

UNIVERSITE PAUL VALERY  
MONTPELLIER III

ASSIA MOHSSINE

*DE LA CRITIQUE GENETIQUE A  
LA MORPHOGENESE :*  
*LE CAS DE HASTA NO VERTE JESUS MIO*  
*de ELENA PONIATOWSKA*

VOLUME III

*MORPHOGENESE*

THESE DE DOCTORAT

Directeur de Recherche: M. Le Professeur Edmond CROS

MONTPELLIER JANVIER 1992



UNIVERSITE PAUL VALERY  
MONTPELLIER III

ASSIA MOHSSINE

*DE LA CRITIQUE GENETIQUE A  
LA MORPHOGENESE :*  
*LE CAS DE HASTA NO VERTE IESUS MIO*  
*de ELENA PONIATOWSKA*

VOLUME III

*MORPHOGENESE*

THESE DE DOCTORAT

Directeur de Recherche: M. Le Professeur Edmond CROS

MONTPELLIER JANVIER 1992

## AVANT-PROPOS

### DE LA CRITIQUE GENETIQUE A LA MORPHOGENESE

Cette étude a été menée dans le cadre du Centre d'Etude et Recherche Sociocritiques de Montpellier, sous la direction du Pr. Edmond Cros. Elle se présente donc et avant tout, comme un essai de mise en application des dernières avancées théoriques qui sont exposées dans *De l'engendrement des formes*<sup>1</sup>. D'autre part, elle essaie d'instaurer un dialogue entre la critique génétique telle qu'elle est conçue par les manuscritologues, et la génétique textuelle ou morphogénèse, telle que l'entend E. Cros.

La critique génétique ou génétique textuelle comme l'appellent certains manuscritologues s'intéresse comme on le sait, aux différentes étapes du manuscrit. Or, cette étude comparative ne fait que relever les effets de la génétique textuelle, mais ne dit rien sur celle-ci, et ce n'est pas exagéré de dire que c'est un abus de langage que de parler de génétique textuelle en ce sens. L'apport de la sociocritique est à ce titre judicieux, car elle prend en charge justement la structure profonde responsable des phénomènes de surface observés dans le manuscrit. Les variations du manuscrit, elles-mêmes programmées par le génotexte, ne représentent certainement, qu'une partie de ces phénomènes de surface.

La critique génétique se propose de fixer le texte et de restituer son intégralité textuelle, telle qu'elle a été conçue et réalisée par l'auteur. Le devoir d'un manuscritologue est donc de préserver l'authenticité originelle de la matière textuelle, tout en explorant les différents mécanismes qui ont déterminé sa littéarité. Pour cela, la genèse du texte prend en compte toutes les phases du produit littéraire, la documentation pré et para-textuelle, ainsi que les différentes variantes de l'auteur.

Los estudios genéticos no son sino uno de los aspectos de la interpretación -y por otro lado una edición ofrece mucho más que una restitución genética: ella presenta una obra, la alumbrada sirviéndose de los hechos que forman el comentario, traza su historia, nos informa sobre su destino y su descendencia.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> E. Cros, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, CERS, 1990.

<sup>2</sup> L. Hay *Edition et manuscrits II*, in *Edition und Interpretation -Edition et Interprétation des manuscrits littéraires*. Bern-Frankfurt am Main- Las Vegas, Verlag Peter Lang, 1981, p.23, cité

Cette démarche est-elle cependant satisfaisante?

Si on croit Guiseppe Tavani, il ne faudrait surtout pas essayer de figer le texte, ni de le percevoir comme une matière langagière finie:

Considerar el texto no como un dato sino como un proceso, no como una entidad estable sino como una variable, no como un elemento estático sino como un elemento dinámico, cuyas facetas sincrónicas -las que conocemos como variantes o redacciones sucesivas- vienen a ser definidas por accidentes extratextuales, y no por exigencias del texto.<sup>3</sup>

On aura remarqué qu'on se trouve aux antipodes de la Sociocritique d'Edmond Cros, et comme lui, nous pensons que les variations textuelles sont le produit d'éléments morphiques qui structurent l'écriture et lui donnent un sens.

Cette étude ne prétend nullement épuiser les différentes possibilités qu'offre la théorie sociocritique pour l'approche d'un texte, et se limite plutôt à ce qu' E. Cros définit comme la recherche de l'élément morphique, à travers les différentes réalisations phénotextuelles. Cet élément morphique est une structuration qui, comme l'explique E. Cros, "est ce qui construit la cohérence, passage obligé du message et de la communication intersubjective, matrice fondamentale et toujours présente, que l'écriture code et décode et dont elle occulte les contours, tout en ne cessant d'en reproduire le dynamisme fondateur."<sup>4</sup>

Dans la théorie exposée dans *De l'engendrement des formes*, cet élément morphique, est une structure qui articule les unes sur les autres un certain nombre de pratiques sociales ou discursives. Cette structure est constituée par une tension conceptuelle, dont chacun des deux termes s'actualise ou se potentialise, tour à tour.

Le travail que nous proposons s'organise en trois volumes: les deux premiers sont consacrés à une description des variations textuelles qui, dans un premier temps, relèverait d'une critique génétique traditionnelle, mais qui dépasse très vite cette perspective dans la mesure où j'examine ces différentes variations

---

par Guiseppe Tavani, "Los textos del Siglo XX" in Méthodologie et Pratique de l'Édition Critique des Textes Littéraires Contemporains (Collection Archives), Cahier n°8, Janvier 1985, Responsable de la publication: Amos Segala.

3. Guiseppe Tavani, Ibidem, p.85.

4 Ibidem, p.4

dans le cadre de regroupements structuraux que je considère comme significatifs. Ce qui me situe automatiquement non plus dans le cadre de la critique génétique, mais dans celui de la morphogénèse. Les hypothèses que je dresse en conclusion de ces deux premiers volumes sont vérifiées dans le troisième, où je m'intéresse au rapport de ces regroupements structuraux avec un élément qui m'a paru s'imposer par l'importance de son incidence dans le texte.

Le troisième volume se veut ainsi plus analytique, on y distinguera deux parties: dans la première, nous avons essayé d'étudier les mécanismes de fonctionnement de l'élément morphique à travers deux niveaux de réalisations phénotextuelles: la situation d'énonciation et l'espace. A l'étude de ces deux catégories, nous avons choisi d'ajouter celle des paratextes, poussée en cela, par certaines observations que nous avons pu faire à première lecture, et bien qu'on puisse au départ s'étonner qu'un élément morphique du texte puisse se retrouver dans le paratexte, les conclusions auxquelles nous avons abouti sur ce point, ne manquent pas d'intérêt.

La deuxième partie tente de mettre à jour le fonctionnement des différentes pratiques sociales et discursives qui investissent *Hasta no verte...*, et plus concrètement les mécanismes de perversion et de subversion qui articulent ces pratiques les unes sur les autres. Ce fonctionnement apparaît lui-même à l'analyse comme un produit des mêmes structurations génétiques; il est en fin de compte probablement responsable des variations textuelles que nous avons décrites dans les deux premiers volumes.

**TOME II: DE LA CRITIQUE GENETIQUE A LA  
MORPHOGENESE**

**VOLUME III**

**1ERE PARTIE**

**RECHERCHES SUR UNE UNITE MORPHIQUE:  
INCLUSION/ EXCLUSION A TRAVERS TROIS  
REALISATIONS PHENOTEXTUELLES**



## **CHAPITRE I**

### **LES PARATEXTES**

## CHAPITRE I: LES PARATEXTES

### 1-1. Définition des paratextes

Dans le paratexte, G.Genette<sup>1</sup> installe le matériau sémiotique constitué par tous les accessoires qui accompagnent la production d'un texte: (première et quatrième de couverture, titre, prologue, dédicace, préface, etc...), éléments qui convoquent la sémantique du texte, bien qu'ils ne relèvent pas vraiment de la catégorie texte. Le paratexte est en ce sens, le point de départ de cette textualité. Dans *Hasta no verte...*, le paratexte est constitué d'un ensemble d'éléments diversifiés que nous analyserons au fur et à mesure:

- La première de couverture est étudiée à partir de:
  - le nom de l'auteur
  - le titre
  - le matériel iconographique
  - l'intromission du logo institutionnel
- La quatrième de couverture
  - le texte d'escorte
  - les écrits d'Elena Poniatowska
- La dédicace
- L'épigraphe

Le paratexte relève-t-il de l'encodage ou du décodage? S'il en croit certains critiques, le paratexte serait ce discours explicatif qui inscrit avec autorité un mode de lecture du texte, une clef de sol qui permet le décryptage des structures textuelles. Qu'en est-il dans

---

<sup>1</sup> G.Genette, *Seuils*, Paris: Eds du Seuil, 1987.

## 1-2. La première de couverture

A l'origine du récit autobiographique, se trouve l'affirmation d'une identité qui recoupe trois instances: l'auteur, le narrateur et le personnage. Il y a dès lors l'institution d'"un pacte autobiographique" qui établit le programme de lecture. Dans *Hasta no verte...*, le contrat d'identité que se propose la première personne "je" est infirmé par la présence de deux éléments fondamentaux du paratexte:

1- le nom propre qui chapeaute la couverture: on décline ainsi l'identité sociale de l'auteur conformément à son statut juridique. Elena Poniatowska, "seule marque dans le texte d'un indubitable hors-texte; renvoyant à une personne réelle, qui demande ainsi qu'on lui attribue, en dernier ressort, la responsabilité de l'énonciation de tout le récit écrit."<sup>3</sup> assume pleinement son implication dans l'engendrement du roman et infirme toute responsabilité de la part d'un tiers. Elle signe le texte et en revendique la paternité. Cette signature pose le problème de la fonction de cette instance première dans la directivité du récit autobiographique.

La signalisation iconique (le logo de la maison éditoriale Era) participe aussi de la matérialité du produit, en tant que trace des circuits d'édition. Mais par delà la simple identification, il faut interroger la représentation de l'institution telle qu'elle apparaît au sein même de la représentation de la culture populaire, afin de comprendre les différentes implications que suppose cette imbrication. Le "pacte autobiographique" qui affleure dans la

---

<sup>2</sup> Elena Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, México D.F.: Eds. Era, 1969 (1a ed.), 26a. ed. 1989, 315p., ici je signalerais simplement que toutes les références faites dans ce travail, renvoient à cette édition.

<sup>3</sup> P Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Ed, du Seuil, 1975, p.23

première de couverture (entre l'auteur et le sujet de l'énonciation dans le titre) serait un contrat d'authenticité et de véridiction que l'encodeur présente à l'adresse du public, mais qui ne tarde pas à être perverti par le matériel iconographique et verbal qui opère cette perversion par un effet de miroir, comme on le verra plus loin.

2- L'auteur propose, à travers la structure des médiations institutionnelles un contrat de lecture. La mention "narrativa" qui apparaît en quatrième de couverture situe le récit autobiographique dans le genre fictionnel en le présentant ainsi comme une biographie inauthentique ou reconstruite.

La narration autodiégétique telle que l'a définie G.Genette<sup>4</sup>, avec une totale identification entre le narrateur et le personnage central, en marge de l'identité de l'auteur, présuppose l'existence d'un pacte autre que l'autobiographique, dénommé par Lejeune, "pacte romanesque"<sup>5</sup>. Celui-ci repose essentiellement sur la non-identité entre le sujet d'énonciation, (narrateur fictif) et le sujet d'énoncé, (le personnage qui a vécu). C'est en effet le cas dans *Hasta no verte...*; en outre, la situation de communication rend compte, comme nous le verrons plus loin, d'une pratique discursive journalistique fondée sur un contrat que nous appellerons initial, une entente préalable où le "yo" et le "usted" se reconnaissent distinctement comme tels, et s'instituent réciproquement en allocutaires, dans un rapport dépourvu de toute hiérarchie ou domination. Or, il se trouve que ce contrat initial subit une perversion dans et par l'écriture.

---

<sup>4</sup> G Genette, *Figures III*, Paris: Seuil, 1972, Coll. Poétique

<sup>5</sup> P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op-cit.

### 1-2-1. Le titre<sup>6</sup>

Le titre entretient un rapport privilégié avec le texte qu'il désigne. Il est supposé remplir une fonction de référentialité et donc de représentation de l'espace textuel. On lui attribue également une fonction conative, interpellative, qui sert à inquiéter le public et à éveiller son appétit de lecture. Le nom qui figure à la lisière du texte renvoie, comme nous l'avons dit, à l'auteur Elena Poniatowska, il serait donc plausible, voire légitime de penser que le "je" de l'énonciation qui apparaît dans le titre *Hasta no verte Jesús mío* n'est autre que celui du même auteur. Or, ce doute est vite dissipé si on prend appui, d'un côté sur l'attestation de fictionnalisation qui apparaît sur la page de garde,<sup>7</sup> et d'un autre sur la réalité extratextuelle qui nous informe que le choix du titre a incombé à Elena Poniatowska.<sup>8</sup>

Es que en los tomillos 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, cualquier tanguarnis, decían "Hasta no 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 tí", ¿no? como un brindis. "Hasta no verte Jesús mío" es un dicho español, pero como nosotros en México para todo decimos no, "Ay, qué feo está lloviendo, ¿no?" Siempre estamos buscando que nos aseguren o nos confirmen los demás, entonces añadimos el "Hasta no verte, Jesús mío".<sup>9</sup>

De cette explication, se dégagent deux éléments particulièrement significatifs: l'idée concrète d'un "sagrado corazón" au fond des récipients, qui fait que les utilisateurs de ces mêmes récipients se font la promesse de n'abandonner leur objet qu'une fois leur but atteint, c'est à dire l'absorption du liquide jusqu'à la contemplation finale de l'icone christique. Remarquons que cette

---

<sup>6</sup> Voir L. Hoek, *La marque du titre*, La Haye: Mouton, 1981,

<sup>7</sup> Cf- paragraphe: la quatrième de couverture

<sup>8</sup> Dans une correspondance écrite, Elena Poniatowska revendique la paternité du choix du titre et le juge très significatif par rapport au texte autobiographique lui-même.

<sup>9</sup> Cinthia Steele, "Elena Poniatowska (Entrevista)" in *Hispanérica*, n° 53/54, Agosto-Diciembre, 1983, pp.92-93

première promesse n'est pas exempte de plaisir.

Le deuxième élément est également une promesse, mais de souffrance cette fois-ci; Il serait en effet intéressant de mettre en rapport cette expression avec la fameuse lexie d'origine chrétienne "boire le calice jusqu'à la lie" et qui représente le sème du sacrifice. Cette acception est d'ailleurs attestée par la définition que donne María Moliner de la dite expression:

*Hasta verte, Jesús mío.* Frase humorística con que se comenta o acompaña la acción de apurar por completo la \*bebida de un recipiente; deriva de que antiguamente ciertos tazones destinados a beber vino llevaban dibujada en el fondo la cifra de Jesucristo ("I. H. S.")<sup>10</sup>

On remarquera que l'expression originelle apparaît sous l'affirmatif, alors que la formulation mexicaine introduit syntaxiquement la notion de négation. Ceci pourrait être considéré comme un premier écart et/ ou un point d'ancrage, puisque la formule avec "no" correspond à un mexicanisme; le "no" dans ce cas est purement explétif. Encore qu'il soit possible de considérer que cette négation transforme véritablement la phrase en une formule destinée à conjurer la mort et à retarder la rencontre "post mortem" avec son Sauveur. Ce qui nous renvoie à une pratique sociale qui repose sur une familiarité entretenue dans les traditions populaires avec la mort et l'au-delà. Par ailleurs, le "no" qui s'introduit dans la lexie peut être sémantisé par la mise en miroir qui opère sur l'ensemble de la représentation iconographique et convoquerait l'envers de l'affirmatif, mais aussi la déviance par rapport à l'expression originelle.

Le deuxième écart serait un champ qui opposerait la mention "Jesús Hominum Salvator" dans l'expression originelle et la représentation du "Sagrado Corazón" dans l'expression mexicaine. Un écart qui est d'autant plus accentué par le sème de rédemption dans la première représentation et les sèmes de souffrance et de

---

<sup>10</sup> María Moliner, Diccionario

communion dans la deuxième. De surcroît, la représentation mexicaine du "Sagrado Corazón" contient une charge iconique plus parlante et mieux appropriée face à un public populaire qui est celui des cantines. Le titre a une valeur emblématique, en ce sens qu'il invite à une lecture sacrificielle du personnage du récit. Il programme un code de lecture du texte qui s'organiserait autour des figures du sacré, d'autant plus que l'expression que nous étudions connote dans le cadre de la même pratique sociale une autre expression avec laquelle elle entretient des rapports d'évidente specularité. Il s'agit de "Hasta ahogar al diablo" que l'on prononce au moment de remplir un récipient en céramique à l'intérieur duquel se trouve dessiné un diable dont la tête atteint précisément le bord de la céramique. Le sème de l'inversion s'impose à tous les niveaux dans [vider/ remplir], [Jésus/ diable]. On retrouvera cette specularité aussi bien dans l'iconographie que dans le jeu entre la première et la quatrième de couverture, ou encore à d'autres niveaux du texte comme l'espace, ou le fonctionnement de l'autobiographie... (cf-infra.)

Le titre focalise une expression qui est censée définir de façon synthétique le personnage. Or, il est intéressant de remarquer que cette expression renvoie premièrement à une pratique sociale populaire et à un monde dont théoriquement est exclue la femme. Deuxièmement, elle convoque un fragment de discours qui pourrait en toute vraisemblance appartenir à l'instance qui a signé le roman. A ce stade de l'analyse (le nom propre qui renvoie inéluctablement à l'auteur + un énoncé à la première personne "je": le titre), il est légitime de parler de "pacte autobiographique" puisque l'identité de l'auteur et du narrateur est insinuée par le pronom "je": Elena Poniatowska serait à la fois l'auteur et le narrateur du récit autobiographique. Par ailleurs, le titre dessine déjà les contours d'une pratique sociale qui se manifestera clairement dans l'iconographie.

## AL SANTO NIÑO DE ATOCHA

El Niño de Atocha  
no se halla en Plateros,  
se halla en los caminos  
amparando arrieros.

Niñito de Atocha,  
Manuel de Jesús,  
reluciente antorcha,  
nuestro amparo y luz.

Niñito de Atocha,  
ya vine de viaje,  
y aquí te traigo  
tu varita y guaje.



### **1-2-2. L'iconographie de la première de couverture**

Je distinguerai ici cette iconographie sous le titre de "représentation [2]" de la représentation originelle, "représentation [1]" (la peinture du musée d'Aveiro), en subdivisant la représentation [2] en [1'] (le "Santo Niño de Atocha" du temple de Fresnillo, et tel qu'il apparaît dans le texte), et [1''] ("la estampita " correspondante telle qu'elle est commercialisée par les petits vendeurs ambulants, généralement aux abords immédiats des églises).

Représentation [2]: Santo Niño de Atocha dans la première de couverture



### 1-2-2-1. Description de la représentation

[2]

Cette iconographie se présente sous la forme d'un rectangle encadré par une bordure de fleurs, vertes et rouges sur fond jaune. A droite et à gauche dans les coins de la partie supérieure deux cercles à l'intérieur desquels se trouvent peintes deux scènes de miracle: à gauche, un personnage couché dans un lit, et donc apparemment malade, reçoit la visite de celui qu'on appellera désormais "el Santo Niño de Atocha" (cf- infra); à droite, un homme bat sa femme et on aperçoit en arrière plan surgissant d'un nuage, comme dans la scène précédente d'ailleurs, la même figure pieuse qui se trouve ainsi tripliquée, puisque les deux apparitions que nous venons de décrire reproduisent l'iconographie centrale du premier plan.

La structure de l'ensemble correspond manifestement à celle d'un rétable traditionnellement organisé autour d'une figure de saint qui occupe la majeure partie de l'espace et qui est encadrée par une série d'évocations des faits et gestes les plus connus, généralement des miracles, du personnage. Ce rapprochement nous donne la clef d'interprétation des deux scènes de la partie supérieure qui apparaissent de cette façon comme ce qu'elles sont, à savoir deux évocations de miracle, c'est à dire deux micro-récits qui peuvent également connoter, comme on le verra, la pratique de l'ex-voto. Au centre, dans la partie supérieure, trois angelots encadrent le logo de la maison éditoriale "Era"; au dessous, un enfant Jésus coiffé d'un chapeau surmonté d'un panache et d'un soleil, tenant dans sa main droite un panier, et dans la gauche un bâton de pèlerin qu'il serre avec une poignée d'épis de blé; ce bâton est surmonté d'une courge. L'habit est un habit de prélat avec à droite la coquille de saint Jacques; les pieds, nus, sont chaussés de sandales. Il s'agit, on le voit, d'éléments hétérogènes imbriqués les uns dans les autres, (les ex-voto, ainsi que le logo de la maison éditoriale apparaissent comme rajoutés sur l'image pieuse). Le système d'accumulation qui opère ici

peut être considéré comme une marque de religiosité populaire; celle- là même qui caractérise la pratique sociale convoquée ici.

### 1-2-2-2. Description de la représentation [1']:"El Santo Niño de Atocha"

On dispose à l'intérieur du texte d'un point d'ancrage qui permet de préciser l'origine et la nature de cette représentation. Dans un des premiers chapitres du livre, Jesusa rapporte un épisode de sa première enfance, elle a alors entre huit et dix ans et vit avec la deuxième femme de son père qui, elle même est "hija de la rectora de la prisión de Tehuantepec"<sup>11</sup>. Elle fait connaissance à cette occasion d'une prisonnière déjà âgée qui se prend d'amitié pour elle et lui raconte sa vie. Or, cette prisonnière décide de faire une neuvaine au "Niño de Atocha". Depuis, elle reçoit de façon régulière de la part d'un mystérieux enfant de sept ans, un panier plein de nourriture. Au terme de cette période, elle reçoit la visite d'un jeune avocat décidé à l'arracher de la prison carcélaire et qui lui indique le chemin du "Santo Niño de Atocha". Elle part donc de Tehuantepec et au bout de quelques heures de marche, la prisonnière se retrouve à Fresnillo devant une petite chapelle où on vénère le culte du "Niño de Atocha".

Y lo va mirando en el nicho con su canastita; va viendo que tenía la misma cara del abogado que la había defendido. (...) Todos se acercaron y se hicieron cruces. No era más que un milagro del Niño, porque la capilla del Niño de Atocha está en Fresnillo, Zacatecas, y la presa en ese mismo día llegó caminando hasta allá.<sup>12</sup>

Or, lorsqu'on a entre les mains une reproduction du "Niño de Atocha", on se rend compte que c'est bien ce personnage qui est représenté sur la première de couverture. D'ailleurs, Elena Poniatowska confirme cette hypothèse lorsque elle déclare que le

---

<sup>11</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.34

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.40

choix de l'iconographie provient de l'environnement de Jesusa.

En cambio si Jesusa rechazó la versión mecanografiada, escogí al Niño de Atocha que presidía la penumbra de su cuarto para la portada del libro y en efecto, al verlo, me pidió veinte ejemplares que regaló... <sup>13</sup>

Il s'agit bel et bien de la figure pieuse del "Niño de Atocha" sur la première de couverture de *Hasta no verte...* Le "Santo Niño" du temple de Fresnillo est une statuette d'un peu plus de soixante quinze centimètres de hauteur. Il est assis sur une chaise, empoigne de la main droite un bâton surmonté de ce qui semble être la stylisation d'une courge et de la gauche un panier; sa tête est protégée d'un chapeau de paille surmontée d'une plume bleue. Il est aussi vêtu d'une tunique brodée d'argent et retenue par une ceinture à plusieurs noeuds. Il est blond avec un visage de poupon qu'illumine un sourire enfantin. L'origine de cette image pieuse serait liée à l'arrivée des colons espagnols dans la "Nouvelle Espagne" au seizième siècle et évoque "Atocha", une région près de Madrid. (D'autres versions attribuent l'appellation "Atocha" au matériel qui a servi à l'élaboration du saint).

Le sanctuaire qui l'abrite est couvert d'ex-voto naïfs qui sont le témoignage des miracles qui lui sont attribués; en voici quelques exemples:

Le doy las más infinitas gracias al Santo Niño de Atocha y a su Santísima Madre por haberme traído a mi hijo sano y salvo de la guerra de Vietnam.

Doy gracias porque sali bien de una operación que me hicieron de un tumor canceroso.

Gracias por haberme librado de una puñalada en el vientre.

Doy gracias al Santo Niño por un milagro que me hizo en el año de 1917, cuando peligraba.

---

<sup>13</sup> Elena Poniatowska, "Hasta no verte Jesús mío" in *Vuelta*, n° 24, nov. 1978, México: pp. 5-11, p.11

Doy gracias al Niño de Atocha por aber le<sup>14</sup> dado la salud a mi esposo Pedro Ramirez Tello de un embolio que le dio muy fuerte su esposa Elvira Cruz Der. Mantequilla S. L. P. Diciembre 20. 1988.

Sra. Antonia Perez.P

Doy infinitas Gracias al Sto. niño de Atocha por el milagro que me hizo y por aliviar a mis animalitos Salamanca, gto. agosto.<sup>15</sup>

Tous ces ex-voto sont illustrés par des dessins tout aussi naïfs et que le texte reproduit. Dans le dernier exemple, deux dessins accompagnent ce témoignage: un premier tableau représente une femme étendue dans un lit, vraisemblablement souffrante; et un second tableau reproduit deux petits cochons. Cette vénération a donné lieu à l'impression d'une vignette largement diffusée au Mexique et qui se présente de la façon suivante:

---

<sup>14</sup> Sic

<sup>15</sup> Les textes ont été transcrits tels quels, pour rendre compte de l'état de semi-analphabétisation qui caractérise les fidèles.

Représentation [1"] : "La estampita"



### 1-2-2-3. Description de la représentation [1''] "La estampita"

#### a) le recto

Il reprend à peu près fidèlement les caractéristiques de la statuette avec quelques légers écarts cependant: l'enfant paraît repu, avec les pieds légèrement écartés et posés sur un coussin; le léger basculement du corps ainsi que l'ensemble de la gestuelle font penser à l'enfant divin dans la crèche. Le sème du pèlerinage apparaît ici aussi (le bâton), mais il entre en contradiction avec la posture qui évoque une certaine immobilité.

Une deuxième tension s'organise autour du panier, dans la mesure où la gestuelle est ambiguë: s'agit-il d'offrir ou de recevoir, d'une offrande ou d'une quête? Retenons dans les deux cas cette potentialisation du réversible.

#### b) le verso

Au verso se trouve le texte suivant:

Entraron en la casa; vieron al niño con María su madre y postrándose le adoraron; abrieron sus cofres y le ofrecieron dones.

Mt. 2, 11

Nosotros también como los Magos de Oriente hemos venido a adorarle en este santuario y a presentarle nuestros dones; sobre todo un corazón contrito, purificado y alimentado con la eucaristía.

Al volver a nuestros hogares, le seguiremos amando en nuestros hermanos por la práctica de la caridad que se manifiesta en obras de justicia, servicio, comprensión y respeto, para que al fin de nuestro peregrinar por esta vida, le encontremos en la gloria.

Plateros, Fflo., Zac., Méx.



On rappellera ce qu'on a dit un peu plus haut, à savoir que la "portada" convoque à la fois la représentation et *l'ensemble* de la pratique populaire; le recto associé au verso constitueraient un volet de cette pratique et un intertexte qu'on retrouve de façon déconstruite dans le récit autobiographique. Ceci est encore plus intéressant si on met en rapport le texte précédent avec l'incipit. On peut retrouver en effet dans les premières séquences du roman des fragments d'évocation de la nativité et de l'épiphanie. (cf. infra, notre chap. sur l'espace symbolique).

