l´un des premiers à souligner l´affinité « éthico-sociale » entre l´utopie chrétienne et l´utopie sociale qui, tout en dénonçant l´individualisme et l´aliénation comme les conséquences néfastes du capitalisme, valorisent le pauvre en tant que victime innocente de l´injustice et prônent l´impératif moral de l´action en faveur de son salut. Par conséquent, la communion et la trans-individualité, valeurs bibliques et philosophiques, sont posées comme l´antidote nécessaire à la réification et à la déshumanisation. Si l´on assimile l´axe structural organisant cette vision au constat d´exclusion du pauvre, celui-ci implique de fait une conception de l´unité substantielle du genre humain, qui transcende les races, les ethnies et les nations (LOWY, 1991, p. 21). À ce titre, le texte de *Hasta no verte Jesús mío* semble réactiver, par le truchement de la pratique spiritualiste, l´idée selon laquelle le pauvre serait une victime innocente de l´injustice et un rédempteur exempt de corruption régnante. Certes, la perspective eschatologique du marxisme présente l´exploitation du pauvre, voire son sacrifice, comme le prix à payer pour garantir le bien-être de la nation et surtout celui des classes dominantes ; mais si l´on ose un rapprochement, on pourrait se demander si la matrice idéologique qui nourrit la pratique du témoignage, et par extension la contre-hagiographie, ne tend pas de son côté à désavouer ce genre de considérants en pointant du doigt non seulement l´injustice et la marginalité mais aussi la responsabilité du pouvoir hégémonique. La réponse est oui. La mystique des marges ouvre alors un espace philosophique nouveau, qui articule foi et scientificité, orthodoxie et éléments épars de croyances populaires, dispositif à travers lequel les masses pauvres répondent à la tentative de récupération par le rejet de l´orthodoxie et la revendication d´une sacralité autre. Les représentations sacrées de la souffrance, déjà au cœur du programme évangélisateur du Mexique colonial, _ le mexicain est le fils souffrant de la mère consolatrice _, (Nebel, 1988, p. 181) ne sont pas moins présentes dans la mystique spiritualiste. Jesusa ne se projette-t-elle pas, par substitution, dans des figures sacrificielles et sacrées, convoquant simultanément la Vierge des Douleurs (comme dans le récit de sa première réincarnation) et le Christ moribond (dans sa troisième réincarnation) ? Malgré les éventuelles perversions, l´identification des pauvres avec la passion du Christ structure l´utopie spiritualiste qui désactive le passé et le futur en ce qu´elle justifie les inégalités sociales par le truchement d´un déterminisme chrétien qui

fait miroiter aux défavorisés le « royaume de Dieu », haut lieu de l'égalité et de la justice sociale où ils seraient récompensés pour leur souffrance sur terre. En réaffirmant toutefois l´ascèse et la pauvreté comme les principes qui doivent guider le fidèle vers la communion des saints, le spiritualisme « fait fortifier la vieille conviction d´une sorte d´élection principielle des pauvres, prédestinés à devenir les héritiers d´un royaume où le terrestre ne le cèderait plus entièrement au céleste: Bienheureux les pauvres car le royaume de Dieu est à eux (Luc 6, 20) » (GLOOR, 2004, p.3). L´autre espérance viendrait de la réincarnation, substitut de la résurrection catholique, comme le vecteur par lequel s'exprime l´aspiration des pauvres au salut éternel et la récupération de l´innocence des origines dans un monde indifférencié et égalitaire. De son côté, Richard Nebel a analysé les aspects christologiques subsistant depuis l´époque coloniale dans la religiosité populaire au Mexique ; il fait apparaître ainsi, _après Octavio Paz _ que le processus d´évangélisation était axé dans le Nouveau Monde autour d´une lecture sacrificielle de la passion du Christ. Les indiens vaincus, « abandonnés par leurs Divinités », ont eu un premier élan d´identification avec le Christ, lui-même oublié de son Dieu. Le Christ vénéré est ainsi investi de toute la détresse d´un peuple, et son sacrifice est étroitement lié au salut des indiens dominés. La métisse Jesusa, en tant que sujet marginal, réactive le tracé de ce discours évangélisateur fortement ancré dans l´imaginaire collectif mexicain :

> He visto muy bien cómo Nuestro Señor va caminando de perfil al pie de un tajo, penando con su cruz, su manto y sus espinas. Es una revelación que no me merezco (*HASTA*, p. 299).