**Représentation [1]: "Menino Jesús Peregrino"**



#### **1-2-2-4. Description de "Menino Jesús Peregrino"**

On rapprochera cette représentation de la peinture qui se trouve au musée d'Aveiro (Portugal). Celle-ci représente un enfant Jésus avec les attributs de Saint Jacques. Il se présente debout; la tête, nimbée d'auréole, est légèrement penchée vers le bas et coiffée d'un chapeau lui-même surmonté d'une couronne d'épines et d'une médaille; la gestuelle des bras et des mains est celle de l'offrande; sa main droite empoigne un bâton de pèlerin..Ses pieds sont chaussés par de fines chaussures; son habit est celui de saint Jacques (: la pélerine, aumônère sur le côté droit). Il semble qu'on soit ici à l'origine des représentations qui nous intéressent, et à cette origine, on constatera qu'on assiste à la déconstruction de deux représentations l'une dans l'autre: celle de Jésus et celle de Saint Jacques.

Or, cette déconstruction accentue le sème du rachat, dans la mesure où le pèlerinage représente une démarche purificatrice qui implique l'épreuve du chemin, l'expiation physique et le rachat; ce qui suppose une conception sacrée de l'espace. Ainsi en se plaçant sous les auspices d'une telle représentation, le texte ouvre deux lignes de lecture qui se recoupent en un point qui reste à déterminer et qui focalise deux concepts clés, à savoir l'errance et le rachat, notions qui s'actualisent, comme nous le verrons dans l'espace symbolique.

#### **1-2-2-5. Les marques de la perversion**

L'accent sera mis sur la déconstruction de la représentation [1] dans l'iconographie de la "portada" que nous avons désignée comme représentation [2] ou seconde.

a) Le premier écart fait apparaître une mise en miroir de la représentation [1]: ce qui est endroit dans la représentation originelle

[1] devient envers dans la représentation [2] (la main droite de la représentation [1] devient la main gauche de la représentation [2], comme dans une mise en miroir.)

Dans la représentation [2], le sème du franciscain est fortement représenté: c'est un franciscain au rang élevé qui, malgré ses pieds nus, protégés par des sandales de fortune et sa robe de franciscain, présente des traces de luxe: (le col, les manchettes...). Cet indice renvoie non pas au moine franciscain mais au prélat franciscain. La confrontation de ces deux iconographies peut engendrer un premier texte sémiotique qui opposerait la richesse à la pauvreté; mais les notions de pauvreté ou de richesse ne se stabilisent pas dans l'une ou l'autre des représentations, et au contraire s'actualisent ou se potentialisent alternativement dans chacune des deux représentations, de façon parfaitement spéculaire.<sup>16</sup>

b) Le "Santo Niño de Atocha" en tant qu'appellation en soi mérite qu'on s'y attarde. En effet, Jésus n'est pas désigné par son vrai nom, mais par le biais d'une appellation qu'on peut qualifier de populaire. On pourrait y voir l'indice d'une contamination par la religiosité populaire d'une figure sacrée, du fait que l'appellation orthodoxe est Jésus. Celle-ci se trouve déconstruite dans la représentation iconographique en "Santo Niño" et constitue de par là une autre marque de déviance. Cette appellation populaire pourrait être considérée, d'autre part, comme une façon marginale de désigner un personnage officiellement appelé autrement. Il n'en reste pas moins vrai que le "Santo Niño de Atocha" garde sous sa nouvelle appellation toutes les marques de Jésus salvateur. Cette déconstruction se surajoute à celle que nous avons identifiée dans la représentation du Jésus pèlerin d'Aveiro.

Les différentes marques qui témoignent ici de l'investissement de la religiosité populaire accumulent les signes de la

---

<sup>16</sup> Edmond Cros parle de "tournoiement dans le texte de pratiques sociales, cf- la brillante étude qu'il a faite sur *le Buscón*, dans *Ideología y genética textual: el caso del Buscón*, Madrid, Planeta, 1980.

marginalisation. L'atypique contamine tout d'abord la représentation de Jésus qui fait de lui un Jésus pèlerin, et se trouve accentuée à chaque phase de son évolution, comme on l'a vu, par le fait qu'on l'appelle "Santo Niño de Atocha" et par sa présence même dans la "portada", accompagné d'ex-voto. Le discours populaire marque ainsi la façon qu'il a de vivre la religiosité, une façon qui consiste à récupérer les canons et à se les approprier, afin de créer face à ses innombrables frustrations son propre univers religieux. On constate que dans le cas présent, à partir de la figure sacrée de Jésus, la religiosité populaire construit un personnage plus proche de son imaginaire, un personnage qu'elle revendique comme sien.

c) Le sème du pèlerinage qui trouve son origine dans la représentation première de l'enfant Jésus du musée d'Aveiro, affleure aussi dans l'image du "Santo Niño de Atocha" dans la représentation [2]; la courge, le bâton de pèlerinage, la coquille de saint Jacques, l'habit du franciscain qui est en même temps l'icône de la pauvreté, sont autant de signes qui convoquent les sèmes de l'errance, du parcours picaresque ou encore de la marginalisation.

Cette microsémiotique du pèlerinage fonctionne de façon contigüe par rapport au récit autobiographique qu'elle introduit. En effet, le personnage qui raconte sa vie a de fortes marques de picaresque, il passe d'un espace à l'autre, d'une couche sociale à l'autre. Sa vie qui n'est qu'errance peut être assimilée à un parcours de pèlerin ou de "pícaro". Il est intéressant de voir aussi que le pèlerinage de "saint Jacques de Compostele" convoqué ici dans la "portada" a toujours été lié à l'errance et aux marginaux qui sont deux concepts porteurs de la picaresque et deux clés de lecture du récit autobiographique dans *Hasta no verte...*

d) La "portada" convoque et la représentation et l'ensemble de la pratique populaire. Dans la représentation [2], un signe peut être lu comme renvoyant à l'eucharistie (: le "Niño de Atocha" étreint dans sa main droite une gerbe d'épis de blé); un second signe renvoie par un effet de contiguïté au vin (la courge suspendue au

bâton de pèlerinage pourrait contenir le sang du Christ; un troisième dit le sème de l'offrande (les bras ouverts reproduisent la gestuelle d'offrande), un Jésus qui se donne pour sauver la communauté chrétienne. Tous ces éléments convergent vers une microsémiotique du sacrifice.<sup>17</sup>

Cette couverture nous paraît fortement emblématique. Elle convoque en effet deux pratiques sociales: la religiosité populaire et la pratique du pèlerinage. Elle propose deux clés de décodage: la mise en miroir et la mise en texte, et met en valeur un sème privilégié, la microsémiotique du sacrifice.

---

<sup>17</sup> Voir notre chap. sur la victime émissaire.

### 1-2-3. Les "ex-voto"

Couvrent les lieux de piété et servent à illustrer un événement notoire de caractère religieux. Ce sont également des traces de religiosité populaire qui caractérisent celle-ci de façon systématique et courante. La pratique des "ex-voto" est intéressante en soi, en ce sens qu'elle consacre des miracles qui ne sont pas consacrés officiellement, elle reconnaît en effet comme miracles des événements, généralement des faits divers qui ne sont pas reconnus comme tels; et on retrouve dans cette valorisation de l'irrationnel qu'implique la notion de miracle, un des traits marquants, entre autres, de la religiosité populaire. Celle-ci échappe à la main mise de l'institution et au contrôle de la hiérarchie catholique. L'ex-voto nous situe dans un espace marginal par rapport à l'orthodoxie. C'est donc une pratique marginale, exclue des limites de ce qui est officiellement reconnu par l'Eglise. La religiosité populaire est dans ce sens une hétérodoxie par rapport aux canons de l'institution; l'ex-voto en serait une des manifestations. La présence de cet indice sur la première de couverture donne à voir que l'accent est mis sur des représentations de religiosité populaire. Bien que l'institution catholique ait essayé d'éradiquer ces pratiques jugées susceptibles de devenir déviantes et ait tenté de donner un visage plus monochrome à la religiosité populaire (je renvoie ici à la "estampita"). Dans la pratique des ex-voto, on pourrait également voir un indice de transgression et de marginalité, sèmes qu'on retrouvera aussi dans la configuration de l'espace et qui se trouvent réactivées ici par un contre-pouvoir populaire; d'où la revendication d'une religiosité populaire représentative de ce même pouvoir.

Il ne faudrait pas négliger non plus la mise en récit qu'offre le rétable dans l'art catholique et qui apparaît fortement illustrée ici par les ex-voto dans la représentation [2]. C'est la narrativisation des événements marquants de la vie d'un saint, en l'occurrence du "Santo Niño de Atocha". Le sème du récit qui affleure donc depuis les ex-voto acquiert plus de complexité quand on le met en rapport avec le

fait que la "portada" s'ouvre sur un récit, ou plutôt sur une mosaïque de récits. De ce point de vue, la structure de la "portada" reproduit ou préfigure une structure narrative qui s'organise autour du jeu entre un récit premier (la représentation du premier plan qui est déjà en soi une mise en récit) et des récits intercalés (les deux micro-récits des ex-voto de la partie supérieure). On voit dès lors se dessiner une microsémiotique de l'autobiographie, en ce sens que les ex-voto de la "portada" renvoient à des événements de la vie du personnage qui va raconter son histoire; l'iconographie qui représente un enfant Jésus serait à rattacher par un effet de contiguïté sémiotique au personnage Jesusa qui s'exprime par la suite.

Par ailleurs, la mise en miroir serait un autre indice du sème de l'autobiographie qui implique que le sujet qui raconte se contemple dans le miroir de sa mémoire. On a donc une "portada" très chargée qui, à elle seule, constitue tout un programme narratif.



### 1-3. La dédicace

"A Jan, mi hermano;  
a todos los muchachos  
que murieron en 1969:  
Año de Tlatelolco."<sup>18</sup>

Le texte que nous nous proposons d'étudier apparaît à la troisième page du roman et s'inscrit comme le discours de l'instance d'énonciation première qui s'est déjà donnée à voir dans la première de couverture. Il s'agit d'un énoncé où un locuteur "je" rend hommage à un allocutaire multiple: "Jan y todos los muchachos...". A titre de rappel, on fera remarquer qu' E. Poniatowska publie le texte de *Hasta no verte...* le lendemain du mouvement de 68 et des événements tragiques qui l'ont caractérisé. La dédicace retranscrit ce point d'ancrage historique qu'il conviendrait d'étudier comme la trace d'une pratique discursive: "1968, Año de Tlatelolco". Chacune de ces instances allocutaires est marquée par un attribut, mais toutes convoquent le sème de l'absence. Il y a en effet tout un réseau lexématique qui s'organise autour de la mort: (Jan, le frère défunt; 1968, date emblématique qui symbolise la répression mortelle du mouvement estudiantin et le massacre de la "place des trois cultures".)

Cette courte dédicace joue un rôle plus important qu' il ne peut paraître à première vue, dans la mesure où elle construit une continuité dans la production de l'auteur. D'une part, c'est à l'adresse du même frère défunt qu'est dédié *Fuerte es el silencio*: (A Jan, 1947-1968) et tous ses autres écrits; et d'autre part, il existe deux chroniques du même auteur sur les événements évoqués ci-dessus: *Fuerte es el silencio; la noche de Tlatelolco*.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.7

<sup>19</sup> Elena Poniatowska, *Fuerte es el silencio*, México D.F.: Era, 1981 (1a ed.), 2a. ed.

Par ailleurs, on assiste à la projection d'un fragment sans doute minime, mais affectivement très chargé de la biographie de Elena Poniatowska, au seuil d'un récit qui se veut consacré exclusivement à Jesusa. L'une et l'autre de ces articulations constituent les marques manifestes d'une stratégie, fût-elle inconsciente, de l'appropriation. On remarquera aussi que cette dédicace met en place une autre figure expiatoire, du fait que les victimes de ce massacre ont été vécues dans la conscience collective comme un symbole de l'immolation de l'innocence, dans un contexte politique bien connu, et où il s'agissait de sauver l'image du consensus national, à la veille de la tenue des Jeux Olympiques, en faisant cesser l'agitation estudiantine.

## 1-4. L'épigraphe

Algún día que venga ya no me va a encontrar; se topará nomás con el puro viento. Llegará ese día y cuando llegue, no habrá ni quien le dé una razón. Y pensará que todo ha sido mentira. Es verdad, estamos aquí de a mentiras; lo que cuentan en el radio son mentiras, mentiras las que dicen los vecinos y mentira que me va a sentir. Si ya no le sirvo para nada, ¿qué carajos va a extrañar? Y en el taller tampoco ¿Quién quiere usted que me extrañe si ni adioses voy a mandar?

—Jesusa<sup>20</sup>

L'épigraphe se présente comme un élément interne du texte. Il apparaît comme une autre clé de lecture et participe du programme narratif proposé par l'ensemble du paratexte. Il s'agit, comme on le voit, d'un discours hétérogène qui rapporte le discours d'une instance qui se présente en terme de "je" ou sa variante casuelle "me", face à une autre instance désignée par "usted". D'un point de vue linguistique et à la lumière des notations d'A. Culioli,<sup>21</sup> nous analyserons l'instance "je" dans ses dimensions référentielle et modalisante. (J<sub>o</sub> note le sujet de l'énonciation; S.1 note le sujet d'énoncé)

1er cas: le "je" = sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé.

"Algún día que venga ya no me va a encontrar... "

Ni adioses voy a mandar...

Ici, le "je" renvoie au sujet parlant qui s'institue en "je" face à "usted".

---

<sup>20</sup> Ibidem, p.8

<sup>21</sup> Antoine Culioli, "Sur quelques contradictions en linguistique", in *Communications*, n° 20, 1973, pp.83-92.

∫<sub>o</sub> = S 1 = "je"

2ème cas: le "je" = sujet de l'énonciation # sujet de l'énoncé

"Algún día que venga ya no me va a encontrar..." Jesusa.

Le nom propre qui signe l'épigraphe, s'oppose ici en tant que sujet d'énoncé à la non-personne, au sujet d'énonciation "je". Cette non-adéquation d'un point de vue référentiel entre le sujet de l'énonciation et le sujet d'énoncé est représentée par le signe de la rupture (ω)

∫<sub>o</sub> ω S1 # "je"

L'épigraphe apparaît sous les traits d'un discours citatif, puisque c'est en toute vraisemblance l'instance "usted" qui est à l'écoute, qui boucle ce texte et le scelle par une signature au nom de "Jesusa". C'est donc un énoncé rapporté par une instance d'énonciation différente du "je" qui parle dans l'épigraphe et qui s'inscrit comme l'instance narratrice de tout le récit autobiographique. Depuis les premières amorces, ce narrateur qu'on appellera premier (Elena Poniatowska) s'interpose et s'impose devant un narrateur qu'on appellera second (Jesusa Palancares).<sup>22</sup>

L'épigraphe constitue l'amorce d'une fictionnalisation qui va s'étendre dans tout le texte et prévient déjà de l'existence d'une superposition de voix à l'intérieur même de l'instance narratrice. C'est cette valeur emblématique de l'épigraphe qui nous fera nous interroger sur les pratiques discursives qui opèrent ici (pratique journalistique et pratique autobiographique) et qui se déconstruisent l'une dans l'autre tout au long du texte. Par ailleurs, le prénom qui figure en bas de l'épigraphe peut être considéré dans le cadre d'une pratique épistolaire qui implique rituellement que le texte soit signé, c'est-à-dire reconnu et identifié comme tel par le sujet qui l'a écrit. En effet, on pourrait se poser le problème de savoir quelle est la

---

<sup>22</sup> Simple convention dépourvue de toute notion de hiérarchie

nature de ce fragment de texte. En le présentant comme épigraphe, je ne fais que le situer par rapport à ce qui suit, mais je ne dis rien ni sur son statut ni sur son fonctionnement. Or, qu'en est-il?

-1er cas: c'est un fragment oral qui a été recueilli par E. Poniatowska, au même titre que le récit autobiographique.

-2ème cas: c'est une lettre que Jesusa a écrite et signée à l'adresse de Elena Poniatowska.

Le dispositif sémiotique que nous offre l'épigraphe fait apparaître par un rapport de co-référence<sup>23</sup> entre des signes, une microsémiotique de l'absence (:"sentir", "extrañar", "adioses", "ya... no", "el puro viento".)

La mise en rapport de phrases telles que: "¿qué carajos va a extrañar?", "¿Quién quiere usted que me extrañe si ni adioses voy a mandar?" dans l'épigraphe, montre qu'il s'agit bien d'un fragment de dialogue: Jesusa répond à une parole antérieure, dont nous ignorons toujours le contenu exact, même s'il nous est facile de le reconstruire. L'absence que semble anticiper Jesusa dans son discours, transforme la sémantique de l'absence en une microsémiotique de la rupture. Il s'agit d'un pacte rompu qui recouvre à la fois les indices d'une rupture affective, à travers le ton passionnel qui se dégage des paroles de Jesusa ("mentira que me va a sentir. ¿qué carajos va a extrañar ?") et les indices d'un contrat arrivé à son terme ("Si ya no le sirvo para nada.").

En effet, le contrat initial manipulé, comme on le verra, dans le cadre d'une pratique journalistique, par l'instance "usted", donne un statut de sujet instrumental au témoin qui a accepté de raconter sa vie. Celui-ci sera sujet de l'énonciation le temps que durera son acte de parole; "servir" a une charge illocutive qui implique une stratégie de hiérarchie, de domination entre le "je" et l'instance "usted".

---

23 Pour ces concepts de co-référence entre les signes, formation des textes sémiotiques et microsémiotiques, dans E. Cros, *Théorie et pratiques sociocritiques*, Montpellier: CERS, 1983.

L'épigraphe dresse, en ce sens, le constat d'un contrat qui touche à sa fin et d'un pacte romanesque qui affleure. L'épigraphe s'ouvre sur le signe d'une temporalité indéfinie: "Algún día..."; le "moi" se projette dans un futur qui est paradoxalement l'espace du prolongement et de la rupture, de ce qui continue à être et de ce qui n'est plus et installe l'instance "usted" dans une vision vaticinatoire; vision qui perdurera tout le long du récit autobiographique.

Le discours prophétique qui se trouve fortement contaminé au début par le sème de l'indétermination ("Algún día que venga..."), évolue sous les traits d'une sentence qui conduirait implacablement l'instance "usted" dans un espace marqué par le sème de la négation conjugué à celui de l'absence: "ya no me va a encontrar", "se topará nomás con el puro viento.", "no habrá ni quien le dé una razón.", "si ya no le sirvo para nada...", "Y en el taller tampoco.", "ni adioses voy a mandar.." L'indicateur négatif "ya...no" est très chargé ici: il est l'expression comme nous l'avons vu, de ce qui n'est plus, de ce qui est révolu, en un mot de la rupture. Le jour fatidique s'approche inexorablement; il est d'abord convoqué: "Algún día..." et tout à fait représenté à travers des signes répétitifs où on passe du futur lointain ou potentiel au futur proche, et enfin au présent du subjonctif qui est l'actualisation plus que probable de l'action "Llegará ese día...", "cuando llegue".

Le futur s'articule sur le présent autour du sème du mensonge. Le mensonge qui paraît être le lieu où s'accordent les deux instances "je" et "usted", est aussi un lieu d'ambivalence où se confondent la vérité et son contraire: "Y pensaré que todo ha sido mentira. Es verdad, estamos aquí de a mentiras...".

L'épigraphe déconstruit ainsi le sème de véracité attribué systématiquement à tout récit autobiographique et le dénonce comme un discours englué dans le mensonge; la vérité et le mensonge se confondent, se fusionnent dans le récit de Jesusa et font apparaître une tension entre des notions telles que: bien/ mal, mensonge/ vérité, authenticité/ inauthenticité. Le sème de la profanation, ou mieux de

l'auto-profanation déjà relevé chez le "je" lequel se déclare imposteur, déconstruisant ainsi le topique de la déclaration d'authenticité sur lequel s'ouvre tout récit autobiographique, est la trace d'une pratique religieuse, sur laquelle nous reviendrons, et qui s'organise autour de l'axe central de la diégèse: la conversion.

D'autre part, il y a comme un harcèlement de l'instance "usted"; celle-ci est interpellée et accusée à son tour de tenir des propos mensongers: "(...) mentira que me va a sentir." sur un ton nettement agressif: "¿qué carajos va a extrañar?". Ainsi se trouve parfaitement mis en lumière le rapport passionnel et conflictif qui lie les deux personnages et sur lequel, il conviendra de s'interroger.

Vu depuis l'épilogue, l'épigraphe apparaît comme un fragment de dialogue, il s'agit en toute vraisemblance du même dialogue qui réunit l'instance "je" et l'instance "usted" à la fin du roman. "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."<sup>24</sup>

Les éléments qui articulent cet épigraphe à l'épilogue sont toutes ces formules qui colportent le sème de la "despedida". En effet, les fragments suivants: "¿quién quiere usted que sea bueno?" (l'épilogue) et "¿Quién quiere usted que me extrañe...?" (l'épigraphe), montrent une continuité de pensée qui s'articule dans les deux cas autour de la sémantique de l'absence. Une absence qui, comme on l'a vu pour l'épigraphe, s'affirme comme une rupture, un pacte rompu: "...Ya no chingue. Váyase. Déjeme dormir."

Le déplacement de la fin vers le début du fragment diégétique qui constitue l'épigraphe, octroie à ce dernier un fonctionnement spécifique. Il s'en dégage en effet une boucle programmatique de tout le récit. L'articulation du récit sur l'épigraphe reproduit une des caractéristiques essentielles du roman moderne qui construit un récit

---

<sup>24</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.316

de façon traditionnellement circulaire, en ce sens qu'il articule toujours très directement le dénouement sur l'incipit. C'est, au niveau de la forme, un indice très net du processus qui transpose la confession autobiographique en termes fictionnels. Comment, d'autre part, ne pas évoquer ici l'organisation formelle du récit dans le *lazarillo de Tormes* où s'articulent de façon homologue à ce que nous venons de voir ici, la lettre-préface sur les sept traités. Dans *le Lazarillo*, il est question en effet d'un prologue qui serait originellement le dernier traité que Lázaro a écrit à la demande et à l'adresse d'une instance appelée "Vuestra Merced". Néanmoins, celle-ci est à distinguer de l'instance qui reproduit l'histoire de Lázaro et qui se représente comme "el escribano" qui a écrit et signé le récit de vie de Lázaro. Ainsi, il s'instaure comme un jeu de pouvoir entre "el escribano" et le "yo" qui raconte, puisque la voix de ce dernier est maintenue prisonnière dans celle du premier. Il s'agit, comme on le voit, d'une pratique répressive, mais qui est subvertie par l'élaboration de ce prologue qui est censé être écrit au terme du récit autobiographique, et qui permet à Lázaro de récupérer la parole et sortir de son emprisonnement.<sup>25</sup>

Dans *Hasta no verte...*, la situation de communication est assez similaire: l'acte d'énonciation convoque et la structure autobiographique du genre picaresque et une pratique discursive caractéristique du tribunal d'inquisition, à l'époque classique. Le "je" en effet, entame le récit de sa vie à la demande de l'instance d'écoute "usted". Les écarts entre le texte étudié et les intertextes qui s'y déconstruisent ne sont pas à négliger; alors que dans le roman picaresque, c'est la portée didactique qui engendre essentiellement l'acte d'énonciation, dans *Hasta no verte...* il y a une subversion de ce discours didactique, dans la mesure où Jesusa ne prétend nullement offrir un récit de morale à un public précis; son récit n'a d'autres récepteurs que l'auteur-journaliste et n'a d'autre ambition que satisfaire la quête de cette même instance. Le "je", auteur-dédicataire dont on retrouve des traces à travers la signature de l'épigraphe est

---

<sup>25</sup> Voir à ce propos, E. Cros, *De l'engendrement des formes*, op-cit.



désormais en contradiction avec une deuxième instance d'énonciation qui s'installe dans ce même épigraphe et dans tout le récit autobiographique.

### 1-5. La quatrième de couverture

Divisée en deux parties; la partie supérieure est une présentation en dix-huit lignes du roman, suivant une pratique éditoriale classique. La partie inférieure présente les autres oeuvres de l'auteur, dont le nom est encadré par le logo des Editions Era. On y distinguera deux rubriques:

- "Crónica": désigne des ouvrages bâtis sur des témoignages directs et correspond à des moments cruciaux de l'histoire mexicaine: (*La noche de Tlatelolco* (chronique du massacre qui a eu lieu à la "place des Trois Cultures en 1968); *Fuerte es el silencio*: (où il est question de la grève de la faim des mères de disparus politiques, etc...); *Nada, nadie* (qui est la compilation de témoignages de personnes sinistrées, victimes du séisme en 1986 à México).

- "Narrativa" est une mention qui appartient à la sémantique méta-fictionnelle et désigne des écrits de fiction. Elle s'institue ici en tant que "pacte romanesque" entre l'auteur et le lecteur, et présente le produit culturel dans un circuit défini: la fiction. Ce genre, lui-même présenté en termes d'opposition face à la chronique implique une opposition entre ce qui est "histoire immédiate" retranscrite mais authentique (chronique) et ce qui est un témoignage réécrit et réélaboré. La mention du genre énonce donc que le récit de vie qui se trouve dans le roman-témoignage est pris dans sa dimension fictionnelle et non pas en sa qualité de témoignage véridique.

On remarquera en particulier que le roman qui nous occupe, fait partie de cette liste, surmonté d'autres titres, dans la rubrique "narrativa". Dans la partie supérieure à laquelle on a fait allusion un peu plus haut, il s'agit effectivement d'une présentation du roman, ou de ce que l'on s'accorde à appeler "discours d'escorte" défini comme le discours publicitaire qui assure la mise en image de tout produit culturel, et considéré comme une clé de décodage.

Esta novela tiene dos narradoras: Jesusa Palancares, quien cuenta su vida, y Elena Poniatowska, quien recrea con oficio y sensibilidad

excepcionales los avatares de una vida notable no sólo por su originalidad -Jesusa es un *personaje* <sup>26</sup> en toda la extensión de la palabra- sino también por la luz que echa sobre momentos y costumbres cruciales de la sociedad mexicana.

Hay que escuchar a Jesusa: que crece en Oaxaca, que combate en la revolución, que llega a la capital y se emplea como obrera y como sirvienta, que habla con los muertos y habla de los vivos vistos en medio siglo. Jesusa, mujer del pueblo y mujer independiente.

Ainsi opèrent les éléments qui garantissent la matérialité du récit de vie, mais sur cette fonction dite d'escorte se greffe un discours révélateur et démystificateur. Révélateur, en ce sens qu'il admet qu'il y a bien deux sujets d'énonciation: ("Esta novela tiene dos narradoras: Jesusa Palancares, quien cuenta su vida, y Elena Poniatowska, quien recrea..."). Mais surtout démystificateur, dans la mesure où se donne à voir la fonction idéologique de tout récit de vie qui se caractérise, comme il apparaît nettement ici, par la récupération du sujet et sa manipulation au profit de l'institution. La récupération se double d'une valorisation de la personne qui est censée n'être qu'à l'écoute du sujet qui se raconte. Celle-ci qui devrait rester dans une sorte de "hors-champ" s'impose au contraire au premier plan, rejetant de cette façon Jesusa dans un rôle subalterne qui fait d'elle un objet, dans tous les sens du terme. Objet d'étude, mais aussi objet manipulé par le véritable sujet de l'énonciation: ("Elena Poniatowska, quien recrea con oficio y sensibilidad excepcionales los avatares..."). Jesusa, quant à elle, est désignée par une instance indéfinie, dans un geste qui dénonce la distance de l'entomologiste face à un être étrange et fascinant: ("Hay que escuchar a Jesusa...") Sans doute, la vie de Jesusa est-elle originale en soi: ("una vida notable no sólo por su originalidad..."), mais elle est surtout utilisée comme le moyen qui permet d'accéder à une meilleure connaissance de l'Histoire mexicaine: ("sino también por la luz que echa sobre momentos y costumbres cruciales de la sociedad mexicana.") Par le biais de son témoignage, Jesusa dessine les contours d'une individualité (la sienne) et réfractée à travers elle

---

<sup>26</sup> C'est nous qui soulignons.

la réalité communautaire que se partagent des millions de mexicains.

"Hay que escuchar", en tant que formule d'obligation à la troisième personne, constitue un "indicateur de force illocutionnaire"; elle exhorte l'allocataire (le lecteur virtuel) à se situer dans une certaine perspective, face au mandement qu'on lui assigne. L'acte de parole que le "je" de l'énonciation a accompli se trouve dès lors marqué par l'empreinte de la prescription. La périphrase "hay que..." intime un ordre, soumet une obligation; l'instance qui émet l'ordre reste dans l'indéfinition totale, mais il est bien évident qu'elle tente de rallier le public-lecteur à sa vision. C'est une exhortation à l'écoute de Jesusa à travers une parole représentée mais qui se veut authentique. Ce discours d'escorte met en place un nouveau circuit de communication différent certes de celui que nous avons relevé dans la situation de communication, où l'institution littéraire et ses rituels qui reproduisent les mêmes schèmes de domination fonctionnent comme la médiation entre l'instance de l'auteur et l'allocataire de "hay que".

**Emetteur----->Récepteur**

**message décodifié**

**Editeur----->Public**

Cette stratégie de décodification (ou de son amorce) implique que le "pacte romanesque" entre auteur/ lecteur est consommé et que celui-ci s'engage à accepter le livre de témoignage comme une écriture autobiographique inauthentique, mais non exempte de véridiction.

Hay que escuchar a Jesusa que:

{ crece en Oaxaca,

{ combate en la revolución,

{ llega a la capital y se emplea como obrera y como sirvienta,

{ habla con los muertos y habla de los vivos vistos en medio siglo.

"que": ce pronom relatif renvoie à un antécédent exprimé sous forme de complément d'objet indirect (a Jesusa) et se caractérise par deux fonctions:

• "spécificative": il isole Jesusa comme un sujet qui se détache par son originalité et son exotisme.

• "explicative": dans ce cas, le "que" sert à introduire des énoncés pour éclairer la proposition principale. On remarquera ici la présence d'une virgule après l'antécédent cité, comme seul indice distinctif de l'emploi de "que" à valeur "spécificative": (*Hay que escuchar a Jesusa, que...*) Dans le cas qui nous occupe, cette virgule est substituée par deux points, comme trait marqué du discours explicatif propre à la pratique discursive journalistique. Les énoncés qui suivent ont une fonction explicative, ils se présentent sous forme de propositions subordonnées qui ont la fonction de prédicats vis à vis de la proposition principale; et offrent un micro-récit ou une biographie en miniature du personnage "Jesusa". Les verbes utilisés représentent Jesusa comme un sujet à part entière et résument les différentes étapes de sa vie. On remarquera que la syntaxe est contaminée aussi par le sème de la subordination.

"*Jesusa, mujer del pueblo y mujer independiente.* ": cet énoncé assertif a une forte charge illocutive. Dans l'expression "mujer del pueblo", "mujer" est un terme relationnel qui ne se définit que dans son rapport avec le syntagme "pueblo" qui devient son référent dans ce co-texte.<sup>27</sup> Le choix de "pueblo" comme élément

---

<sup>27</sup> Je reprends ici l'acception que donne C. Kerbrat-Orecchioni du co-texte, à savoir le contexte verbal: "le contexte d'une séquence, c'est en effet son environnement verbal, ou extraverbal", in *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris: Armand Colin, 1980

de référence pour Jesusa, fait que celle-ci ne signifie pas par elle-même, mais en étroite relation avec le peuple auquel elle appartient. De la sorte, le contenu référentiel du signifiant "mujer" procède directement de son environnement extra-verbal "le peuple". Il est intéressant de rattacher cette référence relative au contexte linguistique "mujer del pueblo" avec le statut même de Jesusa en tant que sujet instrumental.<sup>28</sup>

L'expression étudiée convoque également ces titres pompeux qui sont censés résumer des assertions journalistiques. Dans ce cas précis, l'assertion est prononcée comme un jugement définitif. En conclusion, le discours d'escorte, d'une part, investit Elena Poniatowska du pouvoir et l'autorité de revendiquer le récit de vie, et de l'autre, institue officiellement le présupposé de hiérarchie entre les deux instances narratives. Il apporte en dernière instance la pièce à conviction qui témoigne de l'inauthenticité du roman-témoignage: (En Hasta no verte Jesús mío. Elena Poniatowska ha escrito una de las memorias mas apasionantes de la literatura mexicana).

Le terme "memoria" a une connotation para-historique et apporte une garantie de véridiction au récit biographique. Remarquons que l'instance qui écrit dans le discours publicitaire privilégie le terme "memoria apasionante" au lieu de véridique, ou authentique: le récit de vie est désormais officiellement marqué de fictionnalisation, et le discours d'escorte est en ce sens l'approbation et la signature de l'institution qui le déclare comme tel. La quatrième de couverture prolonge ainsi le parcours sémiotique de la "portada", en ce sens qu'elle fait apparaître une pratique journalistique, appuyée par le discours d'escorte qui représente une figure de domination focalisée autour de Elena Poniatowska et une figure dominée autour de Jesusa Palancares qui perd son statut linguistique au terme de sa parole. L'absence d'adjectivation, le résumé, ainsi que les expressions clés sont autant d'indices qui convoquent une pratique discursive journalistique. Les termes du contrat initial sont explicités

---

<sup>28</sup> Voir notre chap. sur les pratiques discursives et leur fonctionnement.

ici: "Jesusa Palancares quien cuenta su vida...", "Elena Poniatowska ha escrito una de las memorias..." et montrent comment s'articule une pratique autobiographique sur une pratique journalistique.

## **CHAPITRE II**

### **APPROCHE LINGUISTIQUE (I): STRATEGIES D'INCLUSION et D'EXCLUSION**



## STRATEGIES D'INCLUSION et D'EXCLUSION

### 2-1. Les stratégies d'inclusion

#### 2-1-1. Nosotras= Yo + Usted vs Ellos

La comunidad femenina vs (los hombres)

L'énonciation fait apparaître un "nous" qui chevauche le premier "nous" communautaire, mais sans qu'il soit question dans ce cas-ci de la communauté révolutionnaire ou de l'ensemble des mexicains pauvres et marginalisés. Cet autre "nous" se différencie du premier, non seulement par la marque du féminin qui l'identifie en partie, mais surtout par un processus d'inclusion qui profite à l'instance "usted".

Considérons la citation suivante:

Dicen que nosotras somos putas, pero ¿a poco los hombres no son putos siempre con el animal de fuera, a ver a quién se lo meten?<sup>29</sup>

Le "je" souligne son appartenance en même temps que "usted" à un même groupe social: les femmes, et s'allie en toute complicité à la cause féminine face à l'homme symbole de l'antagonisme. Celui-ci est désigné d'un doigt accusateur comme la source du mal dont souffrent les femmes. Le signe "Nosotras" est donc marqué et cette marque du féminin restreint de beaucoup sa dénotation, car il ne peut inclure dans ce cas précis, en plus du locuteur, qu'une instance féminine, qui est en même temps l'instance d'écoute: "Nosotras"= "Yo" + "Usted".

Esa es la enfermedad de los mexicanos: creer que son muy charros porque se nos montan encima. Y se equivocan porque no todas somos sus yeguas mansas.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup>*Hasta no verte...*, p.78

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.178

Era muy amante de los trapos como nosotras."<sup>31</sup>

Ces différents "nous" qu'on retrouve dans le récit sont autant de sujets transindividuels auxquels appartient ou appartenait le "je" et qui surgissent dans son discours dans un rapport d'inclusion ou d'exclusion avec l'instance "usted".

### 2-1-2. Le datif éthique

Il s'agit d'un emploi dit "explitif" où le "je" apparaît d'un point de vue morphologique sous sa variante casuelle (me); et fonctionne syntaxiquement comme un complément datif du verbe. Cet emploi du datif qui relève plutôt de l'oralité, accuse une véritable "prise à témoin" de l'allocutaire qui participe de très près de l'énonciation.

Le co-énonciateur se trouve en position d'acteur de l'énonciation elle-même sans être acteur du procès évoqué par l'énoncé.<sup>32</sup>

Ainsi, "usted" émerge dans l'énonciation, et devient témoin à son tour du procès qui se trouve actualisé par le présent linguistique. Cette implication de l'allocutaire dans le discours de "je" convoque toute la spécificité de la situation d'énonciation première qui a engendré le récit de vie. Celui-ci intéresse moins en tant qu'histoire, mais recouvre toute son importance en tant que représentation d'un rapport contractuel et contradictoire basé sur des schèmes de domination et qui structure le roman-témoignage.

Y allí me tiene como loca pidiendo cama por todos los hospitales.<sup>33</sup>

A tanto y tanto insistirle , le bajó a los quince días .Y luego allí

---

<sup>31</sup> Ibidem, p.186

<sup>32</sup> Dominique Maingueneau, *Eléments de linguistique pour le texte littéraire*, Ed. Bordas.1990, Paris (1ere édition 1986) 173p, p.11

<sup>33</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.195

me tiene contándolos, sí, yo quería mucho a Antonio Pérez...<sup>34</sup>

### 2-1-3. Le vocatif

Usted se imagina qué pregunta...<sup>35</sup>

¡Ellos querían una señorita! ¡Una señorita, hágame el favor!<sup>36</sup>

Me puse como lumbre del coraje, haga de cuenta esos tizones que arden.<sup>37</sup>

Tenía su mujer porque dos veces me llevó al chiquillo, hágame usted favor, un chiquillo como de dos años.<sup>38</sup>

Dans d'autres cas, l'allocutaire est absent du récit, mais c'est justement par ce vide sémiotique que son rôle prend consistance. On voit alors combien est grand le degré d'influence qu'il exerce sur le locuteur, puisque celui-ci, bien qu'il n'adhère pas à ses thèses, les redit dans son discours et reproduit ainsi les séquelles qu'elles ont laissées en lui. Le narrateur considère donc l'identité du narrataire qui lui sert à récuser sa propre identité, car il reconnaît en lui une certaine représentation de l'idéologie dominante qui réduit le propre "je" à une masse amorphe et anonyme. Le texte désarticule cette pratique discursive qu'est l'autobiographie et la modélise selon la structuration de la pratique journalistique. Le dialogue qui s'inscrit entre "je" et "usted" dans une structure autobiographique réécrit les rapports de domination qui existent entre le pouvoir central et les masses marginalisées. Le "je" marginalisé prend ou plutôt reçoit la parole et à son tour marginalise son oppresseur. L'identité de "usted" n'est pas dévoilée, c'est dire que c'est une instance qui reproduit d'autres archétypes de domination, et par ailleurs, tous et chacun

---

<sup>34</sup> Ibidem, p.204

<sup>35</sup> Ibidem, p.201

<sup>36</sup> Ibidem, p.205

<sup>37</sup> Ibidem, p.79

<sup>38</sup> Ibidem, p.152

d'entre eux pourraient l'incarner. Le "je", par son refus de l'identifier et de l'individualiser, affirme à la fois sa dénégation envers ce pouvoir, mais aussi son propre assujettissement, en continuant à le solliciter comme étant l'instance dépositaire de la révélation et de la vérité.

Se murió de susto, váyase a saber, pero un día la encontramos tendidita.<sup>39</sup>

Eso cuentan, pero no me haga caso, váyase a saber la verdad.<sup>40</sup>

Cuentan, cuentan, a mí no me crea, pero cuentan que a este hombre no le hacían las balas porque estaba empactado con el demonio...<sup>41</sup>

Hasta vestidos de seda, hágame favor ¡Y blusas de satén!<sup>42</sup>

Mire, me abrió.<sup>43</sup>

Así era. Vaya usted a saber por qué.<sup>44</sup>

No se crea que hay bondad. (...)Yo no comía. Mire, agua era lo que yo tomaba.<sup>45</sup>

Toda la vida me he peinado para atrás. Hasta ahora de vieja me hago dos trenzas y créamelo que me da tristeza.<sup>46</sup>

¡Imagínese nomás!<sup>47</sup>

¡ No, hombre, no sea pendeia, no se haga ilusiones! Véame a mí, a mí es a la que me da lástima cuando sale usted con su batea de

---

<sup>39</sup> Ibidem, p.32

<sup>40</sup> Ibidem, p.39

<sup>41</sup> Ibidem, p.73

<sup>42</sup> Ibidem, p.89

<sup>43</sup> Ibidem, p.98

<sup>44</sup> Ibidem, p.115

<sup>45</sup> Ibidem, p.142

<sup>46</sup> Ibidem, p.256

<sup>47</sup> Ibidem, p.256

babas de que la gente es buena y de que la quieren a uno.<sup>48</sup>

Ahora ya no chingue. Váyase. Déjeme dormir.<sup>49</sup>

## 2-1-4. L'interrogation

Parmi les autres indicateurs de l'énonciation se range l'interrogation avec ses incidences formelles et syntaxiques. L'énoncé interrogatif suppose l'inclusion ou le désir d'inclusion de l'allocutaire. Le "je" énonciateur pose les questions mais n'attend aucunement les réponses. En fait, ce sont des semblants de questions qui n'ont d'autre but que la sensibilisation de l'allocutaire aux thèses de l'énonciateur. Celui-ci recherche le soutien et la bénédiction de l'Autre, dans la mesure où seul ce rapport à l'autre lui donne, par un effet de retour, la conscience d'exister. Le locuteur choisit comme support à son assertion l'interrogation, plus exactement une interrogation rhétorique qui ne suscite pas de réponse.

### Interrogation rhétorique

#### **l'énoncé interrogatif comme "justification" anaphorique**

Pero mi papá dijo que a la escuela de gobierno no iba aunque enseñaran mejor que las monjas, porque él no era protestante. ¿Qué tenía que ver el protestantismo con que me enseñaran a leer?<sup>50</sup>

Quedan lelos porque les desenchufan tantos hilitos que tenemos adentro del cerebro. ¿Qué hicieron conmigo en vez de curarme? ¿No me infelizaron con haberme sacado el líquido del espinazo...?<sup>51</sup>

Esta señora Raquelito no tenía ninguna obligación de darme el

---

<sup>48</sup> Ibidem, p.313

<sup>49</sup> Ibidem, p.316

<sup>50</sup> Ibidem, p.52

<sup>51</sup> Ibidem, p.307

alimento. Yo estaba allí nomás, ése no es mal trato. ¿Por qué ha de ser mal trato cuando las cosas están predestinadas por la mano omnipotente de Dios?<sup>52</sup>

¿A qué me iba vo a mi tierra si va no llevaba ni un centavo con que caminar? No traía más que lo encapillado porque me robaron los papeles. ¿Con qué comprobaba vo?<sup>53</sup>

### **L'énoncé interrogatif comme acte indirect**

Me curé con la voluntad de Dios. Porque ¿quién me curaba?<sup>54</sup>

### **L'énoncé interrogatif introduit par "mais"**

A Periquito lo tuve no porque me gustara, pero ¿Qué hacía ese escuincle sin madre y acostumbrado conmigo? ¿Qué hacía vo? ¿Lo echaba a la calle? Lo tenía que torear como si hubiera sido hijo mío...<sup>55</sup>

Y ellos seguro se entendieron para vivir con ella como Dios sabe. ¿Verdad?<sup>56</sup>

Dicen que dentro de la tierra hay un enorme animal inquieto y que cada vez que se sacude, rompe todo. ¿Será verdad o no será? Y cuando quiere salirse se caen también las rocas de los cerros...<sup>57</sup>

### **L'énoncé interrogatif introduit par "pourquoi"/ "parce que": un énoncé purement réthorique:**

Y yo se lo agradezco, mire, porque a pesar de tantos trancazos que me dio, ¿qué sería de mí si no me hubiera enseñado a mal lavar los trastes. a mal lavar la ropa? ¿De qué me mantendría vo? ¿En qué

---

<sup>52</sup> Ibidem, p.135

<sup>53</sup> Ibidem, p.135

<sup>54</sup> Ibidem, p.307

<sup>55</sup> Ibidem, p.280

<sup>56</sup> Ibidem, p.28

<sup>57</sup> Ibidem, p.39

hubiera ido a parar?<sup>58</sup>

Lo que yo quería era que me enseñaran a leer pero no se preocuparon. Ahora ¿ya para qué? Ya voy para el camposanto.<sup>59</sup>

A mí no me dio tristeza de que se muriera. ¿Por qué? ¡Gracias a Dios de que ya se había quitado de sufrir!<sup>60</sup>

Eran indios tarugos que se daban en la madre los que se levantaron en armas para defender a la Virgen de Guadalupe. ¿Qué le iban a defender estos pendejos a la Virgen si ella está bien guardada en su vitrina?<sup>61</sup>

Entonces me preguntaron las muchachas. (...) ¿Qué me gano con decirles? No me gano nada. No con que les cuente mi vida se me van a quitar las dolencias.<sup>62</sup>

### **L'interrogation comme besoin de s'informer**

¿Ha visto esos bодоques de piedra que les dicen monumentos a lo largo de toda la calle? En esos misterios están los milagros que dejó Roque Rojas.<sup>63</sup>

Así nací desde chiquilla, y ¿qué quiere que haga?<sup>64</sup>

### **L'interrogation indirecte**

Elle prend forme sur une phrase avec une proposition complétive et une proposition subordonnée, accompagnées de conjonctifs ou particules interrogatifs et d'un verbe subordonné au subjonctif. L'interrogation indirecte dans le texte qui nous occupe,

---

<sup>58</sup> Ibidem, p.52

<sup>59</sup> Ibidem, p.52

<sup>60</sup> Ibidem, p.182

<sup>61</sup> Ibidem, p.206

<sup>62</sup> Ibidem, p.98

<sup>63</sup> Ibidem, p.259

<sup>64</sup> Ibidem, p.142

s'appuie aussi sur des adverbes conjonctifs tels que: (" cómo, de cómo, de dónde, por qué, cuáles, para qué...")

No sé cómo estuvo, el caso es que me dijo que agarrara yo el jabón y que fuera a lavar los pañuelos.<sup>65</sup>

No sé de dónde me entró tanto valor, yo creo que de la desesperación.<sup>66</sup>

No sé ni cómo vivo."<sup>67</sup>

Iban hasta donde nacía el arroyo y quién sabe qué tanto le contaba Pedro, de cómo eran los cañones de verdad, de las ametralladoras, de las balas, de que nadie iba a ganar nunca...<sup>68</sup>

Nosotros no supimos cuáles eran de la tropa y cuáles los civiles.<sup>69</sup>

No tenía para qué si estaba solita en su casa.<sup>70</sup>

No tengo ya por qué andar haciendo visiones, pero de gustarme, me gusta más ser hombre que mujer.<sup>71</sup>

Luego le preguntaban los muchachos que por qué peleaba así de baldado y él les decía que no se había de dejar.<sup>72</sup>

## 2-1-5. Les lexies : un espace de co-énonciation

Ce type de lexies qui consiste à utiliser des tournures populaires qui mettent en jeu la deuxième personne "tú", institue un nouvel espace énonciatif, où le locuteur et l'allocutaire sont co-énonciateurs. Cela implique une identification communautaire où se

---

<sup>65</sup> Ibidem, p.98

<sup>66</sup> Ibidem, p.99

<sup>67</sup> Ibidem, p.98

<sup>68</sup> Ibidem, p.118

<sup>69</sup> Ibidem, p.127

<sup>70</sup> Ibidem, p.141

<sup>71</sup> Ibidem, p.186

<sup>72</sup> Ibidem, p.155



trouvent confondus le locuteur, l'allocutaire et tous les individus de la collectivité. L'emploi de "usted" ou de "tú" suppose "l'appartenance ou la non-appartenance à la même sphère de réciprocité"<sup>73</sup> des deux allocutaires. Le pronom "usted" est, comme on le sait, une contraction de la formule "Vuestra merced" qui est utilisée dans un traitement spécial de l'allocutaire. Dans le cas qui nous occupe, "Usted" peut n'être que la formule respectée pour désigner "tu", à l'instar des formules de politesse: ("son Excellence", "sa Majesté" etc.); néanmoins, elle appartient à la non-personne et s'emploie aussi dans un but de distanciation ou d'exclusion de l'allocutaire. Ceci est d'autant plus intéressant, car il institue une opposition d'essence entre la personne "je" et la non-personne "usted". (Opposition qui sera subvertie à la fin du contrat, cf. les paratextes, où Jesusa qui signe l'épigraphe désigne quiconque porte ce nom, en dehors de la situation d'énonciation; et ne renvoie nullement au "je" locuteur). Le passage de "usted" à "tú" dans des expressions populaires qui convoquent le collectif linguistique mexicain garantissent une inclusion maximale de l'allocutaire. Ces lexies supposent que la communauté est perçue dans son unité, dépourvue de toute différenciation sociale ou hiérarchisation.

Entre les lexies et les récurrences de "usted", s'installe une tension axée autour de l'inclusion ou l'exclusion de l'allocutaire. Par le biais de la lexie, le locuteur prend à témoin l'allocutaire et partage avec lui une expérience du passé. En effet, l'avènement de la forme "tú" dans une langue qui comporte le vouvoiement, comme l'est la langue espagnole, situe le locuteur dans un espace qui méconnaît les frontières qui sous-tendent la hiérarchisation; un espace d'assimilation où l'allocutaire s'institue en "co-énonciateur"<sup>74</sup>

En los bautizos, la fiesta era muy bonita porque se guardaba el orden, la compostura, no como ahora que, vóytelas, hacen

---

<sup>73</sup> D.Maingueneau, op-cit, p.12

<sup>74</sup> A ce propos, voir les écrits d'A.Culioli, et Catherine Fuchs, "Le sujet dans la théorie énonciative d'Antoine Culioli: quelques repères", in *DRLAV*, n°30, Centre de recherche de l'Université de Paris VIII, 1984, pp.45-53.

comelitones y borracheras...<sup>75</sup>

Eso de que te quiero para mí solo pues nomás no. Y si no te parece mi amistad, pues cortinas aunque sean de tarlatana.<sup>76</sup>

Si ya compraron la esclava para nomás ponte v te lo finco cuantas veces se ofrezca, de guajes se van a andar con adulaciones.<sup>77</sup>

Y el muchacho que recogí de chiquito y que se fue y me dejó más sola y me saludas a nunca vuelvas v no es por ai María voltéate y yo como lazarina...<sup>78</sup>

Y desde entonces todo fueron fábricas y fábricas y talleres y changarros.(...) y dale v dale con la bebedera del pulque...<sup>79</sup>

Y bala, bala y bala. Bala que das v bala que te pega.<sup>80</sup>

-Si usted es mi tío, bueno, y si no, para mí es igual. Y ojos que te vieron ir.<sup>81</sup>

Dans le roman-témoignage, se trouve investie une pratique discursive populaire "tú", jointe à une autre pratique discursive différente, dont "usted serait l'indice: (comme formule de traitement réservée à des sujets étrangers à cette même collectivité populaire).

---

<sup>75</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.46

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp.153-154

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.154

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp.147-148

<sup>79</sup> *Ibidem*, p.147

<sup>80</sup> *Ibidem*, p.207

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.220

## 2-2. Les stratégies d'exclusion

### 2-2-1. "Yo" vs "Uno"

Cuando uno es joven y sufre, se da, se vuelve muy mansita.<sup>82</sup>

Dans ce cas-ci, le morphème grammatical "uno" ne représente pas le "je" de l'énonciation, ni son groupe d'appartenance, et c'est ce facteur qui détermine précisément l'emploi de "uno", en tant que sujet pleinement indéfini duquel le "je" s'exclue lui-même. Il y a en effet, la marque d'un désinvestissement du sujet de l'énonciation: celui-ci se glisse derrière un sujet plus générique, susceptible de rendre compte d'une certaine objectivité. Le "je" disparaît en tant que déictisation axiologique et présente comme modalité de substitution, un non- sujet "Uno".

Ce qui rend un discours déictisé opaque est précisément le désinvestissement du sujet, ou le fait que l'instance d'énonciation se retire (s'absentifie en projetant la représentation de son contraire, l'objectivité du monde).

L'opacification du discours se réalise à l'aide des stratagèmes d'une subjectivité qui s'absentifie en tant que systématique déictisante.<sup>83</sup>

"Uno" renvoie de ce fait à une sous-classe définie de femmes "las dejadas" et non pas toutes les femmes, et le "je" par ce procédé d'"absentification" marque bien sa non-adhésion à cette communauté qui se donne à voir comme son antithèse: ("je" sujet vs "uno" non sujet). La superposition de la première personne "je" et de la non-personne "uno" dans un même discours, peut être considérée comme la trace d'une tension au sein de cette même instance d'énonciation qui oscille, comme on le voit entre l'investissement et le désinvestissement en tant que sujet .

Dije: "Bueno, relativamente mientras más se deja uno, más la

---

<sup>82</sup> Ibidem, p.197

<sup>83</sup> Herman Parret, "l'énonciation en tant que déictisation et modalisation", in *Langages: La mise*

arruinan.<sup>84</sup>

Yo creo que en el mismo infierno ha de haber un lugar para todas las dejadas. ¡ Puros tizones en el fundillo!<sup>85</sup>

Ellas sí se dejaban de los hombres. Nomás les pegaban un grito los cabrones cargadores y se azorrillaban. Yo no.<sup>86</sup>

### "uno" au lieu de "una"<sup>87</sup>

¡Si me meto a escarbar puede que ya me hubiera vuelto loca! Pero son cosas que uno tiene que averiguar porque ya las trae desde el nacimiento y si las piensa uno a su debido tiempo, se manifiestan más claras.<sup>88</sup>

Me da lástima cuando sale usted con su batea de babas de que la gente es buena y de que la quieren a uno.<sup>89</sup>

## 2-2-2. Yo/ Nosotros= Yo+ ellos (les troupes constitutionnalistes) vs Usted

Ecrire sur soi implique, comme nous l'avons vu, une diffraction du sujet responsable de l'acte de parole. Cette diffraction n'est à la limite que la représentation de son degré d'adhésion ou de non-adhésion à la communauté nationale. Le "je" de l'énonciation marque sa scission et avec le "je" de l'énoncé, celui qui a vécu les événements, et avec la communauté à laquelle il appartenait. Néanmoins, dans son récit sur la révolution, le "je" de l'énonciation est souvent supplanté par la première personne grammaticale du pluriel "nous". La révolution apparaît comme l'espace de la "communion" et le "je" est tributaire de la communauté belligérante constitutionnaliste, de laquelle il participe comme "soldadera".