Jesusa décrit la passion christique dans ses moindres détails : la couronne d´épines, la souffrance, la croix comme instrument de cette souffrance, en un mot tout le processus de son immolation. Il est intéressant de faire remarquer ici qu´il n´y a pas la moindre évocation de son possible retour dans le cadre d´un éventuel messianisme ou millénarisme ; au contraire, il semble qu´il n´y ait d´autre avenir que dans l´au-delà. Cette vision est d´ailleurs réactivée dans le texte inscrit au verso de la vignette du Santo Niño de Atocha, iconographie présente dans le paratexte, où la référence aux Écritures précise bien que la seule communion avec le Christ est celle qui se réalisera au paradis, « para que al fin de nuestro peregrinar por esta vida, le encontremos en la gloria ». La représentation du Christ immolé recoupe quelque part la sémantique du salut, rattachée à la croix en tant que signe, et dont il convient de relever les nombreuses occurrences dans le texte. Le Christ est donc l´instance qui articule rédemption et libération face aux frustrations des pauvres. Cependant, la médiation traditionnelle du Christ est elle-même problématisée dans l´utopie spiritualiste ; son sacrifice se révèle stérile et sans effet puisque la société qu´il est censé avoir rédimée n´est qu´une épave en proie à la violence. Même si Jesusa investit la figure christique de toutes les valeurs de la communion, son désabusement est tel qu´elle finit par douter de l´existence même du sauveur :

> 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 (*HASTA*, p. 315).

Par ailleurs, la problématisation du Christ atteint son paroxysme dans la mystique spiritualiste à travers la déconstruction qui affecte la représentation de la Trinité, où la figure christique se voit non seulement marginalisée mais surtout substituée par celle de Roque

Rojas. En effet, dans la mystique spiritualiste, le transfert de la sacralité implique aussi un déplacement du Christ ; celui-ci n´est plus le centre fondateur mais plutôt une figure périphérique qui revient de façon sporadique dans les pans de la pratique sociale. Le sujet qui investit l´espace du sacré, traditionnellement occupé par le Christ, est de façon paradoxale un sujet des marges ; sa mystique, sa sacralité se démarquent fortement de l´Église institutionnelle, en ce sens qu´elle est foncièrement une religion des pauvres, structurée sur des matrices socio-politico-théologiques hétérodoxes. Faut-il voir dans cette problématisation langagière de la médiation une certaine résurgence ou tout simplement une convergence avec un certain art muraliste que défendaient Orozco, Rivera et bien d´autres, à travers des représentations iconographiques du Christ en totale rupture avec la tradition? En effet, loin de la représentation traditionnelle du Christ «penando con su cruz», ces muralistes ont célébré un « Cristo resucitado destruyendo su propia cruz » :

> Cristo _ según Orozco _ ya no se identifica con su cruz, su sacrificio fue inútil, no redimió a los mexicanos, y la destruye para buscar otros medios (NEBEL, 1988, p. 182-183).

On le voit, le débat est en tout cas ouvert dans le Mexique des années 1950 et 1960. Alors quel sens faut-il donner à cette médiation ? Edmond Cros estime à propos du fonctionnement du sacrifice émissaire qu´en étant sacrifiés (ou en se sacrifiant) de la sorte, ces personnages, dans la logique du rite, réintègrent les collectivités qu´ils rédiment, au terme d´une sorte de sanctification, subvertissant ainsi les projets des instances idéologiques. Dans son étude, Cros examine le cas des personnages de *El Buscón* et *Scarface* que la société rejette et que les instances idéologiques des textes respectifs maintiennent dans l´exclusion (CROS, 1990, p. 17). Cependant, par un retournement de nature subversive, précisément parce qu´ils sont sacrifiés en tant que victimes émissaires, ces personnages réintègrent la collectivité. Or on se trouve face à un fonctionnement similaire dans le cas de Jesusa, à condition que l´on accepte de distinguer récupération et réintégration. Récupérer la marginalité (et la mystique des marges), c´est la mettre au service du centre et l´utiliser sans améliorer en quoi que ce soit son état. C´est précisément le cas du sujet appelé instrumental qui régit la structure des récits de témoignage. Un sujet réintégré est, au contraire, un sujet entièrement maître de son discours et des conditions de production et de reproduction de sa parole. Ce n´est pas le cas de *Hasta no verte Jesús mío*.