---

*en discours*, ed. Larousse, n° 7, Juin 1983, pp.90-91

<sup>84</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.154

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.101

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.154

<sup>87</sup> Cf. chap. Le discours patriarcal dans le texte, voir infra.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.12

<sup>89</sup> *Ibidem*, p.313

Dejamos el cuartel general en Acapulco y nos adentramos más a donde estaba la nidada de los zapatistas. Como los soldados tuvieron que combatir entre Agua del Perro y Tierra Colorada, nos mandaron adelante a las mujeres. Cuatro mujeres casadas iban conmigo. Nos vieron los zapatistas caminando y nos salieron al encuentro.<sup>90</sup>

Una vez, como no había uniformes que nos distinguieran, matamos a una división que venía a reforzarnos... Venían tropas de refresco y las recibíamos a pura bala caliente...<sup>91</sup>

Y así viajamos, a paso de tortuga entre puras voladas de tren. Nos quedábamos de destacamento en una parte y en otra y nunca alcanzamos a llegar a tiempo a ninguna estación.<sup>92</sup>

De temps à autre, émerge le "je" du présent de l'instance de parole qui assume l'acte d'énonciation, pour condamner et excommunier les agents de son identification.

Yo si a alguno odio más es a Villa. Oí que lo iban a poner en letras de oro en un templo ¡Pues los que lo van a poner serán tan bandidos como él o tan cerrados!<sup>93</sup>

Yo creo que fue una guerra mal entendida porque eso de que se mataran unos con otros, padres contra hijos, hermanos contra hermanos; carrancistas, villistas zapatistas, pues eran puras tarugadas porque éramos los mismos pelados y muertos de hambre.<sup>94</sup>

### 2-2-3. Yo/ Nosotros vs Usted

= Yo+ Ellos (Zapata+ los zapatistas)

= Yo+ Ellos (los mexicanos pobres)

Zapata se démarque du reste des révolutionnaires par

---

<sup>90</sup> Ibidem, p.74

<sup>91</sup> Ibidem, p.93

<sup>92</sup> Ibidem, p.95

<sup>93</sup> Ibidem, p.95

<sup>94</sup> Ibidem, p.94

l'absence de tout reproche d'opportunisme et par son charisme.

Zapata no tiraba a ser presidente como todos los demás. El lo que quería era que fuéramos libres pero nunca seremos libres...<sup>95</sup>

Le "nous" communautaire, particulier à la révolution refait irruption dans le récit de "je", lors de l'invasion de terrains par les communautés marginalisées. Face à l'exclusion du pouvoir, s'érige un "nous" solidaire inclusif de tous les éléments bannis.

La señora Micaila nos mandó a que fuéramos en la noche a protestar al Caballito donde pusieron las casetas de los comisionados del gobierno y toda la noche nos quedamos allí.<sup>96</sup>

Ibamos de a tiro como pordioseros para ver si nos daban el terreno. Esa Micaila era muy enérgica, muy arguendera, muy matrera, y no nos dejaba ni a sol ni a sombra. Veníamos a ser lo mismo que una guerra con sus soldados y su general.<sup>97</sup>

Les structures de pouvoir ne tardent pas à s'exercer au sein de "nous", autour d'une hiérarchisation qui reproduit les mêmes schèmes de l'exclusion gouvernementale.

Entonces se dividieron todos los de la colonia; se hicieron partidos, comisiones; cada quien agarró su partido y una señora Micaila abrió el cuento ése de la peleadera de los terrenos y la nombraron presidenta. Juntó a una gran cantidad de gente; allí íbamos al zócalo a pelear los terrenos. Ella era la que alegaba, nosotros íbamos haciendo bulto. No sabíamos ni a qué la citaban, nomás íbamos como animales detrás de ella.<sup>98</sup>

#### 2-2-4. Nosotros vs Usted/ Ellos

Ce "nous" suppose une instance adverse avec laquelle il entre en conflit, sous ses diverses représentations; d'abord à travers "usted", puis une instance aux contours plus larges qui apparaît dans

---

<sup>95</sup> Ibidem, p.78

<sup>96</sup> Ibidem, p.265

<sup>97</sup> Ibidem, p.265

<sup>98</sup> Ibidem, p.264

le récit sous la troisième personne grammaticale plurielle "Ellos". On verra cette tension discursive se réaliser dans le passage suivant où la représentation de l'unité du prolétariat qui passe ici par le topique de l'esclavage, vient se ressourcer dans l'expérience du passé révolutionnaire; cette double expérience de prolétaire et de révolutionnaire, non-partagée par l'allocutaire explique précisément que celle-ci soit interpellée comme quelqu'un qui demanderait à être convaincu. D'où l'agressivité qui semble transparaitre dans cette interpellation: "¿Más claro lo quiere ver?", comme si "usted" ne partageait pas l'opinion émise.

Zapata no tiraba a ser presidente como todos los demás. El lo que quería era que fuéramos libres pero nunca seremos libres, eso lo alego yo, porque estaremos esclavizados toda la vida. ¿ Más claro lo quiere ver? Todo el que viene nos muerde, nos deja mancos, chimuelos, cojos y con nuestros pedazos hace su casa. Y yo no voy de acuerdo con eso, sobre todo ahora que estamos más arruinados que antes.<sup>99</sup>

"Ellos" renvoie à tous les appareils d'état et tous les appareils idéologiques d'état qui véhiculent les moyens d'aliénation de "nous". La dénégation de cette instance qui nous fait passer comme on va le voir, de "Ellos" pronom personnel, à la particule préverbale "se", d'un ensemble de sujets potentiels référé par une série de renvois (cf.ci-après) à un véritable vide sémantique où s'installe définitivement l'innommé, l'indéfini et la non-personne, derrière lesquels s'occulte l'instance idéologique, une instance idéologique vécue par là- même comme inaccessible et donc toute puissante. La microsémiotique qui se met en place autour de "Ellos" couvre, en effet, les deux dimensions individuelle et collective: "----- el presidente, la Iglesia católica, la Secretaría de la Educación, el radio, la ley, el gobierno, los revolucionarios, todo el que viene, les, se..."

Un día llegaron unas mujeres que según ellas eran maestras de la Secretaría de Educación y unos muchachos que también eran profes. Apuntaron a muchas afanadoras y en la bola, entré yo. Nos enlistaron a todas por parejo para darnos clase. Yo esperé que nos enseñaran letras o números o algo, pero sólo nos empezaron a

---

<sup>99</sup> Ibidem, p.78

preguntar que cuántos árboles tenía la Alameda y cómo se llamaban los pellejos que los patos tienen entre las patas, puras jaladas y nada de lectura.<sup>100</sup>

Todo el que viene nos muerde, nos deja mancos, chimuelos, cojos y con nuestros pedazos hace su casa.<sup>101</sup>

Yo si a alguno odio más es a Villa. (...) Oí que lo iban a poner en letras de oro en un templo. ¡Pues los que lo van a poner serán tan bandidos como él o tan cerrados! Tampoco les creí (...) Yo de los guerrilleros al que más aborrezco es a Villa.<sup>102</sup>

A mí esos revolucionarios me caen como patada en los... bueno como si tuviera guevos. ¡Son puros bandidos, ladrones de camino real, amparados por la ley.<sup>103</sup>

¡Tanto banquete, tanto banquete! A ver ¿por qué no invita el presidente al montón de pordioseros que andan en la calle? A ver ¿por qué? Puro revolucionario cabrón.<sup>104</sup>

Dans cette instance "Ellos" se trouve inclus le sujet transindividuel auquel appartenait le "je" durant la révolution. Les soldats sont représentés comme une identité perdue, comme quelque chose qui n'est plus ce qu'elle était, si ce n'est sa propre hybridation, son envers, un simple masque qu'on fait défiler comme lors d'un carnaval.

De soldados nomás traen el disfraz. (...) Ya no sirven los soldados mexicanos, desde que se acabaron los trancazos. ¡Puro simulacro! ¡Puros tiros de salva! ¡Puro echarse en paracaídas! Puro romperse el hocico unos con otros porque no hallan qué hacer.<sup>105</sup>

Lástima que ahora ya no se organizan esos destacamentos como antes, ni salen regimientos ni se van corporaciones. ¡Si no, yo me volvería a ir a trabajar con la tropa! Antes eran soldados, ahora son puros fantoches, nomás salen en coche y los llevan a pasear. Ya van, ya vienen, sentados en coche ¡Ya no son tropa! De soldados

---

100 Ibidem, p.201

101 Ibidem, p.78

102 Ibidem, pp.95-96

103 E.Poniatowska, "Hasta no verte Jesús mío", in *Vuelta*, op-cit, p.6

104 Ibidem, p.11

105 *Hasta no verte...*, op-cit, p.238



nomás tienen el disfraz.<sup>106</sup>

Cet appareil d'état est un instrument entre les mains de l'instance "Ellos" qui reste au plus profond de l'indéfini, moyennant la particule préverbale "se" qui acquiert dans ce cas la valeur de sujet générique, indéterminé. A. De Molina Redondo attribue à la particule préverbale "se" la fonction de sujet, parce que d'après lui, le "se" indique "la existencia de un agente humano subyacente que, caso de ser expresado en la oración, asumiría la función de sujeto."<sup>107</sup> Cet agent humain non explicité revêt un caractère collectif, générique et indéterminé.

Ahora ya ni mujeres tienen. Y no se las permiten en los cuarteles. (...) Ahora si hay guerra, pues se los meriendan y se los comen bien comidos, porque ya no sirven los soldados mexicanos desde que se acabaron los trancazos.<sup>108</sup>

### 2-2-5. Nosotros vs Usted

Face au "nosotras" inclusif de "usted", il existe un "nosotros" exclusif de ce même "usted" qui se fait l'écho des communautés pauvres mexicaines, avec lesquelles s'identifie pleinement le "je". L'emploi de "uno" fait paraître plus qu'un besoin de distanciation, le "je" y a recours pour mieux représenter le sujet transindividuel qui se cache derrière sa voix et dans lequel il s'insère; l'indétermination qui en résulte sur la voix du locuteur n'est que partielle et au contraire, met l'accent sur l'appartenance de "je" à un groupe précis et déterminé, face à "usted", exclu de ce même groupe. Le "je" utilise davantage le morphème grammatical "uno" quand il fait référence aux "soldaderas" ou à la masse d'ouvrières dont il faisait partie, invoquant des pratiques qui leur étaient propres, dans un espace et un temps bien à eux.

---

<sup>106</sup> Ibidem, pp.237-238

<sup>107</sup> A.De Molina Redondo, *Usos de se*, Madrid: S.G.E.L., PBE, 1974, p.17

<sup>108</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.238

**"Uno"= "Nosotros" vs Usted**

**"Uno"= "je", faisant partie d'un ensemble cohésif:  
les ouvriers.**

En esa época en cualquier lado que se paraba uno a solicitar trabajo se lo daban porque no había esa madre de los sindicatos.<sup>109</sup>

**"Uno"= "cualquiera de nosotras" vs Usted**

**"je" avec les autres ouvrières.**

Todas las que trabajábamos en Netzahualcóyotl teníamos que ir una vez a la semana al salón de belleza para que nos hicieran el ondulado Marcel. Nos cobraban un peso cincuenta centavos y quedábamos peinadas para toda la semana. (...) Antes según la cara que uno tenía le buscaban el mejor peinado, no nomás hacer un zurrón sin saber ni cómo. La peinadora se fijaba en la cara de uno. (...) Y lo peinaban a uno como es debido; unos peinados altos, ondulados como unos caireles hechos con tenaza que le caían a uno para acá.<sup>110</sup>

Observons que malgré l'exclusion affichée de la part de "je" vis-à-vis de "usted", par le biais du morphème "uno", l'instance d'écoute resurgit dans le discours et la gestuelle de "je" presque malgré lui. La présence du déictique "para acá" déplace le fonctionnement de "uno" et l'oblige à inclure "usted". Ce sont évidemment les incidences d'un discours aliéné qui n'arrive pas tout à fait à se rendre autonome et à se défaire de l'emprise de l'instance du pouvoir "usted".

Cada quien tenía que gastar allí su parte para que nos cambiaran la moneda. Y uno no era libre de gastar su dinero en otra parte.<sup>111</sup>

**"Uno no era libre..."= (Ninguna de nosotras) .**

---

<sup>109</sup> Ibidem, p.145

<sup>110</sup> Ibidem, pp.156-157

<sup>111</sup> Ibidem, p.147

"Cada quien..." = (Cada quien de nosotros) .

Dans cette citation, l'emploi de "uno" ne peut être substitué, comme il est de coutume par la particule préverbale "se", car la phrase "no se era libre" est agrammaticale. Pour marquer l'indétermination du sujet avec le verbe "ser", on a recouru en effet à des éléments lexicaux de valeur générique, tels que: "alguién", verbe à la troisième personne du pluriel (lorsque le locuteur est exclu ) et "uno" (lorsque ce dernier est inclu). Mais la nécessité de rendre compte d'un sujet transindividuel qui ne se réduit pas à la seule voix de "je" impose l'emploi de "uno", à valeur de sujet générique où l'inclusion de "je" est garantie.

#### 2-2-7. "Uno" = "Nosotras" / Usted

#### "Uno" = "je" faisant partie de l'ensemble des femmes vs discours patriarcal

¿Qué le interesaba andarme pidiendo? ¿Qué les interesa a los soldados el consentimiento de una muier? Quisiera uno o no quisiera...<sup>112</sup>

Cette citation au contraire, me paraît plus nuancée sur l'emploi de "uno", dans la mesure où on peut le subroger par un substantif, sans affecter le sens pour autant.

"Uno" = ( la mujer): "Quisiera la mujer o no quisiera...".

"Uno" = ( Yo > en la masa de mujeres).

Dans tous les cas, il y a un chevauchement de la première personne "nous" et du morphème grammatical "uno"; l'apparition de ce dernier, à mon avis, répond plus à la systématique de l'exclusion qui frappe l'instance "usted". Dans un raisonnement contraire, et en

---

<sup>112</sup> Ibidem, p.83

vue de l'obtention d'un phénomène de distanciation ou d'indétermination totale du sujet, le "je" de l'énonciation se serait substitué par l'élément lexical à valeur générique "alguién" et qui en outre garantit l'exclusion du locuteur; ou encore la particule préverbale "se" qui prend aussi la fonction de sujet indéfini.

## 2-2-8. Nosotros vs Ellos

### (La Obra Espiritual/El templo) vs ( La Iglesia Católica)

En la Iglesia Católica dicen que es una palomita porque allí no explican nada; los padrecitos tienen su manera muy distinta de hacer las cosas y conocen la Obra Espiritual, nomás que no la quieren desarrollar porque son egoístas. No quieren que despierte el pueblo porque se les cae la papa. Ellos ganan mucho dinero en la misa, en los casamientos, en los bautizos. En la Obra Espiritual no sólo despiertan al pueblo sino que la misma congregación sostiene el Oratorio.<sup>113</sup>

Ce discours est basé sur un mode d'argumentation antithétique, et le point de vue se laisse reconnaître dans l'un d'eux.

Pero esto lo comprendemos los que estamos en la Obra Espiritual, porque nos lo inculcan nuestros protectores.<sup>114</sup>

**Uno = yo + ellos ( les spiritualistes )**

**=nosotros exclusivo**

Así es de que uno viene a pagar un adarme y va abonando en la tierra todas las deudas que el Ser Supremo tiene escritas allá arriba. (...) Por eso regresa uno tantas veces a la tierra. Pero esto lo comprendemos los que estamos en la Obra Espiritual...<sup>115</sup>

**Uno = yo + usted + ellos**

---

<sup>113</sup> Ibidem, p.15

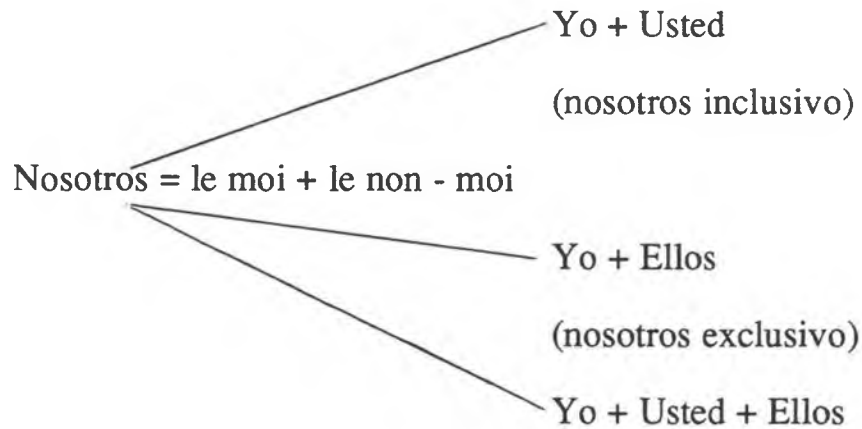
<sup>114</sup> Ibidem, p.14

<sup>115</sup> Ibidem, p.14

## =nosotros inclusivo

Para reconocer el camino espiritual necesita uno atravesar muchos precipicios, dolores y adolescencias. Así el protector que nos guía puede manifestarse a través de nuestro sufrimiento. Pero también es forzoso regresar varias veces a la tierra, según las deudas que tenga uno.<sup>116</sup>

### Conclusion



Le nosotros inclusif (yo+ usted) est déictique. Au contraire, le nosotros exclusif (yo + Ellos) ne l'est pas, parce qu'il comporte en lui la marque de la non-personne (ils); il est donc utilisé dans un emploi anaphorique ou co-textuel, c'est à dire qu'il est précédé d'un syntagme nominal qui lui sert d'antécédent.

- Uno exclusif= Le non-moi (*désinvestissement* du sujet "je")

*Ici, l'inclusion/ exclusion se donne à voir au sein même du sujet d'énonciation, et se traduit par une tension entre l'investissement ou l'absentification de ce dernier.*

- Uno inclusif = Le moi+ le non-moi

*Ici, au contraire, on considérera l'inclusion/ exclusion au sein de l'élément structural Yo/ Usted, c'est-à-dire que l'instance "usted"*

---

<sup>116</sup> Ibidem, p.10

*se trouve tour à tour incluse et excluse dans le morphème "uno", selon la situation co-textuelle (antécédent féminin ou masculin.)*

a) Uno : emploi déictique + co-textuel

yo + usted + Ellas (uno = nosotras inclusivo)

Uno = yo + usted + Ellos (uno = nosotros inclusivo)

b) Uno : emploi anaphorique

Uno = yo + antecedente femenino (uno= nosotras inclusivo)

Uno = yo + antecedente masculino (uno= nosotros exclusivo )

## **CHAPITRE III**

### **APPROCHE LINGUISTIQUE (II): L'ENONCIATION EN TANT QUE DEICTISATION**

## L'ÉNONCIATION EN TANT QUE DEICTISATION

### 3-1. Les indicateurs de personnalisation

L'énonciation de la subjectivité dans le discours passe tout d'abord par la personnalisation qui est une catégorie déictisante, axée autour des instances d'énonciation "je"/ "usted". Dès le moment où le "je" saisit l'acte de parole, il devient l'instigateur et le centre même de cette "mise en fonctionnement de la langue"<sup>117</sup>, Il acquiert ainsi existence et substantialité et devient le point où viennent se ressourcer les autres indicateurs de l'énonciation. Les premiers points d'ancrage qui permettent de désamorcer l'appareil énonciatif dans le roman qui nous occupe, sont certainement la marque de personne "je", et "usted", qui postulent, selon le schéma classique de l'énonciation, l'existence d'un acte allocutoire, un allocuteur, et un allocutaire. Toutefois, ces instances restent tributaires de l'acte de discours proféré par le locuteur et n'ont de statut que le métalinguistique.

*Je* est l'"individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je*". Par conséquent, en introduisant la situation d'"allocution", on obtient une définition symétrique pour *tu*, comme l'"individu allocuté dans la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *tu*..<sup>118</sup>

#### 3-1-1. Yo vs Usted

Le récit de *Hasta no verte...* re-présente une pratique discursive autobiographique, incrustée dans une pratique discursive journalistique. La tension entre ces deux pratiques discursives pose en termes de problématisation le "je" dans son individualité, par rapport aux deux instances "usted" et "ellos". Dans l'acte de discours qu'il produit, le "je" va d'abord s'opposer à "usted" et ensemble, ils s'opposeront à "ellos". La situation d'énonciation met en rapport

---

<sup>117</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, chap.L'homme dans la langue, p.80

<sup>118</sup> Ibidem, p.253



comme nous l'avons vu, le "je" sujet de l'énonciation, et "usted" son allocutaire. Comme dans tout acte de locution, le locuteur et l'allocutaire sont réversibles: le "je" se projette en "usted" et inversement. L'énonciation inscrit les non-dits de l'allocutaire et place la fonction appellative ou phatique au coeur même du circuit de communication. le locuteur organise ainsi toute sa stratégie discursive autour de "usted"; allant souvent jusqu'à solliciter explicitement son approbation et son soutien.

Le fait que le discours du "je" réponde à un stimulus, provoque un type spécifique de sélection des événements du passé: ceux-ci émergent selon des besoins conscients et/ ou non-conscients et surtout selon une stratégie précise. Il s'agit d'arriver à être reconnu par l'autre, à se reconnaître dans le regard de l'autre, lui arracher son consentement, et pour cela le "je" centrera bien son récit autour du "stimulus" manipulé au début par l'instance qui a formulé la requête. (Sur la coïncidence sémiotique entre d'une part, ces phénomènes dialogiques tels qu'ils surgissent dans le rapport yo/usted et d'autre part, les observations cliniques que l'on fait des manifestations d'hystérie, cf. infra, chap. Pratique sociale et discursive religieuses). Les exemples à ce sujet ne manquent pas et transcrivent le rapport entre "je" et "usted" comme un rapport qui oscille entre la mutuelle reconnaissance, l'acceptation de l'autre et/ ou sa dénégarion. La complicité qui se crée au sein de l'élément structural "je"/ "usted" engendre un cadre propice aux révélations, aux confidences. Désormais, l'instance "usted" est incluse dans le mécanisme de l'énonciation et participe de sa matérialité.

Yo hasta ahorita se lo estoy platicando.<sup>119</sup>

Mais ceci ne constitue pas le principe de la situation d'énonciation, dans la mesure où l'allocutaire "usted" est tantôt inclu, tantôt exclu dans le récit du narrateur "je". Celui-ci s'adresse directement et constamment à lui; il l'interpelle, l'interroge, et scrute

---

<sup>119</sup> *Hasta no verte...*op-cit, p.77

ses moindres réactions dans le but d'obtenir son approbation, et faire de lui, non seulement son confident, mais aussi son défenseur. Le récit, qui en apparence a toutes les caractéristiques d'un soliloque ou d'un monologue intérieur, retranscrit les traces d'un dialogue assumé par deux instances, malgré la suppression des marques discursives qui renvoient à l'interlocuteur, et le vide discursif qui en résulte. Il est vrai que l'identité du narrataire demeure plus ou moins floue, et il n'est question ni de sa nature, ni de sa profession, ni de son nom ni même de la relation qui le lie au narrateur. Il y a sans aucun doute une problématisation de cette relation, dans la mesure où le "je" dévoile un comportement mitigé vis-à-vis de "usted", où le rejet et l'assimilation conjuguent leurs contradictoires influences. Le narrataire tient lieu à la fois de complice et d'ennemi du narrateur.

Par ailleurs, le discours de "je" apparaît comme la dénégation de celui du narrataire; et bien que dans sa réponse, il ne va pas jusqu'à reformuler le questionnement de "usted", les paroles de "je" s'en voient imprégnées et renvoient à un hors-texte qui a été amputé de la narration et qui n'est autre que le contrat initial. La stratégie discursive du "je" fait qu'il reprend à sa charge -pour les démystifier- toutes les affirmations de l'Autre, ses interrogations ou récusations, démasquant ainsi un contre-discours qui le contre et l'aliène. Cette distorsion sémiotique montre que le narrataire n'est pas tout à fait absent ou silencieux, comme il semblerait au premier abord, puisqu'on retrouve les traces de son discours et de sa présence dans la parole même du sujet-parlant.

Véame a mí, a mí es a la que me da lástima cuando sale usted con su batea de babas de que la gente es buena y de que la quieren a uno.<sup>120</sup>

La participation verbale de "usted" est donc confirmée, malgré le silence qui l'enveloppe et qui pourrait être expliqué, si on tient compte des variations textuelles qui apparaissent dans le manuscrit, comme la volonté de brouiller les signes de cette

---

<sup>120</sup> Ibidem, p.313

présence. En gommant les marques linguistiques de sa présence, l'allocutaire "usted" se déresponsabilise ainsi d'un discours qu'il a cependant tenu et dont nous ne connaissons l'existence qu'à travers le rejet qu'en donne le "je", rejet qui à son tour implique la conscience de ce que le discours contesté a un caractère aliénant.

No, si no hay bondad, nadie tiene bondad, no se crea que hay bondad, no. (...) Mire, agua era lo que yo tomaba.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Ibidem, p.142

### 3-2. Les indicateurs spatiaux déictiques

La spatialisation constitue l'une des composantes de la deixis, aux côtés de la temporalisation et de la personnalisation. Elle s'organise autour de "l'ici" de l'instance d'énonciation et présente le discours comme "un champ monstratoire"<sup>122</sup>, à l'instar des autres catégories déictiques. Selon Benveniste, les déictiques relèvent de la même nature que les pronoms et ont uniquement un statut grammatical, car ils sont eux aussi, engendrés par l'énonciation. Nous nous proposons donc d'étudier toutes ces classes d'indicateurs qui fonctionnent d'un côté comme les résidus de l'opération d'épuration à laquelle on a soumis l'énonciation orale, et de l'autre comme les traces d'un "cadre figuratif" défini par le même Benveniste comme étant "l'accentuation de la relation discursive au partenaire".

Ce qui en général caractérise l'énonciation est l'accentuation de la relation discursive au partenaire, que celui-ci soit réel ou imaginé, individuel ou collectif. Cette caractéristique pose par nécessité ce qu'on peut appeler le cadre figuratif de l'énonciation. Comme forme de discours, l'énonciation pose deux "figures" également nécessaires, l'une source, l'autre but de l'énonciation.

C'est la structure du dialogue. Deux figures en position de partenaires sont alternativement protagonistes de l'énonciation.<sup>123</sup>

#### 3-2-1. Les démonstratifs

Par commodité, nous choisirons la terminologie proposée par Todorov, et nous distinguerons comme lui, entre la deixis indiciale (relative à la situation d'énonciation), et la deixis anaphorique (co-textuelle).<sup>124</sup> Par ailleurs, C. Kerbrat-Orecchioni propose la

---

<sup>122</sup> C'est Karl Buhler qui introduit ce syntagme, cité par Hernan Parret, op-cit, pp.83-97

<sup>123</sup> E. Benveniste, op-cit, p.85

<sup>124</sup> le terme d'anaphore est défini par C. Kerbrat-Orecchioni comme étant un "terme polysémique qui se domine lui-même. Certains l'utilisent comme synonyme de "re-présentation" (...); d'autres le réservent pour le cas où le représentant renvoie au contexte antérieur, conformément à la valeur étymologique d'"anaphore" et opposent: représentation par anaphore vs représentation par

distinction suivante: "localisation relative au cotexte vs localisation déictique".

### a) la deixis indicielle ou les déictiques

Dans l'énonciation, les démonstratifs couvrent sans aucun doute une fonction monstratoire axée autour du "je" sujet de l'énonciation qui constitue leur seul et unique référent : (ésta; éste; ése; ésas; eso; etc...). Le "je" énonciateur use dans son récit de moyens pour capter l'attention de son allocataire et l'influencer dans ses moindres pratiques; allant de la description des faits par le langage, à la gestuelle, ou encore à l'ostentation qui représente un degré élevé de la monstration.

C'est le geste colophonique" (le colophone étant le signe typographique du doigt qui pointe) qui symbolise la monstration.<sup>125</sup>

Mais une chose est certaine, tous les objets désignés ont un rapport plus ou moins immédiat avec le "je" et versent leur charge déictique dans l'"Ego". De cette façon et pour reprendre le célèbre adage de Wittgenstein , "le sujet se montre, ne se dit pas";<sup>126</sup> et l'allocataire est bien contraint de poser son regard d'abord sur l'allocuteur avant de le transposer vers l'objet désigné. L'énonciateur s'assure ainsi du pouvoir qu'il exerce sur son allocataire et multiplie le champ de manoeuvres qui font de lui le centre et le repère de l'énonciation.

La fonction monstratoire s'exerce par des opérations: on pense à la prédication (c'est ainsi que les logiciens de Port-Royal abordent la fonction monstratoire), à l'affirmation et à d'autres types d'actes de langage, mais aussi à des opérations plus formelles, comme le repérage, l'appropriation et la distanciation (pour ne reprendre que

---

anticipation (ou "cataphore")", in *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, op-cit.

<sup>125</sup> H.Parret, op-cit, p.89

<sup>126</sup> cité par H.Parret, "L'énonciation en tant que déictisation...", in *Langages*, op-cit, p.87

quelques notions de Culioli).<sup>127</sup>

Néanmoins, les démonstratifs contournent leur charge déictique, par le biais de la substantivation et s'affirment dans le discours comme un sujet qui supporte à lui seul sa référentialité. Les démonstratifs pronominalisés renvoient à des syntagmes lexicaux, indépendamment de l'instance d'énonciation. *Celle-ci est représentée comme un non-sujet ou un sujet "absentifié"*<sup>128</sup> qui se désinvestit dans le discours qu'il produit pour ne paraître qu'un simple effet de locution.

Esta es la tercera vez que regreso a la tierra...<sup>129</sup>

Ce déictique "ésta" qui inaugure l'incipit, met déjà l'accent sur la systématique d'exclusion qui contaminera de façon générale l'énonciation, et tour à tour chacune de ses instances. Le récit de vie commence par un premier désinvestissement du locuteur (: "Esta es la tercera vez que regreso a la tierra...") (la substantivation du démonstratif "ésta" et la structure même de la phrase qui permet la mise en relief du syntagme lexical implicite "esta vida", auquel renvoie "ésta" sont autant de stratégies qui impliquent l'évacuation du sujet parlant.); et se clôt par l'exclusion explicite à la fois de l'allocutaire (: "Ahora ya no chingue. Váyase.") et du locuteur qui met toute son énergie dans la représentation d'un "ahora" comme point de rupture et de passage vers l'onirique (: "Déjeme dormir") et d'un "moi" comme un non- sujet.

Lleva su turbante enrollado y le brilla en el centro una perla brillante blanca; y al brillante ése le sale como un chisquetito de plumas.<sup>130</sup>

Yo bastante me he ceñido los lomos para tener los palos esos que tengo.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Ibidem, p.88

<sup>128</sup> H. Parret, op-cit, p.89.

<sup>129</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.9

<sup>130</sup> Ibidem, p.12

<sup>131</sup> Ibidem, p.312

Me dio gusto ver a Emiliano porque ése fue bien bueno conmigo.<sup>132</sup>

Ya voy para el camposanto. Eso, si alcanzo camposanto.<sup>133</sup>

Esas son cosas de uno, de adentro, como los recuerdos.<sup>134</sup>

Dans ce cas précis, le déictique "ésas" signifie plus l'exclusion que la monstration. Exclusion de soi, par le biais de "uno" qui marque bien l'abîme spatial qui scinde l'identité de "je" de cet épisode du passé; et exclusion de l'allocutaire circonstanciel du discours cité, à savoir "las soldaderas" auxquelles Jesusa refuse de livrer des souvenirs présentés ici, comme le propre d'un "moi" non-sujet

Toda ella se deshizo; se puso así grandota, engordó mucho...<sup>135</sup>

De tanto llueve y llueve y llueve nieve, se levantaba así de alta.<sup>136</sup>

## **b) La deixis anaphorique ou co-textuelle**

L'instance d'énonciation organise, comme nous venons de voir, la fonction monstratoire de son énonciation autour de son "egocentrisme" ou de ce qu'appelle Herman Parret "la subjectivité egocentrique". Cependant, il est des démonstratifs qui n'ont d'autre valeur que la valeur anaphorique; ceux-ci renvoient, non pas au référent déictique (: l'instance d'énonciation), mais à un référent de type lexical, toujours en position d'antécédent par rapport à l'anaphorique. Il est intéressant de faire remarquer ici que ce déplacement de la référence qui s'opère avec l'anaphorique (de

---

<sup>132</sup> Ibidem, p.15

<sup>133</sup> Ibidem, p.52

<sup>134</sup> Ibidem, p.98

<sup>135</sup> Ibidem, p.13

<sup>136</sup> Ibidem, p.111

l'instance d'énonciation au syntagme lexical) est à un autre niveau de l'analyse, une trace du désinvestissement du locuteur qui s'exclut une fois de plus du mécanisme de la représentativité du "moi". (cf. infra)

Algún día que venga... Llegará ese día y cuando llegue...<sup>137</sup>

Pero nunca había sufrido tanto como en esta reencarnación...<sup>138</sup>

Yo tengo mucho pendiente y no sé cuando lo voy a juntar si en esta época o en la otra, cuando vuelva a evolucionar...<sup>139</sup>

A veces lo siento en este cuarto y a veces no.<sup>140</sup>

Aunque la hubiera medio matado, ¿cómo eso me iba a borrar la herida.<sup>141</sup>

De eso me viene lo callado.<sup>142</sup>

No me acuerdo si fue esta mano la que levanté pero la tengo señalada, la izquierda; me entró el machetazo en la espalda.<sup>143</sup>

(La "izquierda " appartient aux démonstratifs adverbiaux ) .

La cocina era más grande que este cuarto.<sup>144</sup>

### 3-2-2. Les adverbes

Les déictiques adverbiaux sont eux aussi tributaires de l'axe où se trouve le locuteur: (le positionnement de son corps) et s'organisent autour d'ensembles oppositionnels ( aquí/ acá/ ahí vs

---

<sup>137</sup> Ibidem, p.8

<sup>138</sup> Ibidem, p.9

<sup>139</sup> Ibidem, p.9

<sup>140</sup> Ibidem, p.16

<sup>141</sup> Ibidem, p.43

<sup>142</sup> Ibidem, p.56

<sup>143</sup> Ibidem, p.98

<sup>144</sup> Ibidem, p.140



allí/ allá; afuera vs adentro; acá atrás vs acá adelante; para acá/ hasta acá; derecha vs izquierda...).

Por eso hay que cerrar los ojos corporales, macizo, (...) para poder ver detrás.<sup>145</sup>

Acá atrás tengo la herida...<sup>146</sup>

{Mi papá} también se bañaba pero se iba por otro lado y me dejaba en un recoveco donde me tapara el agua hasta acá.<sup>147</sup>

Mi trenza me llegaba hasta debajo de las caderas y era muy quebrado mi pelo, no chino, era quebrado nomás así y me bajaba hasta acá.<sup>148</sup>

Aquí se me ve la herida porque este pedazo entró hasta el hueso.<sup>149</sup>

Yo digo que Pedro no era bonito. (...) Su pelo era muy chino, muy quebrado; acá adelante se le hacía un rizo.<sup>150</sup>

Pero como no le hablaba a nadie ni preguntaba porque no estaba acostumbrada a hablarle a la gente de aquí, me quedaba en las mismas.<sup>151</sup>

Y lo peinaban a uno como es debido; unos peinados altos, ondulados como unos caireles hechos con tenaza que le caían a uno para acá.<sup>152</sup>

Eva comió la manzana y al comerla le brotó el busto, porque no tenía busto ni tenía greñero aquí ni acá.<sup>153</sup>

Mais comme les autres catégories des démonstratifs, les adverbes pervertissent aussi le fonctionnement de la deixis et

---

<sup>145</sup> Ibidem, p.12

<sup>146</sup> Ibidem, p.42

<sup>147</sup> Ibidem, p.70

<sup>148</sup> Ibidem, p.70

<sup>149</sup> Ibidem, p.98

<sup>150</sup> Ibidem, p.105

<sup>151</sup> Ibidem, p.137

<sup>152</sup> Ibidem, p.157

<sup>153</sup> Ibidem, pp.308-309

s'investissent comme référents de l'énonciation. On remarquera ici que l'attention de l'allocutaire se détourne de Jesusa vers les points de référence que celle-ci lui désigne. Ainsi, les adverbes s'organisent en un système qui oppose la focalisation du sujet et la focalisation de l'espace, *reproduisant de la sorte la tension que nous avons vu souvent se répéter, entre "l'absentification" et "l'investissement" du sujet, qui coïncide quelque part avec une systématique plus englobante, sorte de matrice textuelle où s'actualisent tour à tour l'inclusion et l'exclusion.*

De Tierra Blanca se vinieron para acá...<sup>154</sup>

Allá en Fresnillo, la presa luchó todo lo que Dios le dio a entender para regresar a Tehuantepec.<sup>155</sup>

Allí preguntó por mi madrastra y por la señora Fortunata y les platicó lo que le había pasado...<sup>156</sup>

Nomás sabía hablar dentro de mí, quedito me hablaba yo y las ideas me daban vueltas adentro como pelotitas y me atolondraban.<sup>157</sup>

Y la gente hasta la vuelven idiota porque cortan lo que no y les dejan todos los nervios deshilachados como esos cables de luz que están allá afuera.<sup>158</sup>

## Conclusion sur les déictiques spatiaux

Pour conclure, nous dirons que la deixis indicielle s'organise autour de trois sous-classes: *aquí/ allí/ ahí*; chacune d'elle est rattachée au degré de proximité/ éloignement du dénoté, par rapport à l'axe où se trouvent à la fois, le locuteur et son allocutaire.

---

<sup>154</sup> Ibidem, p.30

<sup>155</sup> Ibidem, p.40

<sup>156</sup> Ibidem, p.40

<sup>157</sup> Ibidem, p.137

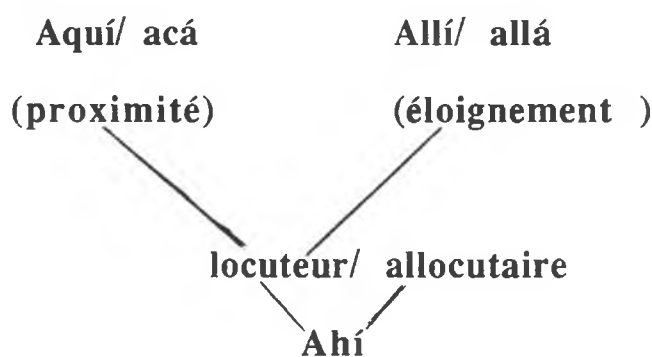
<sup>158</sup> Ibidem, p.307

Dans les deux premières (aquí/ allí), la proximité ou l'éloignement se mesurent par rapport au seul axe du locuteur. En revanche, le déictique "ahí" présuppose un même degré de proximité de l'objet dénoté, pour le locuteur et l'allocutaire. Il désigne un endroit aussi proche pour l'un que pour l'autre, et dans d'autres cas, l'endroit où se trouve le propre allocutaire. De la sorte, "ahí" se donne à voir comme le signe d'un discours inclusif qui installe les deux instances dans un même espace.

Ahí dejé la canasta y que voy corriendo (...) Ahí lo vi tendido.<sup>159</sup>

(Dans la version finale, le deuxième "ahí" est supprimé, la citation est donc prise du manuscrit.)

Como ya me había casado y no andaba con la gente de mi papá, la cosa hasta ahí quedó.<sup>160</sup>

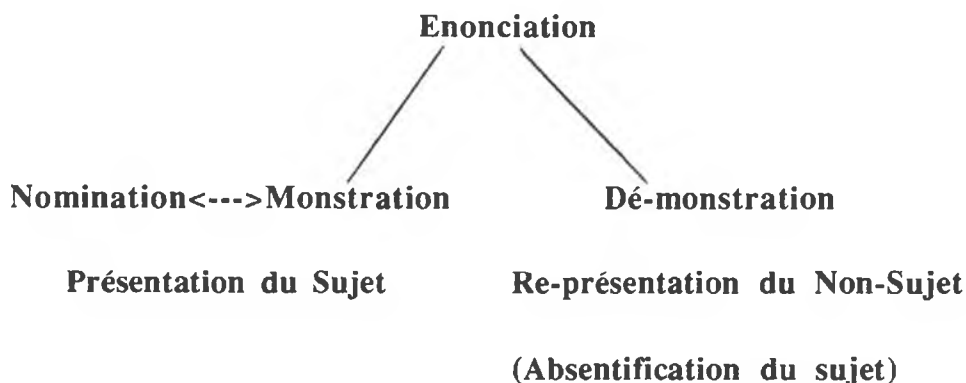


Herman Parret établit de la façon suivante les rapports qui lient la "monstration" et la "dé-monstration" du sujet:<sup>161</sup>

<sup>159</sup> Ibidem, p.88

<sup>160</sup> Ibidem, p.91

<sup>161</sup> Ibidem, p.90



L'instance d'énonciation se présente dans la monstration quelque peu à la manière d'un indice peircien: le sujet s'investit dans la monstration. Mais la "vie du discours" comporte deux versants et oscille indéfiniment entre l'investissement et le désinvestissement de l'instance d'énonciation. L'instance d'énonciation se présente par des stratégies spécifiques, mais elle s'absentifie également, et par d'autres types de stratégies: s'absentifier équivaut en fait à la re-présentation du non-sujet (...) La "vie du discours" est encore cette conjonction des mouvements déstructurant et structurant, de la présentation de la "subjectivité" et de la représentation de l'"objectivité" (i . e .du non - sujet).<sup>162</sup>

**Tableau de classification**

La deixis spatiale	Investissement de l'instance d'énonciation	Absentification de l'instance d'énonciation
Démonstratifs	esta, este, esas, eso	
Anaphoriques		ésas, ésta, éste
Adverbes	acá atrás/ acá adelante	allí / allá
	hasta acá	allá afuera
	derecha/ izquierda	aquí / acá
	para acá	adentro/ afuera
	ahí (+ allocutaire )	
	<b>Focalisation de l'instance d'énonciation</b>	<b>Focalisation de l'espace</b>

<sup>162</sup> Hernan Parret, op-cit, p.89

### 3-3. Les indicateurs temporels déictiques

Ils sont, à leur tour, et selon le cas, déictiques (référentiels à la situation d'énonciation), anaphoriques ou co-textuels (référentiels au contexte linguistique), et peuvent être de nature adverbiale ou verbale. L'emploi des temps verbaux<sup>163</sup> dans le texte qui nous occupe, ne retiendra pas notre attention; mais nous essaierons de centrer l'analyse autour des adverbes ou locutions adverbiales, et autour du présent de l'instance de parole.

#### 3-3-1. Les déictiques

La temporalisation, en tant que fonction monstratoire dans un discours est conçue à partir du "maintenant" de l'instance de l'énonciation. Le récit de "je" est parsemé de marques temporelles telles que: ora, ahorita, ahora, antes, entonces, luego, etc... Ces marques sont, dans un texte écrit tel l'objet de notre étude, arbitraires en soi, car elle ne renvoient à aucune division du temps chronologique. Par contre, elles instaurent un temps spécifique, tributaire de l'instance de parole qui permet, cependant, l'inclusion du locuteur et de l'allocutaire dans une même temporalité linguistique: le présent du discours qui est "le seul temps inhérent à la langue"<sup>164</sup>

Le "antes" et le "ahora" se définissent ici par rapport à l'axe central constitué par le présent de l'instance de parole. Benveniste insiste sur le fait que la temporalité du locuteur est inéluctablement projetée dans la parole de son allocutaire quand celui-ci se convertit à son tour en locuteur. Nous y voyons un signe de la systématique d'inclusion/ exclusion que nous avons déjà relevée en ce qui concerne l'élément structural de *Hasta no verte... Yo/ Usted*, dans la mesure

---

<sup>163</sup> Nous renvoyons pour le besoin, au chap. l'homme dans la langue, de Benveniste, in *Problèmes de linguistique...*, op-cit, pp.225-251.

<sup>164</sup> Ibidem, p.75.

où le présent de l'instance de parole installe les deux allocutaires dans un "cadre figuratif" de reconnaissance mutuelle.

Hasta ahora que estoy más grande me doy cuenta, pero entonces fui muy rejega.<sup>165</sup>

Ahorita no he comido desde en la mañana y no tengo hambre todavía.<sup>166</sup>

Pero eran tortillas de mano, grandes, no como esas cochinas que venden ahora.<sup>167</sup>

Antes no podían conmigo, aunque fueran más fuertes. Les ganaba porque tengo muchas mañas para pelear. Sentía yo la muina que me ardía por todo el cuerpo y calculaba sin darme cuenta. (...) ¡Lo que es la juventud! Por eso yo soy sola, porque no me gusta que me gobierne nadie... Y si no que lo diga Pedro...<sup>168</sup>

Yo era rete fina para pegar. Ora ya no, ya no pego. Ya se me quitó lo peleonera porque me di cuenta de que no es bueno pelear, aunque gane, uno siempre sale perdiendo, pero antes, hasta comezón sentía en las manos."<sup>169</sup>

Si ahora soy corajuda, era yo tantito peor.<sup>170</sup>

Ahora cuando me enfermo, atranco la puerta de mi casa.<sup>171</sup>

Me vine a la colonia la Joya, a un ladito de la Felipe Angeles; a este muladar donde me ve ahora.<sup>172</sup>

Mañana me tengo que ir temprano al taller. Me levanto a las seis de la mañana para darle de comer a mis animales.<sup>173</sup>

Ya me hice bolas. No sé ya ni los días en que vivo. ¿Hoy es

---

<sup>165</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.144

<sup>166</sup> *Ibidem*, p.142

<sup>167</sup> *Ibidem*, p.147

<sup>168</sup> *Ibidem*, p.153

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp.150-151

<sup>170</sup> *Ibidem*, p.20

<sup>171</sup> *Ibidem*, p.197

<sup>172</sup> *Ibidem*, p.275

<sup>173</sup> *Ibidem*, p.295

Martes o Jueves?<sup>174</sup>

### 3-3-2. Les anaphoriques

Cuando uno es joven y sufre, se da, se vuelve muy mansita.<sup>175</sup>

En esos años del Señor yo era terrible. Si las gentes se testereaban conmigo en la banqueta, les sonaba. Volteaban a preguntar por qué y yo les decía insolencia y media, todas las majaderías que se me venían a la cabeza.(...) Ahora todavía me siguen testereando, pero como ya no soy el animal de ayer me arrempujan, me pisan, y me aguanto.<sup>176</sup>

Yo me agarraba el estómago de risa de tanto que me estuve burlando de unos y de otros. En esa época era muy peleonera y todo lo componía con hacer avería y media.<sup>177</sup>

Ya cuando pasaba la comedera, me metía yo otra vez a tomar agua.<sup>178</sup>

No sé de donde me entró tanto valor, yo creo que de la desesperación y que saco la pistola. Lueguito se asustó, vi claramente que se asustó.<sup>179</sup>

Entonces no eran ricos los generales. ¡Ah los bandidos, ahora sí son ricos, porque se roban los bienes de la nación.<sup>180</sup>

En esa época, no podía uno andar a deshoras de la noche, de mujer, porque no me acuerdo qué presidente, creo que Obregón ordenó que dando las nueve de la noche, mujer que anduviera por la calle, mujer que se llevarían .<sup>181</sup>

---

174 Ibidem, p.271

175 Ibidem, p.197

176 Ibidem, pp.176-177

177 Ibidem, p.160

178 Ibidem, p.135

179 Ibidem, p.99

180 Ibidem, p.135

181 Ibidem, p.189

### Tableau de classification des adverbes et locutions adverbiales

	Investissement de l'instance d'énonciation	Absentification de l'instance d'énonciation
	Les déictiques	Les co-textuels
<b>Le présent linguistique</b>	ahora , ora , ahorita; ahora todavía	entonces
<b>Antériorité</b>	hace como unos ocho días	antes;
	hace como unos doce o trece años	las otras épocas
	hace como ocho o nueve años	esa época
	hace como unos tres años	los primeros tiempos
	hace veintinueve años	esos días
<b>Postériorité</b>	mañana; luego	pasado mañana; al otro año; al otro día; al otro mes
	después	a los pocos días

### 3-3-3. Les prépositions temporelles

"Desde en la mañana", "desde entonces", impliquent une antériorité par rapport à ce qui est énoncé par l'instance d'énonciation.

Desde entonces nunca fui a ninguna escuela. Y me quedé de burra pero muy contenta.<sup>182</sup>

Ahorita no he comido desde en la mañana y no tengo hambre todavía.<sup>183</sup>

<sup>182</sup> Ibidem, p.202

<sup>183</sup> Ibidem, p.142



### 3-3-4. Le présent de l'instance de parole

Le "je" énonciateur organise la mise en discours des événements de sa vie depuis son propre axe de parole, sa propre perception et son expérience subjective; il les situe alors par rapport au présent de son acte de parole, c'est à-dire par rapport au moment même où il les prononce.

Ce que le temps linguistique a de singulier est qu'il est organiquement lié à l'exercice de la parole, qu'il se définit et s'ordonne comme fonction du discours.

Ce temps a son centre -un centre générateur et axial ensemble- dans le *présent* de l'instance de parole. Chaque fois qu'un locuteur emploie la forme grammaticale de "présent" (ou son équivalent), il situe l'événement comme contemporain de l'instance du discours qui le mentionne.<sup>184</sup>

Sur le plan narratif, le "antes" et le "ahora" se définissent par rapport à un axe de référence constitué par la conversion religieuse qui a marqué la scission de "je" en deux entités sinon opposées, du moins irréductibles. Le "je" qui raconte et le "je" raconté s'inscrivent dans deux dimensions éloignées l'une de l'autre dans l'espace et dans le temps et dont l'axe se trouve centré autour de la conversion religieuse qui fonctionne paradoxalement, et comme le point de rupture entre deux étapes dans la vie de "je", et comme le point de leur confusion aussi. *Entre le passé et le présent s'instaure une médiation qui est prise à son tour dans la systématique structurante du programme narratif inclusion/ exclusion.* Le "je" de l'énonciation oscille entre la condamnation ou la communion avec son passé, entre répudier le "gueux" qu'il était ou se reconnaître dans le "je" de l'énoncé. Tel est ce qui apparaît dans ces discours où le "je" de l'énonciation cherche, dans un mouvement de distanciation, à souligner le paradoxe qui le maintient dans une position au dessus du personnage qu'il incarnait dans son passé. (cf-chap. Imbrication des

---

<sup>184</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, op-cit p.73

voix). Le "je" de l'énonciation jette un pont entre ce que fut sa vie dans le passé et ce qu'elle est dans le présent, entre le "entonces" y le "ahora" de l'instance de parole.

### 3-4. Le témoignage, une pratique discursive orale

Les traits de l'oralité foisonnent dans le récit autobiographique. Ce recours à l'oralité, loin de créer une distorsion discursive, sert à authentifier le récit et à le présenter comme un produit véridique. Les déictiques, comme nous avons pu le remarquer, participent de cette démarche monstratoire qui accompagne le discours oral. Quant aux différents discours que nous avons relevés (discours direct, indirect et indirect libre), ils attestent du dire de l'instance d'énonciation et de sa totale maîtrise de la matière langagière.

Notre étude du manuscrit nous a permis de constater ce besoin de popularité qui s'abrite derrière le dispositif sémiotique, dans la mesure où les différentes corrections apportées au manuscrit convergent toutes vers une "popularisation du langage". Procédé de véridiction ou de récupération? La question n'est pas là, mais une chose est certaine, *ces variations de niveaux de langue sont la trace d'un discours usurpé qui émerge dans et par l'écriture, il est à un degré moindre le signe d'une tension observée au sein de la matière langagière, autour d'une polarisation que nous avons définie par effet de réel/ fictionnalisation.*

No me calaba la calor.<sup>185</sup>

Pienso casarme con ella por el cevil.<sup>186</sup>

Me quedría el muchacho oficial o no me quedría, no sé.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.66

<sup>186</sup> *Ibidem*, p.82

<sup>187</sup> *Ibidem*, p.83

### 3-5. Le souci d'un dire véridique chez l'instance d'énonciation

Jesusa structure son argumentation à partir de l'assentiment de son interlocutrice (¿verdad?), une sorte d'exhortation continue à chercher la vérité, cette vérité qui n'est nulle part et que personne ne détient: "quién sabe, cuál es la mera verdad?").

Mais on remarquera, cependant, dans son système d'argumentation deux critères: l'écrit, ("puisque c'est écrit, c'est vrai") et la tradition orale qui est supposée exprimer le bon sens populaire.

Todo está escrito en la geografía, tomo Primero, por eso se lo cuento.<sup>188</sup>

Eso cuentan, pero no me haga caso, váyase a saber la verdad.<sup>189</sup>

Cuentan, cuentan, a mí no me crea, pero cuentan que a este hombre no le hacían las balas porque estaba empactado con el diablo, cuentan, yo no sé de eso...<sup>190</sup>

Así era. Vaya usted a saber por qué.<sup>191</sup>

Pues no ¿verdad?.<sup>192</sup>

Comment ne pas s'étonner de voir Jesusa choisir une argumentation basée sur l'écrit, alors qu'elle même insiste sur son statut d'analphabète?

No sé escribir pero la numeración sí me la sé.<sup>193</sup>

Desde entonces nunca fui a ninguna escuela. Y quedé de burra

---

<sup>188</sup> Ibidem, p.258

<sup>189</sup> Ibidem, p.39

<sup>190</sup> Ibidem, p.73

<sup>191</sup> Ibidem, p.115

<sup>192</sup> Ibidem, p.99

<sup>193</sup> Ibidem, p.174

pero muy contenta. Más vale rebuznar que hacerle al monje.<sup>194</sup>

Les récurrences incessantes du "dire" et du "conter" nous ramènent vers le champ oral, vers la parole recueillie et de ce fait, souligne le point d'ancrage de cette parole rapportée, citée ou transcrite. Le sujet-parlant refuse d'assumer cette parole et interpelle constamment la présence d'un narrateur relais (comme c'est le cas du style indirect) ou d'un témoin qui se partagerait avec lui la responsabilité du dire. Plus paradoxale encore est cette incitation à la méfiance, à l'incrédulité; Le sujet-parlant se décharge, comme nous l'avons dit, de tout ce qui pourrait le compromettre, et se désinvestit quelquefois de son propre acte de parole; il prétend ainsi ne pas savoir et engage, au contraire, son allocutaire à vérifier l'information.

¡Quién sabe quién le enseñó a leer! ¡Quién sabe! No sé. (...) Así era. Vaya usted a saber por qué.<sup>195</sup>

Se murió de susto, váyase a saber, pero un día la encontramos tendidita.<sup>196</sup>

Eso cuentan, pero no me haga caso, váyase a saber la verdad.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Ibidem, p.202

<sup>195</sup> Ibidem, p.115

<sup>196</sup> Ibidem, p.32

<sup>197</sup> Ibidem, p.39

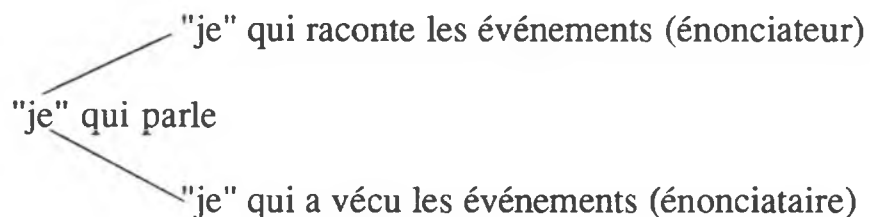
### 3-6. Le récit, en tant que non-déictisation

#### 3-6-1. Le "je" du récit

La structure autobiographique induit ici une série d'éléments qui s'articulent autour de la tension qui oppose les moments où le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé sont confondus et les moments où ils se distinguent l'un de l'autre, ce qui nous ramène une fois de plus à notre élément morphique inclusion/ exclusion. La première approche de "je" considère la présence d'un seul locuteur, à la fois sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé.