Enfin, on admettra en accord avec Cinthia Steele (1992, p. 180) que la religion, plus précisément le spiritualisme, offre à Jesusa, sur le plan symbolique, une modalité d´appropriation du pouvoir patriarcal. L´utopie que propose le spiritualisme permettrait de repenser et refonder ce pouvoir davantage sur la charité, la bonté et la sacralité que sur les schèmes de violence. Dans ses évocations d´expériences charnelles vécues sur le mode mystique avec ses protecteurs spirituels, Jesusa évoque de même un sexe déconnecté de toute violence :

> ¡ Ay ! Cuando llegó mi venerado Mesmer, en el momento en que tomó la carne sentí yo el escalofrío entre el corazón y la espalda. Al pasar mi protector lueguito lo reconocí en el instante de la penetración. Tiene un modo muy especial. Yo lo siento porque cuando llega me pone la mano en el pulmón y me hace así. ¡ Uy, yo conozco muy bien quién es él ! (*HASTA*, p. 228).

Ainsi apparaît le rôle subversif joué par la mystique spiritualiste qui investit la contre -hagiographie dans *Hasta no verte Jesús mío*. La subversion opère par une appropriation médiatisée par la figure paternelle de l´espace du sacré, vécu comme le recours utopique susceptible de compenser la réalité de l´exclusion et de l´oppression. On considérera que la pratique autobiographique se trouve doublement pervertie, d´abord par la pratique journalistique, puis par la pratique du roman-témoignage contre-hagiographique, avant d´être subvertie par un discours religieux fortement influencé par l´impact indirect de la théologie de la libération. En s´installant au cœur du discours religieux, vécu comme un espace exempt de toute violence, Jesusa usurpe au plan symbolique les structures patriarcales de domination et cette projection utopique fonctionne bien comme un discours de subversion. Sur la base de l´hagiographie conventionnelle qui célèbre la biographie séculaire du saint complètement voué à la foi chrétienne, en exaltant le martyr divin, Poniatowska consent à donner à l´exemplarité païenne, fondée sur le sacrifice propiciatoire, un rayon d´action, non plus comme un outil de propagande du christianisme mais comme un acte de communion capable de faire dialoguer créativité et engagement sociopolitique, le *je* et l´autre, le centre et la périphérie, l´hégémonie et la subalternité.

## Références bibliographiques :

BERGAMASCO, Lucia. « Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe-XVIIIe siècles ». ***Annales. Économies, Sociétés, Civilisations***, 48e année, n°. 4, 1993. p. 1053-1085.

CROS, Edmond. ***De l´engendrement des formes***. Montpellier: CERS, 1990.

FRANCO, Jean. ***Las conspiradoras***. *La representación de la Mujer en México*. Traducción de Mercedes Córdoba. México: El colegio de México, 1994.

GIRARD, René. ***Le Bouc émissaire***. Paris: Grasset, 1986.

GLANTZ, Margo. ***Sor Juana Inés de la Cruz***: *¿ Hagiografía o* ***autobiografía*** ?. México : Grijalbo / UNAM, 1995.

GLOOR, Daniel. ***Le Millénarisme***. Gymnase de Nyon, 2004.

LOWY, Michael. « Marxisme et christianisme en Amérique latine ». ***France-Amérique latine***, n° 17-18, février-avril 1991, p. 11-23.

MONSIVÁIS, Carlos. ***Los rituales del caos***. México: Ediciones Era, 1995.

NEBEL, R. « Aspectos cristológicos en la religiosidad popular antigua mexicana-cristiana en el México de hoy ». ***Religiosidad popular en América latina***. Frankfurt, Vervuert, 1988.

PAZ, Octavio. ***El laberinto de la soledad***. México: Joaquín Mortiz, 1950.

PONIATOWSKA, Elena. ***Hasta no verte Jesús mío***. México: Ediciones Era, 1969.

—. ***Luz y luna, las lunitas***. México: Ediciones Era, 1994.

—. « Hasta no verte Jesús mío». ***Vuelta***, n° 24, 1978, p. 5-11

RAMOS, Samuel. ***El hombre y la cultura en México*** (1934). México: SEP, 1987.

ROSA (de la), Martín. ***Netzahualcóyotl, un fenómeno***. México: FCE, Col. Testimonios del fondo, n° 19, 1974, p.1-32.

SANTAMARÍA, Francisco. ***Diccionario de mexicanismos*** (1959). México: Porrúa, 1983, 4° edición.

STEELE, Cynthia. « Entrevista con Elena Poniatowska ». ***Hispamérica***, n° 53 / 54, agosto-diciembre. Lima: latinoamericana editores, 1983, p. 85-105.

—.«Testimonio y autoridad en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska ». ***Revista de crítica literaria latinoamericana***, n° 36, 1992, p. 155-180.

ZEA, Leopoldo. ***Conciencia y posibilidad del mexicano*** (1952). México: Porrúa, 1992, 5a Edición.

—.***La filosofía como compromiso y otros ensayos***. México: FCE, 1952.