Tout sujet parlant porte en lui le double clivage de l'émetteur et du destinataire, et de l'énonciation et de l'énoncé.<sup>198</sup>

Manifestement, cette affirmation est une conséquence de l'effet illusoire que produit la première personne en insinuant une identité indivisible au "je". Mais à mesure qu'on désamorce le mécanisme constructeur du récit, on aperçoit un phénomène de diffraction de la première personne; le "je" constitue d'ores et déjà deux identités irréductibles, à savoir le "je" qui raconte le récit et, le "je" qui a vécu les événements.



La narration introduit un jeu de figures qui se superposent dans un mouvement discontinu où l'identité est simultanément brisée et reconstituée. Comme le faisait remarquer Philippe Lejeune dans son analyse des récits sur l'enfance de Vallés, c'est le principe même de combinaison de quatre procédés dans le récit autodiégétique qui engendre la confusion entre la voix du narrateur et celle du

---

<sup>198</sup> Emile Benveniste, Op-cit, p.36

personnage.

--L'emploi du récit à "la première personne", où le même pronom "je" désigne le narrateur adulte et le personnage, le sujet de l'énonciation et celui de l'énoncé;

--l'emploi du "présent de narration", figure qui introduit une perturbation apparente dans la distinction entre histoire et discours, et entre antériorité et simultanéité;

--le style indirect libre, qui organise l'intégration (et éventuellement la confusion) de deux énonciations différentes;

--l'emploi dans un récit écrit de traits propres à l'oralité, et le mélange des niveaux de langage.<sup>199</sup>

*Hasta no verte...* répond tout à fait à cette gamme de procédés, et il est difficile de ne pas relever les mêmes effets au niveau de la narration, à savoir un amalgame entre le "je" narrateur et le "je" personnage.

### 3-6-2. Diffraction de la conscience: "Je" qui parle vs "Je" qui a vécu

#### a) "je": énonciation et énoncé

Dans *Hasta no verte...*, l'unité de "je" s'inspire de deux identités adverses: un "je" répressif et un "je" réprimé. Cette répression qu'exerce le "je" qui parle sur la partie de lui-même qui fut le personnage du passé provient de la conversion spirituelle qu'il a entreprise, et s'articule sur l'élément morphique inclusion/exclusion. Cette conversion a fait diffracter sa conscience et s'inscrit à l'origine d'un phénomène de répudiation vis-à-vis de soi. Dès lors, il y a intériorisation d'un discours sur soi répressif. Le "je" qui parle

---

<sup>199</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op-cit, p.14.

ne se reconnaît plus dans les pratiques du personnage qu'il fut. Il s'est effectué comme une espèce de rupture entre ces deux entités qui se traduit dans le discours de "je" par l'emploi du morphème grammatical "uno"; celui-ci actualise dans ce cas le sème de distanciation qui se perd à son tour dans l'indétermination totale. (cf-chap.stratégies d'exclusion)

Dans d'autres cas, il est fait référence au passé comme à un temps révolu, celui-ci est d'autant plus problématisé par le manque de repères ou d'indicateurs temporels tangibles; "entonces" renvoie alors, à une époque sombre et non-balisée. On fera remarquer au passage que cette structure du temps indéfini est propre des contes merveilleux qui cherchent à mettre l'accent plus sur l'évolution du "héros", c'est-à-dire sa conversion ou son salut final, que sur son passé.

Hasta groserías le dije. Yo era un animal muy bruto. una vegua muy arisca. Además él era muy muchacho y yo no le creía, podía con otros pero no conmigo, porque me imagino yo que él nomás tenía un protector, a Madero y yo tengo a tres y esos tres son muy elevados, muy elevados, pero entonces no los conocía y me faltaba fe.<sup>200</sup>

Cuando uno es joven se da, se vuelve muy mansita. Ahora cuando me enfermo, atranco la puerta de mi casa.<sup>201</sup>

## b) "je": "je" de l'énonciation/ "tu" de l'énoncé

Le "je" s'adresse au personnage qu'il fut par le biais de la deuxième personne "tu" et non comme il se doit en terme de "je". Son attitude se démarque par la distanciation et la dénégation dans certains cas."Le procédé apparaît parfois de manière fugitive dans des discours que le narrateur adresse au personnage qu'il fut, soit pour le reconforter s'il est en mauvaise posture, soit pour le

<sup>200</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.161



sermoner ou le répudier."<sup>202</sup>

Al salir de la iglesia ya me fui con mi marido; quieras que no.<sup>203</sup>

Llegó como perro enfurecido y le ordenó al asistente que empacara las cosas y fue cuando me montó en la yegua bruta para que me matara. "Ahora pagas todos tus desaires".<sup>204</sup>

Los recuerdos no son de nadie. Nomás de uno.o como los años que sólo a uno le hacen. ¿A quién le da uno el costal de huesos que carga?" A ver, cárgalos tú" Pues no, ¿verdad? Ese día, que agarro la pistola. Traía yo un blusón largo con dos bolsas y en las bolsas me eché las balas y la pistola.<sup>205</sup>

Dans cette citation, il est particulièrement intéressant d'étudier deux éléments: la ponctuation et les traces dans le discours de l'instance "usted". Pourquoi cela? D'abord, on opposera l'instance "usted" à cette instance "tú" pour qu'il n'y ait pas d'équivoque. Le sujet parlant ne peut s'adresser à travers la personne "tu" qu'à lui-même, entendons-nous bien, il ne peut s'adresser qu'au personnage qu'il fut dans son passé, et non pas à l'instance qui l'écoute pour la simple raison qu'il identifie clairement cette instance d'écoute dans tous ses discours comme "usted"; à celle-ci donc, le sujet-parlant demandera approbation, en l'interpellant par le biais de l'interrogation ("¿verdad?").

Le deuxième élément est la ponctuation. Celle-ci rythme de façon logique l'allocution de "je" adressée à "usted" qui apparaît sous la forme interrogative, accompagnée des signes appropriés: "¿A quién le da uno el costal de huesos que carga?". L'absence de ces mêmes signes appropriés concernant la forme exclamative dans l'énoncé: "A ver, cárgalos tú" nous autorise à penser que la personne à qui on s'adresse n'est autre que le personnage qu'incarnait le sujet-parlant avant sa scission.

---

<sup>201</sup> Ibidem, p.197.

<sup>202</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op-cit, p.14.

<sup>203</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.84.

<sup>204</sup> Ibidem, p.84.

<sup>205</sup> Ibidem, p.99.

Me levantaba a las cuatro de la mañana y primeramente por la señal de la Santa Cruz, vístete y anda a rezar. (...) Veníamos de misa y síguete con el quehacer. A las ocho, al almuerzo, lo que Dios le socorría a uno. (...)Ahora ya almorzaste, ahora síguete lavando los trastes...<sup>206</sup>

Y al otro día, a las cuatro de la mañana: "Andale a trabajar, negro, porque no hay de otra." Como la prisión era grande y mi madrastra era la que guisaba, yo le ayudaba...<sup>207</sup>

### c) "je": "je" de l'énonciation/ "uno" de l'énoncé (la personne "je"/ la non-personne "elle")

Le passage de la personne à la non-personne dans le discours de "je" sous-tend la problématisation de l'identité du "je" qui se raconte dans le récit autobiographique. Celui-ci creuse l'écart entre les représentations de lui-même qui se rattachent tour à tour au passé et au présent.

Mi marido no era hombre que lo estuviera apapachando a uno, nada de eso. Era hombre muy serio. Ahora cuando veo yo por allí que se están besuqueando y acariciando en las puertas. A mí se me hace raro porque mi marido nunca anduvo haciendo figuretas.<sup>208</sup>

Así era su instinto, así era él ¿qué le va uno a hacer cuando el hombre es así? No era tonto sino convenenciero porque decía que así de apestosa, ni quién se ocupara de mí.<sup>209</sup>

Ese día de la muerte de mi hermano, como a las tres de la tarde cuando volví en sí, en esta mano tenía yo un algodón con dos balas.<sup>210</sup>

Cuando volví en sí estaba en el carro del ferrocarril donde vivíamos y toda deshecha del lomo.<sup>211</sup>

Nunca aclaré nada. Esas son cosas de uno, de adentro, como los

---

206 Ibidem, p.35.

207 Ibidem, p.35.

208 Ibidem, p.86.

209 Ibidem, p.96.

210 Ibidem, p.63.

recuerdos. Los recuerdos no son de nadie. Nomás de uno.<sup>212</sup>

### 3-6-3. "Je" qui parle= "Je" qui a vécu

Ici, on se trouve en face d'un véritable fondu-enchaîné; les deux voix sont imbriquées l'une dans l'autre, et les deux instances sont confondues dans un processus d'identification.

Caminaba mucho. Caminaba y camino porque a mí me gusta caminar.<sup>213</sup>

Aunque me condene el alma yo pedí que lo mataran.<sup>214</sup>

Pero yo era de carne y hueso, sigo siendo de carne y hueso...<sup>215</sup>

#### a) Le discours direct

Dans ce discours cité, le narrateur prétend préserver textuellement les paroles d'autrui et les frontières entre le discours cité et le discours citant sont balisées par des phénomènes dialogiques tels que la ponctuation, le verbe déclaratif, ou encore la présence de complétives et de la conjonction "que". Dans *Hasta no verte...*, le recours à cette technique langagière est très fréquent et permet surtout de recréer de façon authentique les différents moments de la narration, en leur octroyant des traits d'oralité. Le "je" prend en charge tous les échos de voix qui émergent des différents fragments dialogisés.

La señora Felisa era de nervios fuertes. Daba sus órdenes y no me volvía a echar el ojo. No me traía de cargo: que necesito esto.

---

<sup>211</sup> Ibidem, p.98.

<sup>212</sup> Ibidem, p.98.

<sup>213</sup> Ibidem, p.86.

<sup>214</sup> Ibidem, p.97.

<sup>215</sup> Ibidem, p.251.

que necesito lo otro como las patronas del Defe.<sup>216</sup>

## b) Le style indirect

Traditionnellement appelé "discours raconté", cette forme syntaxique se caractérise surtout par la tension qui existe dans un même discours entre l'énonciation et l'énoncé: "le sujet parlant communique le dire d'*autrui* , et par là brouille de façon parasitaire le statut de son propre dire."<sup>217</sup>

Le discours indirect se présente généralement sous les traits d'une proposition complétive subordonnée à une proposition principale déclarative.

Le enseñé que iba de parte de Adelina su hermana y me dijo que me iban a hacer un lugarcito.<sup>218</sup>

A mí es a la que me da lástima cuando sale usted con su batea de babas de que la gente es buena y de que la quieren a uno.<sup>219</sup>

Me contaron que se puso enchilado con la "lagarta".<sup>220</sup>

Il implique la présence d'une énonciation-relais qui prend en charge le discours énoncé et fonctionne comme une instance médiatrice entre l'énonciation et l'énoncé rapporté. Le style indirect fait partie donc de ce qu'on appelle la syntaxe de subordination, en ce sens qu'il structure le discours sur des rapports de subordination entre un discours premier (la complétive en phrase déclarative) et un discours second (l'énoncé rapporté sous forme de proposition subordonnée), en faisant basculer le poids de l'énonciation non pas

---

<sup>216</sup> Ibidem, p.47.

<sup>217</sup> Betty Rotjman "Désengagement du Je dans le discours indirect", in *Poétique*, Paris: Seuil, n°41, p.90.

<sup>218</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.135.

<sup>219</sup> Ibidem, p.313.

<sup>220</sup> Ibidem, p.313.

sur le sujet-parlant, mais sur le sujet de l'énonciation rapportée<sup>221</sup>.

Ainsi, dans:

Jesusa:

Entonces Raquelito me dijo que no me apurara; que iba a arreglar para que me retrocedieran mi pago aquí a México.<sup>222</sup>

le discours initial serait:

Raquelito: " ; No se apure! le voy a arreglar para que le retrocedan su pago aquí en México."

### c) le style indirect libre

L'absence de marques de la subordination ainsi que du verbe déclaratif dans les propositions citantes et citées, instituent une nouvelle stratégie discursive. En effet, le discours indirect libre offre un espace où se confondent à la fois la forme directe et la consubstantialité de l'indirect, et où le sujet parlant oscille entre l'engagement et/ ou le désinvestissement face au discours qu'il rapporte. L'emploi du style indirect libre transpose sensiblement la narration et on se retrouve ainsi en face d'une énonciation où deux discours s'entremêlent, et se greffent l'un sur l'autre: celui du narrateur d'une part et celui du personnage de l'autre. Ce qui est l'oeuvre du personnage fonctionne dans ce cas au profit du narrateur, et on assiste à une imbrication des deux voix qui est souvent un facteur de confusion. Dans le style indirect libre, le verbe déclaratif ainsi que les formes rituelles (les guillemets et les deux points) qui précèdent traditionnellement le discours direct sont supprimés, mais l'on peut distinguer les instances suivantes:

---

<sup>221</sup> Grévisse, *Le Bon Usage*, Gembloux (Belgique), Ed. Duculot, 1975, "Le discours indirect rapporte les paroles prononcées; non plus en les faisant sortir de la bouche même de celui qui les a dites, mais indirectement, par le truchement du narrateur." ,p.1137

<sup>222</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.135.

1- le sujet-parlant

2- le sujet de l'énoncé

3- le sujet de l'énonciation

Como ella se le ofreció, él no podía decirle no puedo.<sup>223</sup>

Las otras hermanas tenían envidia. ¿Por qué a mí se me facilitaba todo siendo tan nueva y no a ellas que tenían más tiempo ?<sup>224</sup>

Por eso digo que como hombre no le quedaba más remedio que cumplirles. ¿Qué hacía Pedro si se le iban a ofrecer? ¿Decirles: "Vete, no te quiero?"<sup>225</sup>

Y luego andaban con su violín: "¡ Es el amor!" ¿Cuál amor? Puras habas. Esas mujeres son como las gatas en brama...<sup>226</sup>

El panteón estaba a la orilla del pueblo de Tehuantepec y pegaba mucho sol: "Llévate los ramos bocabajo para que no se marchiten, María de Jesús."<sup>227</sup>

(María de Jesús: un des pseudonymes de Jesusa.)

On remarquera que le style indirect libre dans les cas cités ci-dessus, rapporte l'énoncé d'une tierce personne, lui-même imbriqué dans un énoncé premier qui est celui de l'énoncé (du "je" qui a vécu), suivant un schéma que l'on peut reconstituer de la façon suivante:

"je" de l'énonciation < "je" de l'énoncé1 < "je" de l'énoncé2

(où l'énoncé 2 correspond à la tierce personne.)

Ces échos de voix sont à distinguer de ceux qu'on pourrait

---

<sup>223</sup> Ibidem, p.203.

<sup>224</sup> Ibidem, p.256.

<sup>225</sup> Ibidem, p.105.

<sup>226</sup> Ibidem, p.105.

<sup>227</sup> Ibidem, p.45.

relever dans des énoncés rapportés par l'instance énonciatrice sous forme de monologue intérieur. Le premier trait distinctif est la présence d'un verbe déclaratif dans le monologue intérieur.

#### d) Le monologue intérieur

Le discours du personnage est rapporté par et dans l'instance énonciatrice. Celle-ci le prend entièrement à sa charge et en fait dans des cas précis son propre discours. L'imbrication est double ici: l'énonciateur récupère dans un premier temps le discours du personnage et hérite avec cela de la complexité et de la polyphonie discursive de ce dernier (cf-supra). En effet, ces discours peuvent ou non appartenir au personnage; dans le cas contraire, on aurait affaire d'un côté, à une autre forme d'ellipse actualisée par l'emploi du style indirect libre, et de l'autre à une autre narration, appelée narration de second degré. Ce qui relève du monologue intérieur du personnage est enveloppé par la voix du narrateur et acquiert un nouveau fonctionnement. L'énoncé du monologue intérieur se trouve à son tour dans l'enceinte de l'instance énonciatrice, du fait qu'il apparaît comme "cité" par elle dans un récit principal.

Me daba yo en la cabeza con la pared, duro y duro y duro, con harta rabia. No sentía nada pero sí me acuerdo que me mordía los brazos y las manos de coraje. Después ya no lo hice, ¿qué me gano ahora con morderme? Pero antes decía "¿Cómo no me muero para que no me estén pegando?" Aquí estoy todavía; tantos años que han pasado y no me he podido morir.<sup>228</sup>

Pensaba yo: "Bueno, pues ¿qué ando haciendo de casa en casa? Pues me aguanto en donde mi papa esté...¿A dónde me puedo ir que más valga?" Y esta señora se dedicó a enseñarme....<sup>229</sup>

Allá con mi madrina me dieron las viruelas. Me las curé con arena y agua de río. (...) Después del baño me echaba sal y limón aunque

---

<sup>228</sup> Ibidem, p.42.

<sup>229</sup> Ibidem, p.35.

me ardiera. Yo decía: "con algo se me tiene que quitar esto."<sup>230</sup>

### 3-7-1. Imbrication des voix

En effet, c'est le "je" adulte qui organise le récit de vie, en essayant de revoir à travers sa mémoire la vie qui fut la sienne et de reconstituer la parole du personnage qu'il fut, sans vraiment la reconstituer, parce qu'il ne va pas jusqu'à lui octroyer directement la parole. Le "je" qui raconte reste maître de l'énonciation, tout en se donnant le droit de juger et de condamner le personnage en question. Le "je" de l'énonciation travaille la matière narrative et crée l'illusion d'une énonciation où narrateur et personnage seraient confondus.

La llevé aquí a la calzada de Inguarán a que me dieran un veneno en la botica.<sup>231</sup>

("la llevé aquí " pour "allá" , cf- chap. les déictiques.)

Claro que yo lo sabía, nomás que quise ver si me conocía o se estaba haciendo. Me quedé con la duda hasta ahorita.<sup>232</sup>

Me fui y cualquier día me vuelvo a ir a donde se arme bola.<sup>233</sup>

Como los balazos son mi alegría, pues hablábamos de balazos.<sup>234</sup>

Tenía que comprar todo lo que se necesita para el servicio, apuntar las entradas y las salidas del dinero de las muchachas en un libro de cuentas. No sé escribir pero la numeración si me la sé.<sup>235</sup>

Le "je" d'énonciation souligne ainsi sa suprématie en

---

<sup>230</sup> Ibidem, p.51.

<sup>231</sup> Ibidem, p.295.

<sup>232</sup> Ibidem, p.231.

<sup>233</sup> Ibidem, p.203.

<sup>234</sup> Ibidem, p.206.

<sup>235</sup> Ibidem, p.174.



subordonnant la voix du "je" passé pour mieux la neutraliser. Le récit d'après-conversion affiche une parfaite harmonie entre les deux voix, mais il reste évident que la voix du "je" passé est maintenue étouffée dans cette apparente fusion. On s'aperçoit que ces éléments, aussi disparates et aussi spontanés qu'ils puissent apparaître, concourent à un effet qui est loin d'être négligeable; puisque cela revient finalement à dire que, depuis un lieu idéologique défini par sa conversion, le narrateur maintient dans la répression le personnage qu'il a été dans le passé et qu'il renie.

Ahora que me defiando sola, digo que lo hacía con intención de perderme, pero entonces era muy tonta.<sup>236</sup>

Raquelito y la Isabel Chamorro me comenzaron a explicar los meses, los días que tenían los meses, y cuando era un mes y cuando era otro, porque yo era muy cegada. muy cegada...<sup>237</sup>

Hasta ahora que estoy más grande me doy cuenta, pero entonces fui muy rejeja.<sup>238</sup>

Ainsi apparaît en toute clarté, au niveau même des éléments supposés être extra-sémantiques, la tension qui oppose une conscience réprimée à une conscience répressive. (voir-infra, notre chapitre sur l'autoprofanation.)

Y yo lo digo porque también me dejé. Pero eso fue antes.<sup>239</sup>

Muchos amigos tuve y no me arrepiento, porque fueron derechos.<sup>240</sup>

Dans d'autres cas, le "je" passé est reconnu et assumé par le narrateur qui cesse de le répudier. Un processus d'identification inscrit alors les deux instances dans un même espace énonciatif et on assiste à une énonciation double qui se projette dans une seule et

---

<sup>236</sup> Ibidem, p.97.

<sup>237</sup> Ibidem, p.142.

<sup>238</sup> Ibidem, p.144.

<sup>239</sup> Ibidem, p.154.

<sup>240</sup> Ibidem, p.153.

même voix.<sup>241</sup>

Le "je" qui parle renvoie à un narrateur fictif rétrospectif: Jesusa Palancares. Quant au personnage, c'est une personne de "carne y hueso", une lavandière nommée Josefina Borquéz et qui assume l'énonciation orale dans le récit de vie.

Pero yo era de carne y hueso, sigo siendo de carne y hueso, y no me gusta que me digan nada.<sup>242</sup>

Me quejo porque soy de carne y hueso, estoy llena de jiotes, con el alma en un hilo...<sup>243</sup>

Un texte prospectif, l'épigraphe "Algún día que venga ya no me va a encontrar..." annonce le récit rétrospectif qui commence par la conversion religieuse du personnage Jesusa -dernier maillon de la diégèse-, "Esta es la tercera vez que regreso a la tierra..." puis son enfance, sa participation à des grands jalons de l'histoire mexicaine, au sein des troupes constitutionnalistes et enfin sa vie d'ouvrière à México. Ce procédé narratif établit un lien entre l'énonciation et l'énoncé; depuis son présent le "je" se penche sur son passé et contemple les différents événements qui ont jalonné sa vie.

Benveniste affirme que dans un discours oral, le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé ont la même identité. Ceci n'est pas susceptible de vérification dans un genre tel le récit de vie, car il existe des écarts irréversibles entre les deux sujets. Cependant, ne pourrait-on pas considérer le nom du narrateur Jesusa Palancares comme le pseudonyme de la dite Josefina Borquéz et de par là, affirmer que le sujet de l'énonciation est identique au sujet de l'énoncé? Certes, le témoin Josefina Borquéz a opté pour un second nom, par besoin de discrétion ou par peur de sanctions, mais est-ce vraiment la même personne ce "je" qui raconte et qui est raconté dans une dimension orale, et cet autre "je" représenté à travers

---

<sup>241</sup> Cf. chap. "je" qui parle= "je" qui a vécu.

<sup>242</sup> *Hasta no verte...*, p.251.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p.307.

l'écriture? Il y a sans aucun doute un grand écart: entre le "je" qui parle et le "je" qui écrit, fonctionnent des structures médiatrices qui permettent le passage du témoignage oral à la mise en texte fictionnel. *L'identité brouillée du "je" est une des traces de la tension discursive qui existe entre l'objet réel et l'objet représenté.*

**CHAPITRE IV**

**L'ESPACE**

**TOPOGRAPHIE MIMETIQUE**  
**TOPOSEMIE FONCTIONNELLE**  
**TOPOSEMIE SYMBOLIQUE**

## 4-1 Topographie mimétique

L'étude qui suit reste fidèle au schéma théorique proposé par Edmond Cros qui considère l'espace comme une catégorie du texte, à l'instar des autres réalisations phénotextuelles.<sup>244</sup> Elle se propose de voir la façon dont fonctionne l'élément morphique inclusion/exclusion dans la configuration de l'espace, à travers les structures textuelles.

En plus de cette fonction monstratoire qu'ils ont au sein de l'appareil énonciatif, les indicateurs spatiaux se définissent comme des procédés de véridiction qui attestent la non-fictionnalisation, dans la mesure où "situer" confère au discours une authenticité tangible. Si nous nous proposons d'aller au de-là de cette fonction traditionnelle qui assure "l'effet de réel"<sup>245</sup>, on voit se confirmer, aussi bien dans la topographie mimétique que dans la toposémie fonctionnelle<sup>246</sup>, l'impact et la prégnance de cette matrice formelle où vient constamment se ressourcer l'écriture et que nous avons successivement définie par les termes oppositionnels de: exclusion/inclusion; investissement/absentification du sujet...

L'objet de cette analyse de l'espace est donc, comme nous l'avons dit, de voir quelles représentations et de l'espace urbain et de l'espace rural nous offre le roman et comment ces dites représentations s'articulent aux structures textuelles.

### 4-1-1. Espace urbain

Le cadre spatial du récit comporte deux sphères importantes qui sont aussi deux pôles textuels: la capitale México d'un côté, et la province de l'autre. Le récit présente une perception unilatérale de

---

<sup>244</sup>Edmond, Cros, *Théorie et pratiques sociocritiques*, op-cit, où l'étude de l'espace dans *Cumanda* fait paraître le fonctionnement de la matrice génétique.

<sup>245</sup>R Barthes, "L'effet de réel", in *Communications*, n° 11, 1968

<sup>246</sup>H Mittérend, *le discours du roman*, Paris: P.U.F, 1980.

l'espace; un espace qui transcende sa qualité de simple décor et devient un actant à part entière, confronté aux personnages qui eux se contentent de subir la division spatiale et ce qu'elle sous-tend comme ségrégation et marginalisation. Il s'agit d'un tissu urbain fait de rues, de quartiers populaires et résidentiels, d'établissements publics et privés...

-- Du chapitre 2 au chapitre 13, le récit du "je" embrasse différents espaces de la province mexicaine où l'ont amené ses errances durant la période de la révolution, quand elle combattait aux côtés des troupes constitutionnalistes.

-- Du chapitre 13 au chapitre 29 qui est le dernier, le récit de "je" évoque la capitale México. (Nous avons choisi de renvoyer en annexe l'inventaire de ces différents espaces.)

L'élaboration de cet inventaire des lieux urbains de *Hasta no verte...* ainsi que la reproduction du plan qui sert à les illustrer s'imposent si on veut rendre compte, à la fois de la situation marginale où se trouve le "je" du récit, et de la représentation significativement limitée que ce dernier se fait de la ville dans sa globalité. Cet inventaire suggère deux commentaires:

-- Ces représentations graphiques accusent un rejet total du centre ville de la part du lumpen-prolétariat qui lui, est relégué aux zones périphériques. Un rejet qui se traduit par une simple négation de cet espace. En effet, les rues et quartiers du centre et de l'ouest de la capitale sont passés sous silence, exception faite de certains lieux où le "je" a prêté ses services et qui ne bénéficient que d'une mention allusive. Cependant, pas une seule fois, le "je" ne mentionne des lieux tels que: Chapultepec, Hipódromo, ou encore Ciudad Satélite qui a été, au même titre que Netzahualcóyotl, programmée pour décongestionner le centre ville.

-- L'éclatement de l'espace urbain en plusieurs catégories: quartiers Est et quartiers Ouest, avec leurs respectives divisions, est

le signe d'une scission sociale et économique qui s'est accentuée avec le fort grossissement du Defe, à la suite des grandes vagues de migration venues de tous les Etats.

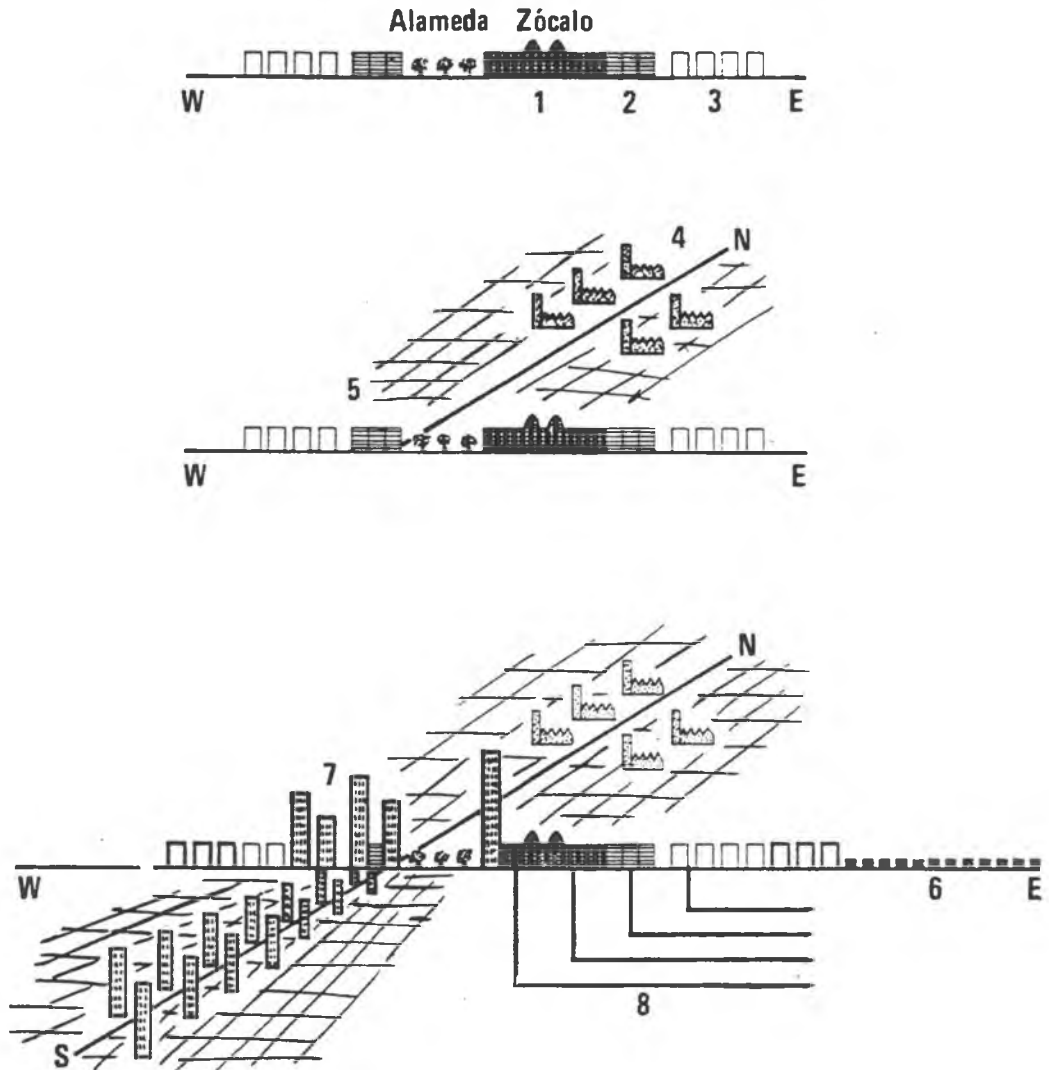
L'interdiction qui est faite au Defe de créer de nouvelles divisions génère alors le refoulement vers la périphérie des groupes défavorisés qui vivaient dans les vieilles bâtisses, à moitié en ruine du centre colonial. Elle répond aussi à un besoin du gouvernement de sauvegarder l'image d'un centre ville modernisé, consacré entièrement aux établissements administratifs, à l'instar des grandes capitales d'Occident. Génératrice de sources de travail mais aussi de frustrations, la ville de México exerce une forte attraction sur tous ceux qui ambitionnent une vie meilleure. Pour rendre compte de cette situation, nous reprendrons les diagrammes de Robert Ferras<sup>247</sup>:

---

<sup>247</sup> R Ferras, *Ciudad Netzahualcóyotl: un barrio en vías de absorción por la ciudad de México*, México: El Colegio de México, 1974

# Diagramme n° 1

Diagrama 1  
Evolución contemporánea de la Ciudad de México (corte)

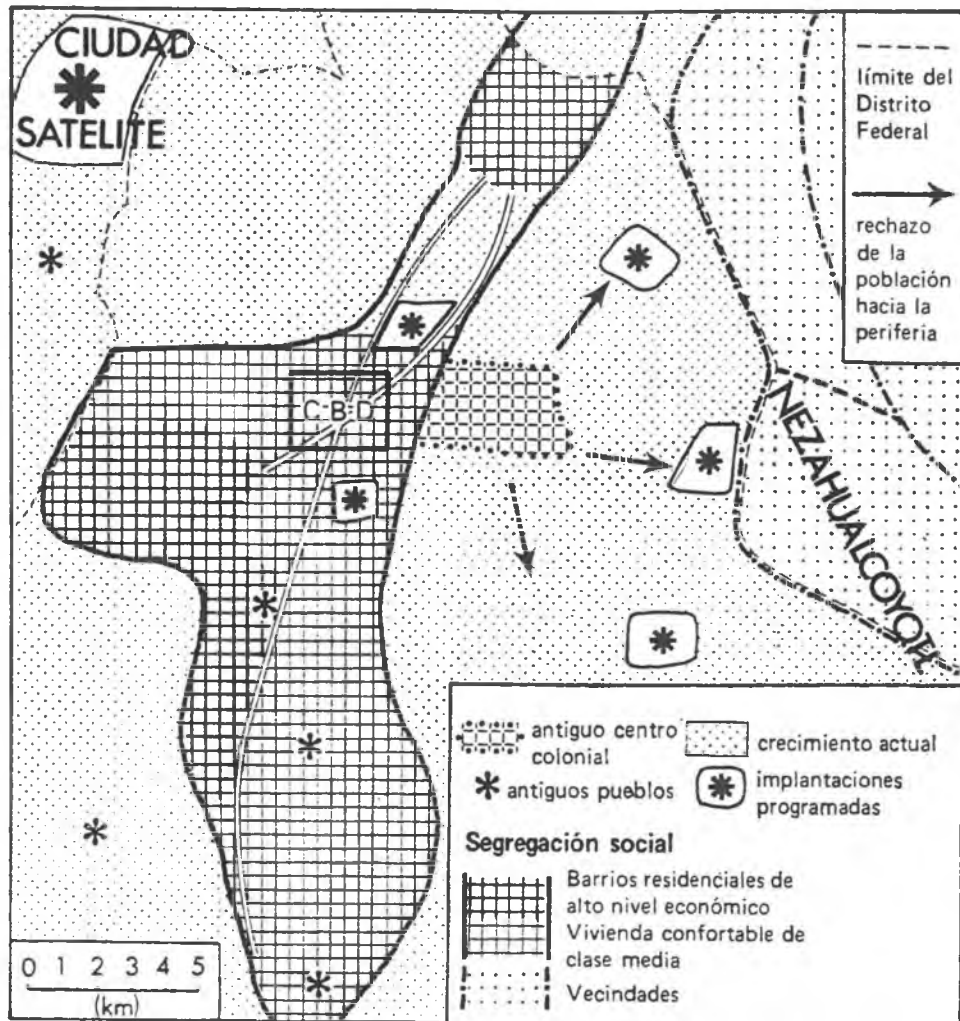


- 1 Ciudad prehispánica
- 2 Ciudad colonial
- 3 Extensión siglo.XIX
- 4 Implantaciones industriales
- 5 Crecimiento de suburbios
- 6 Vivienda subintegrada
- 7 C.B.D.
- 8 Vecindades



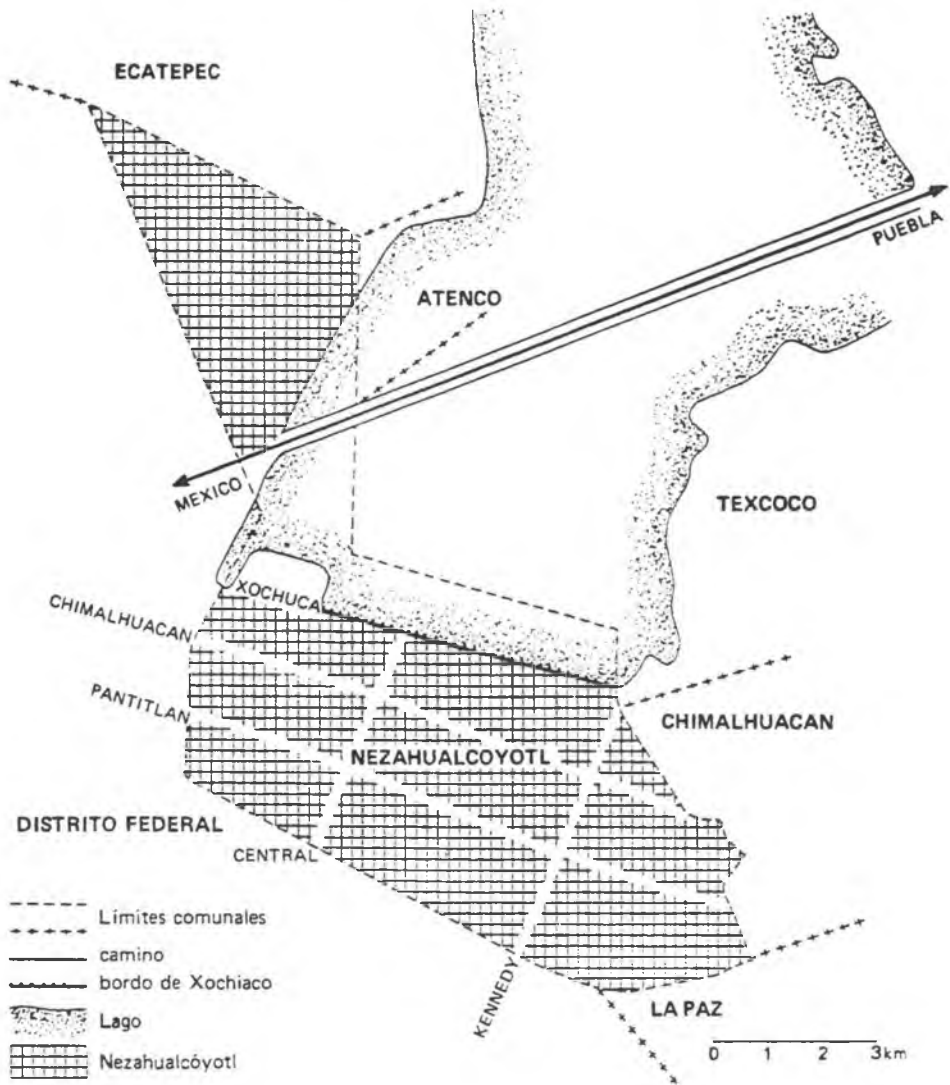
## Diagramme n° 2

Diagrama 2  
México: espacio urbano y segregación social



# Diagramme n° 3

Diagrama 3  
Ubicación de Ciudad Nezahualcóyotl



Dans son étude sur *Netzahualcóyotl*, R. Ferras retrace les différentes étapes de la formation de cette ville qui n'était à l'origine qu'un simple quartier périphérique de México. En effet, au début de ce siècle, l'habitat était encore mixte dans la ville de México; dans le centre cohabitaient des constructions riches et ce qu'on appelle les "arrabales". Mais depuis 1940 on assiste à un refoulement de ces constructions vers la périphérie, accompagné d'une ségrégation sociale et à une concentration des résidences riches près du centre, puis, aux contours du Defe, les constructions moyennes, et complètement à la périphérie, un habitat pauvre et rural (des bâtisses en paille et en carton). L'entreprise de décongestionnement du centre consiste en une transplantation de certains établissements administratifs qui se trouvaient au centre colonial vers une zone plus lointaine et en une déportation de la population de ce qu'étaient originellement les quartiers indigènes vers la périphérie. Le sud-ouest, de nature volcanique accueille les résidences somptueuses et au contraire, les masses populaires sont poussées vers l'est, connu pour son sol lacustre. Grâce à ces deux poussées vers l'est comme vers l'ouest, les contours du centre colonial se sont amplifiés; les anciennes constructions ont été troquées contre des espaces de parking ou des entrepôts et des rues entières ont disparu. Le "je" du récit le souligne parfaitement et le relie au caractère éphémère des choses et des êtres.

De esas calles, ahora no quedan sino rumores.<sup>248</sup>

Renté un cuarto de puerta para afuera y para adentro con un brasero y una azotehuela. El cuarto estaba en San Antonio Abad número setenta y siete esquina con Jesús María. Ya tumbaron esa casa. Hicieron unas bodegas.<sup>249</sup>

Ainsi, les vieux taudis mal conçus et croulants du centre réapparaissent dans les faubourgs périphériques, dépourvus de planification préalable. Phénomène que retranscrit l'irrégularité du

---

<sup>248</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.134

<sup>249</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.147

réseau des rues, lesquelles débouchent fréquemment sur des impasses. Le destin de cette ville champignons, ainsi que celui de ses habitants se trouvent parfaitement représentés à travers sa topographie même: l'organisation des rues se donne, ainsi, à voir comme l'icone de Netzahualcóyotl et propose un modèle de lecture de cette ville labyrinthique comme un problème sans issue. Le "je" du récit réécrit cette vague de dépeuplement -si l'on peut dire- du centre de México, par le biais de son expérience subjective au cours de laquelle, elle s'est retrouvée progressivement à l'est de la capitale; alors qu'initialement, elle habitait au coeur du centre ville. Sa vie itinérante et ses déplacements incessants de résidence sont l'expression directe du rejet dont elle a fait l'objet. En fuyant les loyers trop chers du centre, le "je" peu à peu, s'est déporté sur les terrains spongieux de l'est. Mais son éloignement se fera davantage sentir avec l'absence de moyens d'urbanisation dans cette zone et la précarité des moyens qui assurent la liaison de Netzahualcóyotl et du Defe.

A son arrivée au Defe, Jesusa (le "je") a habité chez Raquelito dans une "vecindad" de "la rue de la Parcialidad".

Harto hacían con dejarme dormir en un rincón del pasillo. Yo dormía sin petate ni nada.<sup>250</sup>

Après l'expulsion de Raquelito, chassée pour ne pas avoir réglé son loyer, Jesusa accepte l'hospitalité de Mme Coyane, dans sa maison près de la rue de la "Parcialidad".

Muy cerca de la calle de la Parcialidad conocí a la mujer de un costeño que era teniente de Marina y me llevó a su casa. (...) Me dormía en el suelo, detrás de un brasero, al fin que yo estaba de arrimada y tenía que acostarme en el zaguán con el perro.<sup>251</sup>

A force d'exigence, Jesusa finit par quitter Mme Coyane et s'en va vivre à "la rue de Granada".

---

<sup>250</sup> Ibidem, p.135

<sup>251</sup> Ibidem, p.142

Yo ya estaba harta y había pensado: "Mejor me voy por otro lado", así es de que me fui con la hermana que vivía en la misma vecindad en la calle de Granada.<sup>252</sup>

Son premier logement est une chambre située à "l'impasse de San Antonio Abad", à côté de la fabrique de carton où elle est entrée comme ouvrière.

El cuarto estaba en San Antonio Abad número setenta y siete esquina con Jesús María. (...) Seguía durmiendo sobre el suelo pero ya tenía casa a dónde llegar.<sup>253</sup>

Deux ans après, Jesusa va travailler à "la Magdalena Mixhuca", dans une autre fabrique et loue une chambre à Tepito. Mais elle n'y restera pas longtemps car une fois de plus, elle est obligée d'habiter près de son nouveau travail, à "Netzahualcóyotl".

Tuve que cambiarme de mi casa de la quinta calle de Granada, en Tepito (...) a la casa de Netzahualcóyotl.<sup>254</sup>

Un changement de travail suppose, comme il apparaît ici, un nouveau logement plus éloigné encore que le précédent. Cette fois, Jesusa déménage à "la rue 5 de Febrero", où se trouve le salon de coiffure dont elle a eu la responsabilité. De là, elle se retrouve à "la colonia de la Garza", puis au "Callejón de los Reyes". Mais Jesusa semble être condamnée à avoir une vie itinérante; elle quitte donc la chambre de "los Reyes" et occupe comme d'innombrables familles, le terrain de Maguevitos. Quand les forces de l'ordre sont venues les expulser, Jesusa était déjà partie vers une autre "colonia Felipe Angeles".

Llegamos a la colonia Felipe Angeles. (...)La familia Vidales me rentó una pieza; un cuarto grande, rasito como de cuatro metros.<sup>255</sup>

Les descriptions font état d'un habitat croûlant, où le toit est

---

<sup>252</sup> Ibidem, p.143

<sup>253</sup> Ibidem, p.147

<sup>254</sup> Ibidem, p.174

<sup>255</sup> Ibidem, p.270

rafistolé de morceaux de bois pour empêcher son démantèlement définitif. Après la mort de sa voisine, Jesusa s'en va habiter à "la colonia la Joya".

Quando se murió Felicitas ¿a qué me quedaba? Me vine a la colonia la Joya, a un ladito de la Felipe Angeles; a este muladar donde me ve ahora.<sup>256</sup>

Dans son article sur la g n se de *Hasta no verte Jesús mío*, Elena Poniatowska précise davantage les errances de Jesusa et son implantation définitive   la ciudad Netzahualc yotl.

A lo largo de diez años la vi cambiarse tres veces de casa y con cada mudanza ha ido a dar más lejos, porque la ciudad avienta a sus pobres, les va sacando a las orillas, empuj ndoles, a medida que se expande. La Jesusa vivió primero cerca de Lecumberri, en Consulado del Norte, en Iguarán; después pasó al cerro del Pe on; ahora fue a parar hasta la carretera de Pachuca, por unas colonias llamadas Aurora, Tablas, San Agustín por Jardines.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Ibidem, p.275

<sup>257</sup> Elena Poniatowska, "Hasta no verte Jes s m o", in *Vuelta*, pp.9-10.



## 4-1-2 Espace rural

Il conviendrait ici d'opposer à cet espace urbain marginalisé l'espace rural parcouru par la "soldadera". Il s'agit de dresser un inventaire systématique des différents espaces mimétiques de ce type qui apparaissent dans le roman, et ce en fonction de l'ordre de leur apparition dans le récit de "je". Les lieux se prêtent à n'importe quel repérage sur une carte géographique de 1910-1920.

### a) Les paysages de l'enfance

-- La plage de Salina Cruz, qui rappelle à Jesusa la pêche des huîtres en compagnie de son père et de son jeune frère.

Mi papá se iba por toda la playa hasta llegar a una roca que está al pie del faro. Las rocas despuntan dentro del agua y cuando les da la ola se abre la concha del ostión y se alimenta con el líquido de la ola; luego se cierra la concha otra vez. Entonces con su machete ¡pacátelas! mi papá arrancaba las grandes ostras, las abría y en la misma concha comíamos los ostiones porque están vivos, fresquitos.<sup>258</sup>

-- Le port de Salina Cruz:

El puerto de Salina Cruz se veía grande. Bajo dos puentes de fierro pasan los barcos y anclan dentro de la bahía.<sup>259</sup>

-- Tehuantepec: Jesusa a passé une partie de son enfance dans la campagne de Tehuantepec, d'où elle est originaire et dont elle a gardé une image idyllique qui ne s'est jamais estompée.

Mi papá cortó por toda la sierra y llegamos hasta el Istmo de Tehuantepec, que es el lugar que yo conozco como mi tierra.<sup>260</sup>

-La ville se trouve dans les terres chaudes. De l'autre côté:

---

<sup>258</sup> Ibidem, p.24

<sup>259</sup> Ibidem, p.26

<sup>260</sup> Ibidem, p.223



Es Serranía. (...) Contó que fue a dar hasta San Mateo del Mar que está rete retirado y es de pura arena.<sup>261</sup>

Mais en dépit de son climat torride, les évocations qui en sont faites sont paradisiaques.

A mí lo que más me gustaba de la paseada era salir a tomar el fresco hasta que amaneciera, ver el campito, la milpita que despunta; me acordaba de mi tierra verde y azul. Siempre me gustó mañanear aunque se me llenaran los pies de barro, porque en las madrugadas, con la neblina se moja la tierra y también se moja uno; queda uno embadurnado de pura agüita del cerro. Yo me limpiaba las lagañas con las hojitas tiernas de los árboles. Ese era mi despertar. Me sabía todos los matorrales de mi tierra y sólo regresaba a mi casa cuando ya estaba jajando de hambre. Un día de éstos me voy a ir sola para sentir la lluvia de nuevo, la de la montaña, no la de aquí que ni amaciza la tierra, nomás la ensucia.<sup>262</sup>

La focalisation de l'espace rural surgit du Defe et inscrit une certaine sensualité dans des descriptions qu'on serait tentés de qualifier de lyriques.

## b) L'itinéraire révolutionnaire

Les déplacements de Jesusa au sein des troupes révolutionnaires durant la révolution de 1910-1917 marquent l'éclatement de l'espace romanesque où alternent champs de bataille et bivouacs.

-- L'état de Guerrero.

Nos trajeron con la escolta por Chilpancingo, Iguala, Chilapa hasta Puente de Ixtla.<sup>263</sup>

En una de tantas veces de ir y venir por Guerrero, llegamos (...) a un punto que se llama Agua del Perro.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Ibidem, p.223

<sup>262</sup> Ibidem, p.172

<sup>263</sup> Ibidem, p.66

<sup>264</sup> Ibidem, p.67

-- La ville d'Acapulco est décrite avec ses différents repères: le marché sur la grande place, le palais municipal, les palmiers qui longent l'allée principale, etc...

Nosotros estábamos de destacamento en el Fuerte de San Diego en Acapulco y cada dos días bajábamos al centro a mercar. El tianguis lo hacían frente a Palacio, en la Alameda; el Palacio era una casa chaparrita; entonces Acapulco era chocotito, no tenía altos, lo más alto eran las palmeras y tampoco había muchas.<sup>265</sup>

Salimos para Chilpancingo de Bravo y nos paramos a descansar en Tierra Colorada.<sup>266</sup>

Nosotros anduvimos por Tres Palos y por otros rumbos.<sup>267</sup>

-- Le regard évoque cette atmosphère d'euphorie qui caractérise Chilpancingo.

Por allá el campo es muy bonito, un campo verde; los guayabales tupidos de guayaba. Yo vareaba las guayabas y caían macicitas. Era en tiempo de aguas y nosotros andábamos entre los árboles que tenían hojas bien brillosas.<sup>268</sup>

-- Le Nord du Mexique

Découvrant le nord du Mexique où les troupes carrancistes ont échoué pendant la révolution, du fait que leur train a été pris dans les blocs de neige, Jesusa ne cache pas son émerveillement devant ce paysage tapissé de neige qui offre à ces yeux toute sa splendeur; elle qui aime l'espace vert de la campagne tombe sous le charme de ces montagnes blanches.

Allá en el norte subía la nieve hasta un metro. De tanto llueve y llueve y llueve nieve, se levanta así de alta. (...) Desde la puerta del tren veía yo esas buenas nevadas que caen entre Ciudad Juárez y Villa González y la nieve que bajaba de la sierra por San Antonio Arenales y a mí me caía mucha admiración y me iba de vaga a meter a lo blanco. Me gustaban las plumitas blancas que iban cayendo, me

---

<sup>265</sup> Ibidem, p.71

<sup>266</sup> Ibidem, p.78

<sup>267</sup> Ibidem, p.82

<sup>268</sup> Ibidem, p.88

tapaba con mi chal, y allá voy entre la nieve. .. Como nunca había visto nieve me encantaba y me enterraba las piernas entre lo blanco y toda la mañana andaba revolcándome. La sentía calentita hasta que me calaba el frío.<sup>269</sup>

-- Le centre du pays constitue la zone des terres chaudes où les constructions sont plutôt rudimentaires.

Como allí es un lugar caliente, a un lado de Ciudad del Maíz, entre Río Verde y San Luis Potosí, las casas están hechas de varitas y por las hendiduras entra el aire.<sup>270</sup>

No nos quedamos mucho tiempo más en el Rancho del Guaiolote porque mi marido pidió unos días de permiso para ir más al norte, a la Hacienda del Salado en el Estado de Coahuila a ver a su abuela.<sup>271</sup>

-- Pendant la révolution, les troupes rebelles de Pancho Villa préparaient leur offensive dans le nord du pays.

Los villistas habían volado el tren de pasajeros de Conchos a Chihuahua y matado a toda la escolta. (...) Así llegaron a Villa Ahumada o Villa González como se llama ahora.<sup>272</sup>

-- Jesusa assiste à la mort de son mari lors d'un combat qui eut lieu entre Ojinaga y Cuchillo Parado.

Lo llevamos a enterrar a Marfa Tejas, por allí cerca de Presidio en Estados Unidos.<sup>273</sup>

-- Après la mort de son mari, Jesusa quitte les troupes carrancistes.

De allí de Durango, el mismo nos embarcó a mí y a las dieciocho mujeres, a cada quien para donde le tocaba y ya todas se repartieron. Me extendió un pase para que en Tehuantepec me pagaran la pensión de viuda.<sup>274</sup>

---

<sup>269</sup> Ibidem, p.111

<sup>270</sup> Ibidem, p.122

<sup>271</sup> Ibidem, p.124

<sup>272</sup> Ibidem, p.127

<sup>273</sup> Ibidem, p.128

<sup>274</sup> Ibidem, p.133

### c) 1926-1929: l'époque de la christiade

Por las dudas me fui para la Piedad porque en ese pueblo estaba un destacamento en que había cristeros, (...) bueno, de los que todavía se sentían cristeros y no eran más que bandidos. Más bien eran campesinos muertos de hambre que agarraron de leva. Ellos ya no sabían para donde tirarle. Aquello era un merequetengue. Ya después les pusieron su numeración por parte del gobierno y formaron el Segundo Regimiento de Artillería. Ya sabía yo que estaban en el pueblo de la Piedad porque no dejaba de visitar a los soldados. Iba a verlos a cada rato y en la Secretaría de Guerra me daban pases para irme con ellos y alcanzarlos. Aquella vez duramos como veinte días en unos llanos que están para el lado de la carretera de Puebla esperando a que nos dieran el toque de salida. (...) De los llanos, nos llevaron para Oaxaca...<sup>275</sup>

-- Oaxaca

Oaxaca, de plano es un rancho. No puedo decir que sea una gran cosa. Es un rancho feo. Eso sí, tiene su zócalo; como la catedral de aquí, así es la catedral de allá.(...) Para mí es un cerro y las casas están trepadas arriba, como cabras engarruñadas, para no despeñarse. A lo mejor han tirado los cerros y todo está aplanado, pero donde se fundó la ciudad capital de Oaxaca, era un cerro de guajes. Quién sabe cómo esté ahora porque no la veo desde 1926, pero no debe estar mejor, porque en México las ciudades siempre se ponen peores. Las casas de allá son iguales a los jacales de por aquí.<sup>276</sup>

-- Jesusa reste à Oaxaca dont s'éloigne le deuxième régiment d'artillerie qu'elle accompagnait jusqu'ici.

Quién sabe cuántos años hace que el Segundo Regimiento de Artillería salió para la Huasteca Potosina.<sup>277</sup>

-- De retour à la capitale, Jesusa apprend que les soldats se trouvaient au cuartel del Chivatito.

...allí en Chapultepec y la colonia de la Garza está luego a un lado.(...) Me avisaron que ya se iban rumbo a Tampico y luego de

---

<sup>275</sup> Ibidem, p.215

<sup>276</sup> Ibidem, p.216

<sup>277</sup> Ibidem, pp.216- 217

destacamento a San Luis Potosi. San Ciro y Ciudad del Maíz.<sup>278</sup>

d) Après une période de temps imprécise au cours de laquelle elle travaille en usine ou comme femme de service, Jesusa se rapproche à nouveau de la troupe et s'installe provisoirement à Ciudad del Maíz (p. 237), puis au Rancho del Guajolote (p. 238).

En Ciudad del Maíz que ahora le dicen Ciudad Valles, puse una matanza de puercos.<sup>279</sup>

Anduve recorriendo los pueblos de San Ciro y Río Verde y cerritos para conocer camino y me regresaba a San Luis Potosi donde se quedó la tropa.<sup>280</sup>

## Conclusion

Un peu plus haut, je me suis demandée s'il convenait de poser le rapport entre l'espace urbain marginalisé et l'espace rural, parcouru par la "soldadera" en termes d'opposition; en effet, il s'agit bien d'une opposition, laquelle systématise non seulement l'organisation respective des deux espaces, mais aussi leur fonctionnement, l'un par rapport à l'autre.

Si on s'en tient à un niveau relativement superficiel du texte, on constatera aisément que lorsque Jesusa est "soldadera", elle a le sentiment d'appartenir à une collectivité unie, chaleureuse et solidaire; on ne peut s'empêcher de penser, par contraste, à ce sentiment de profonde solitude qu'elle ressent à la capitale.

---

<sup>278</sup> Ibidem, p.237

<sup>279</sup> Ibidem, p.238

<sup>280</sup> Ibidem, p.241

Ya me dieron de comer. La gente es buena en el campo.<sup>281</sup>

Así son los campesinos, muy desprendidos.<sup>282</sup>

Me quedo sola con mis ay, ay, ay, y ni quién me oiga. A nadie le doy lata.<sup>283</sup>

Cuando estoy mala no abro mi puerta en todo el día; días enteros me la paso atrancada, si acaso hiervo té o atole o algo que me hago. Pero no salgo a darle guerra a nadie y nadie se para en mi puerta. Un día que me quede aquí atorzonada, mi puerta estará atrancada. (...) La dueña, la Casimira, tendrá que venir a tumbar la puerta para sacarme ya que esté tiesa y comience a apestar. Me sacarán a rastras, pero que vengan aquí a ver y que digan que si esto o si lo otro, no, nadie... nadie... Sólo Dios y yo. Por eso yo no me quiero morir en el Defe sino por allí en una ladera, en una barranca como mi papá que murió en el campo abierto debajo de un árbol. Así me diera Dios licencia de caminar. Es muy bonito saber la hora de su muerte de uno. Yo se lo pido a Dios para prepararme y caminar hasta dónde sea su voluntad, y allí servirle de pasto a los animales del campo, a los coyotes, como Pedro el que fue mi marido. No es que no quiera que me entierren, pero pues ¿quién quiere que me entierre?...<sup>284</sup>

Ainsi, l'opposition des deux espaces (campagne vs DF-Netzahualcóyotl) est indissociable de la tension que nous venons de faire apparaître autour du concept de *marginalisation*. Les évocations des luttes révolutionnaires fonctionneraient en ce cas, comme des contrepoints de l'oppression sociale vécue au Defe, de telle sorte que l'ensemble du système mis à jour, réécrit sur d'autres modes le leitmotiv de la révolution trahie: notion qui d'ailleurs justifierait les successifs et apparents revirements de Jesusa, passant des armées "carrancistas" aux groupes de "cristeros" convertis, dix ans plus tard, pour revenir grossir les rangs des gouvernementaux dans leur lutte contre les rebelles. Désarroi significatif de Jesusa, frustrée dans ses espoirs et hantée par ses souvenirs de "soldadera", désireuse de retrouver la chaleur humaine que l'on attribue traditionnellement aux troupes en campagne.

---

281 Ibidem, p.241

282 Ibidem, p.242

283 Ibidem, p.307

284 Ibidem, pp315- 316

Lástima que ahora ya no se organizan esos destacamentos como antes, ni salen regimientos ni se van corporaciones. ¡ Si no, yo me volvería a ir a trabajar con la tropa!<sup>285</sup>

On serait tenté de mettre en rapport la notion de la révolution trahie avec la vision que donne Octavio Paz de cette même révolution:

Si se contempla la Revolución mexicana desde las ideas esbozadas en este ensayo, se advierte que consiste en un movimiento tendiente a reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente. Y esta voluntad de regreso, fruto de la soledad y de la desesperación, es una de las fases de esa dialéctica de *soledad y comunión*, de *reunión y separación* que parece presidir toda nuestra vida histórica. Gracias a la Revolución el mexicano quiere reconciliarse con su Historia y con su origen. De ahí que nuestro movimiento tenga un carácter al mismo tiempo desesperado y redentor.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Ibidem, p.237

<sup>286</sup> Octavio Paz, " De la independencia a la revolución" in *El laberinto de la soledad*, ed. p.132; (l'italique est de nous.)

## 4-2 Toposémie fonctionnelle

### 4-2-1- La ville, espace de lutte de classes

Bien que Netzahualcóyotl ait accédé au statut de ville<sup>287</sup>, du fait du nombre considérable de ses habitants, elle n'en reste pas moins subordonnée au Defe. Il est vrai qu'elle a acquis une autonomie administrative, mais son économie reste tributaire et constitue un pâle reflet des structures économiques du Defe: Netzahualcóyotl est le produit légitime du capitalisme. Le Defe joue son expansion au sein d'un système capitaliste qui maintient la main-d'oeuvre à sa merci; et Netzahualcóyotl est en ce sens, une source de reproduction des forces de travail. Le rapport entre ces deux entités est basé sur la dépendance et n'échappe pas au schéma classique des relations entre une métropole et sa colonie, avec ce que cela suppose comme mécanisme de domination. L'appellation "colonias proletarias" connote d'ailleurs la situation de domination et d'exploitation à laquelle sont condamnés les exclus du Defe.

Le "boom" économique qu'a connu le Defe dans les années 1945-1955, ajouté à la mise en sommeil de la réforme agraire ont arraché à la terre des masses de paysans, plus ou moins directement sollicités de s'intégrer au prolétariat des centres industrialisés. Dans un pays capitaliste comme l'est le Mexique, l'économie nationale subit une dépendance incontournable envers les puissances impérialistes. Après la présidence de Cárdenas, le Mexique s'ouvre largement aux investissements des capitaux étrangers et notamment américains qui provoquent l'émergence et la consolidation d'un prolétariat doublement exploité. L'indice de l'infiltration économique est retranscrit dans le récit de "je"; c'est le cas de ces fabriques qui appartiennent en majorité à des espagnols ou à des "yankees". Jesusa représente le prolétariat malmené par ce capital.

---

<sup>287</sup> Martín de la Rosa, *Netzahualcóyotl, un fenómeno*, México, Fondo de Cultura Económica, col, Testimonios del fondo, 1974, p.



La dépendance de l'économie nationale vis-vis de l'impérialisme américain crée une nouvelle chaîne de dépendance qui se referme cette fois autour de Netzahualcóyotl.

Y dejé la fábrica de la viuda aquella tan vivales y con unas compañeras me fui a la de otro español. Y desde entonces todo fueron fábricas y fábricas y talleres y changarros y piqueras y pulquerías y cantinas y salones de baile y más fábricas y talleres y lavaderos y señoras fregonas.<sup>288</sup>

Les pérégrinations de Jesusa se donnent ainsi à voir comme les transcriptions directes des structures économiques qui s'articulent d'ailleurs sur tout un passé d'exploitation. Netzahualcóyotl porte témoignage sur un phénomène universel qui frappe toutes les grandes villes et qui est la marginalité du lumpen- prolétariat, ou le quartier marginal. *Hasta no verte...* rend compte du double visage de la ville. D'un côté, il y a les "colonias proletarias", synonyme de quartiers pauvres où vit Jesusa et les ouvriers en général, on y trouve des mansardes, des cahutes, des "jacales" grossièrement construits en planches et en terre battue et surtout sommairement entretenus. De l'autre, les quartiers riches où s'exhibent les bijouteries, les magasins... et où vivent les seigneurs de la ville, notamment les employeurs de Jesusa, qui sont souvent étrangers (des espagnols et des "yankees"). Jesusa a une fonction médiatrice, car elle a la faculté de passer d'un espace à un autre, en dépit de leur antagonisme et de leur incommunicabilité.

En México, en aquel tiempo había mucho dinero y pagaban con monedas de oro. Nos juntaban a tres o cuatro en cada moneda y nos íbamos a comprar el gasto de la semana a la tienda de raya que era de la viuda dueña de la fábrica. Salimos sin dinero porque todo lo habíamos dejado en el mismo comercio. Así es de que la viuda se volvía a quedar con las monedas. Nosotros nomás las traíamos un ratito. Era una tienda de raya como en la época de Porfirio Díaz. Cada quien tenía que gastar allí su parte para que nos cambiaran la moneda. Y uno no era libre de gastar su dinero en otra parte.<sup>289</sup>

Mais ces structures sont également responsables de la façon

---

<sup>288</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.147

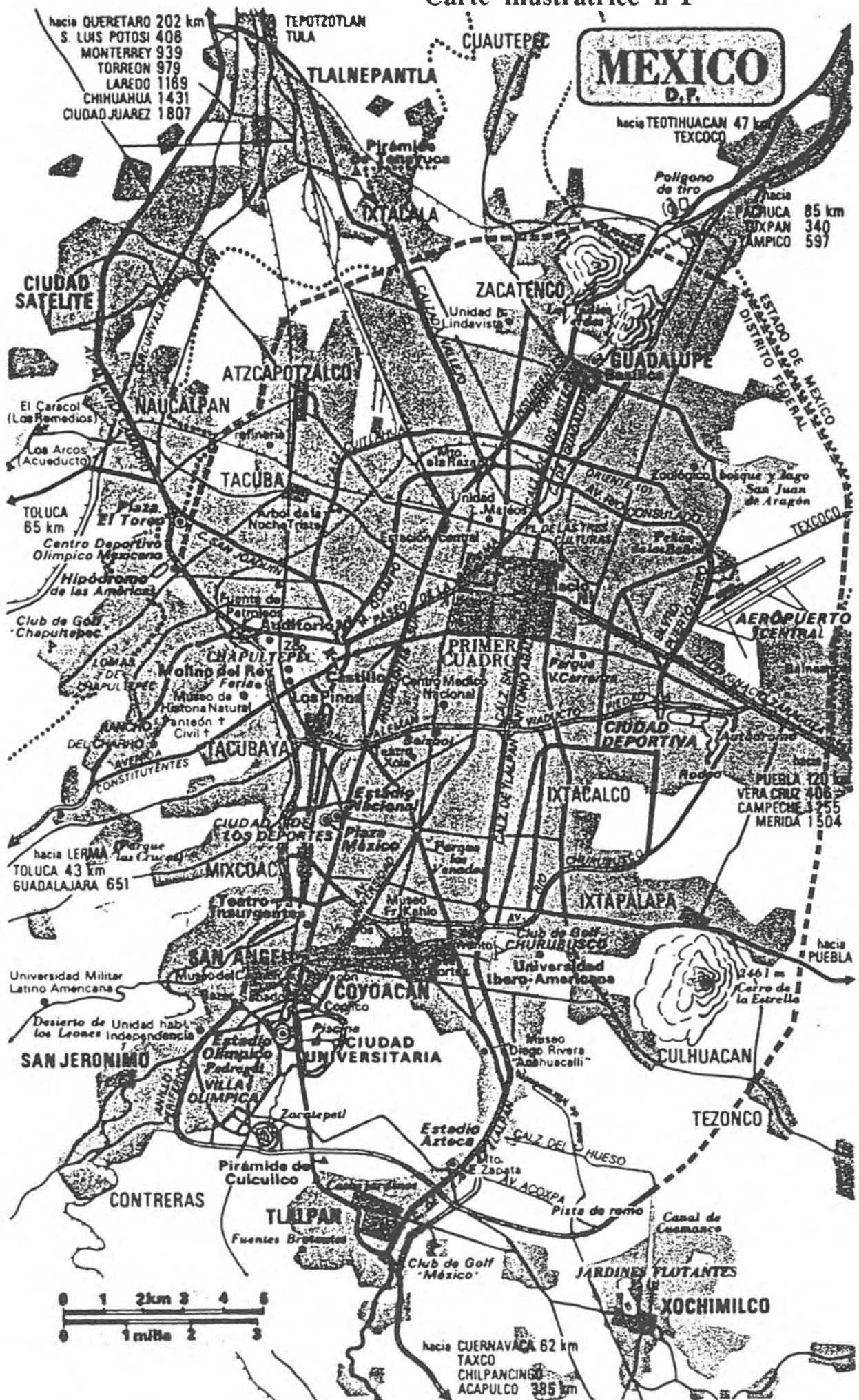
<sup>289</sup> *Ibidem*, p.147

dont fonctionnent les rapports entre le centre urbain et la périphérie pré-urbanisée et marginalisée, une périphérie exclue de tout processus de développement. L'espace où évolue le prolétariat est un espace sur lequel pèsent l'interdit et la malédiction. C'est un espace marginalisé par rapport à l'ensemble des lieux qui ne sont pas représentés dans le récit de "je" et qu'on peut imaginer comme les axes centraux de la capitale où séjournent la bourgeoisie et la haute administration. Netzahualcōyotl appartient à ces zones interdites où peu de gens venant de l'extérieur, osent s'aventurer.

Netzahualcōyotl: ¿Ciudad perdida? (...) No aparece en las guías de turismo, ni en los mapas de carreteras, y sólo se consigna parcialmente en los mapas de la ciudad de México.<sup>290</sup>

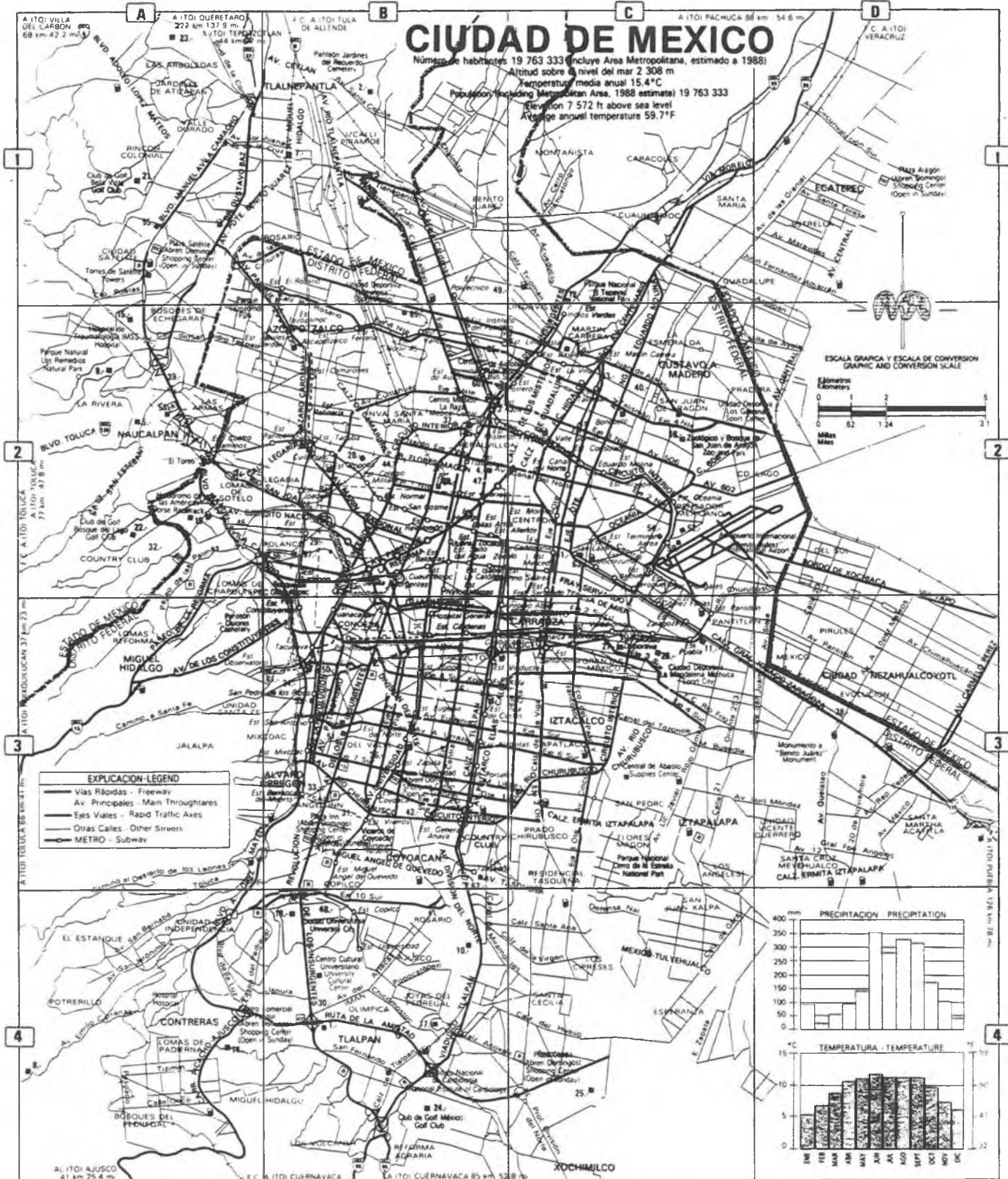
---

<sup>290</sup> Martín de la Rosa, op-cit, p.4



# CIUDAD DE MEXICO

Número de habitantes 19 763 333 (incluye Area Metropolitana, estimado a 1988)  
 Altitud sobre el nivel del mar 2 308 m  
 Temperatura media anual 15.4°C  
 Population including Metropolitan Area, 1988 estimate) 19 763 333  
 Elevation 7 572 ft above sea level  
 Average annual temperature 59.7°F



## Relación de puntos en el plano - Index

### SITIOS DE INTERES TURISTICO SITES OF TOURIST INTEREST

- 1 Pirámide y Museo Arqueológico "Cuicuilco" Pyramid and Archeological Museum B-4
- 2 Pirámide de "Santa Cecilia" Pyramid B-1
- 3 Pirámide de "Tenayuca" Pyramid B-1
- 4 Plaza de las Tres Culturas - Three Cultures Square B-2
- 5 Ruinas "Tlatic" Ruins A-2
- 6 Basílica de Guadalupe Shrine of our lady of Guadalupe C-2
- 7 Catedral de "Tlaxtepania" Cathedral B-1
- 8 Convento de "Desierto de los Leones" Convent A-4
- 9 Santuario y Acueducto de los "Remedios" Sanctuary and Aqueduct A-2
- 10 Museo "Anahuacatl" Museum B-4
- 11 Monumento a "Ignacio Zaragoza" Monument C-3
- 12 Monumento "Indios Verdes" Monument C-1
- 13 Monumento a "La Raza" Monument B-2
- 14 Parque de Diversiones "Remo Aventura" Amusements Park A-4
- 15 Parque "Anahuacatl" Park A-2
- 16 Zoológico de "San Juan de Aragón" Zoo C-2
- 17 Estado "Azteca" Stadium B-4
- 18 Estado "México 68" Stadium B-4
- 19 "Hoodromo de "Las Americas" Horse Racecourse A-2

- 20 Plaza de Toros "Monumental México" Bullring B-2
- 21 Club de Golf "Bosques del Lago" Golf Club A-7
- 22 Club de Golf "La Hacienda" Golf Club A-1
- 23 Club de Golf "México" Golf Club B-4
- 24 Pista de Remo y Canoa "Canal de Cuernavaca" Paddle race course C-4
- 25 Ciudad Deportiva "La Magdalena Mixhuca" Sport City C-3
- 26 Praxico de los Deportes - Sports Palace C-3
- 27 Unidad Deportiva "Plan Sexenal" Sport Center B-2

### EDIFICIOS PUBLICOS PUBLIC BUILDINGS

- 29 Secretaria de Turismo - Ministry of Tourism B-2
- 30 Instituto Nacional de Pediatría National Institute of Pediatrics B-4

### CENTROS HOSPITALARIOS HOSPITAL CENTERS

- 31 Adolfo López Mateos, ISSSTE B-3
- 32 De Tlaxcalchilco, ISSSTE A-2
- 33 Dr. Daniel Fernández, ISSSTE B-3
- 34 Dr. Fernando Quirós, ISSSTE B-3
- 35 1° de Octubre, ISSSTE B-2
- 36 20 de Noviembre, ISSSTE B-3

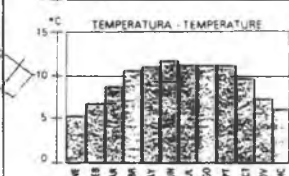
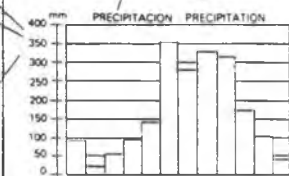
- 37 Centro Médico La Raza, IMSS B-2
- 38 Clínica 25, IMSS D-3
- 39 Clínica 61 Unidad Cuauhtémoc, IMSS A-2
- 40 Clínica 23 Unidad Morelos, IMSS C-2
- 41 Traumatología de Saburra C-2
- 42 Traumatología de Coahuacán C-3
- 43 Traumatología de la Valla C-2
- 44 Traumatología Dr. Rubén Leñero Ruz B-2
- 45 Cruz Roja Central - Red Cross A-2

### OTROS EDIFICIOS OTHER BUILDINGS

- 46 Policía Federal de Caminos - Federal Highway Patrol B-3
- 47 Secretaria de Relaciones Exteriores - Ministry of International Affairs B-2
- 48 Universidad Nacional Autónoma de México - National Autonomous University of Mexico B-4
- 49 Instituto Politécnico Nacional - National Polytechnical Institute B-1

### FACILIDADES Y SERVICIOS FACILITIES AND SERVICES

- 50 El Cid B-3
- 51 El Diplomático B-3
- 52 Fiesta Americana C-2



- 53 Flamingo B-3
  - 54 Holiday Inn Aeropuerto B-3
  - 55 Maná Bárbara A-4
  - 56 Posadero B-2
  - 57 Presidente Chapultepec B-2
  - 58 Valle de México A-2
- ### OTROS SERVICIOS - OTHER SERVICES
- 59 Aeropuerto Internacional "Benito Juárez" International Airport C-2
  - 60 Central de Autobuses del Norte - Northern Bus Terminal B-2
  - 61 Central de Autobuses del Poniente - Western Bus Station B-3
  - 62 Central de Autobuses del Sur - Southern Bus Terminal B-3
  - 63 Terminal de Autobuses de Oriente - Eastern Bus Terminal C-2
  - 64 Estación del Ferrocarril (pasajeros) - Railroad Station (passengers) B-2
  - 65 Estación del Ferrocarril (carga) - Railroad Station (loading) B-2
- Restaurantes - Restaurants A-1, A-2, B-3, C-3, A-4, B-4  
 Centros Comerciales - Shopping Centers A-1, A-2, B-4  
 Tiendas Departamentales - Department Stores B-2, B-3  
 Gasolinas - Filling Stations

Il est évident qu'il existe une sorte d'incompatibilité entre Netzahualcóyotl et le Defe, une sorte de divorce consommé et assumé par leurs habitants respectifs. Visiter Netzahualcóyotl suppose pour un grand nombre de gens s'exposer à de sérieux dangers, y compris à perdre la vie. Dans le récit de "je", cette négation des quartiers résidentiels tels que: San Rafael, Cuauhtémoc, Anzures, Polanco, San Angel, Condesa, etc... est plus ou moins consciente et traduit les relations de domination qu'entretiennent les populations issues de Netzahualcóyotl avec le centre. Les rares allusions que fait Jesusa se rapportent à des quartiers de classe moyenne, et ce, lors de ses multiples passages au service de familles appartenant à cette même couche sociale. De ce fait, les masses qui peuplent Netzahualcóyotl sont doublement maudites, d'une part par le destin qui les a marquées à jamais (cf. portée symbolique du nom), et d'autre part par le pouvoir central qui les a bannies, préférant bâtir des édifices à intérêt administratif ou commercial. Le processus de formation de Ciudad Netzahualcóyotl naît donc d'un interdit quand en 1945, on balise de façon définitive les limites géographiques du Defe, et on prohibe toute nouvelle division, et devient interdit à son tour. Ce qui était pour le pouvoir une simple entreprise de décongestionnement du centre est vécu par les masses populaires comme le moyen légitimé par ce même pouvoir de se défaire de ses pauvres qu'il tient pour responsables de la crise socio-économique qui frappe le pays. Les masses paysannes, victimes des échecs successifs des réformes agraires et des projets d'industrialisation de l'agriculture, convergent par vagues vers la capitale qui représente pour elles le seul espace de survie, se retrouvent rejetées et s'en vont occuper les terrains en friche sur le lac de Texcoco, à l'est de la capitale.

Frecuentemente el barrio miserable se situa en medio de dos mundos mucho menos opuestos de lo que parece-: campo del que se huye, ciudad que atrae, nacido de la falta de armonía entre los contingentes de recién llegados y las reducidas posibilidades de acogimiento que ofrece la ciudad; entre la voluntad de afinar el núcleo central y las escasas posibilidades de instalación que ofrece la



L'accroissement du Defe fait appel désormais à une révision des limites qui le séparent du reste de l'Etat de México. L'ancien périmètre s'avère donc une réalité aléatoire. La ligne qui jusqu'en 1940 servait de démarcation entre les deux entités s'est vue transgressée par une population qui connaît une prolifération vertigineuse. Une nouvelle division de la ville de México est mise sur pied: d'une part la zone urbaine; de l'autre la zone métropolitaine. La première renvoie à la totalité des surfaces habitées indépendamment des tracés administratifs. La deuxième balise le noyau central dans sa contexture avec les parties contigües. La répartition de l'espace en deux pôles antithétiques, la métropole et la périphérie, rend compte non seulement de la ségrégation sociale qui existe entre la population de ces faubourgs et les classes qui détiennent les pouvoirs économique et politique, mais aussi de l'état d'extrême aliénation de cette même population qui vit sous le poids des valeurs et institutions socio-politiques. Dans un pareil contexte, l'existence d'une prise de conscience des vrais maux qui empoisonnent Netzahualcóyotl se voit compromise et détournée. Les couches sociales qui vivent à Ciudad Netzahualcóyotl constituent les parias de la capitale; ce sont presque essentiellement des gens appartenant au lumpen-prolétariat qui vivent exclus de la société et des structures de développement économique. Il est intéressant de faire remarquer que Jesusa mentionne des fabriques généralement situées vers la périphérie.

Dans *Hasta no verte...*, Netzahualcóyotl apparaît comme un envers de décor, une représentation qui contre les visions stéréotypées du D.F; on assiste, en effet, à la théâtralisation d'un monde marginalisé, prescrit, de ses habitants et de modèles contradictoires. Par ailleurs, la fragmentation de l'espace urbain traduit cette perception fragmentée qui part de Netzahualcóyotl et se perd dans un chemin broussailleux, fait de préjugés et d'interdits sociaux. Mais ces "laissés pour compte" font à leur tour de

---

<sup>291</sup> Robert. Ferras, p.

Netzahualcóyotl un espace interdit où règnent des lois spécifiques qui entrent en contradiction avec les lois officielles.

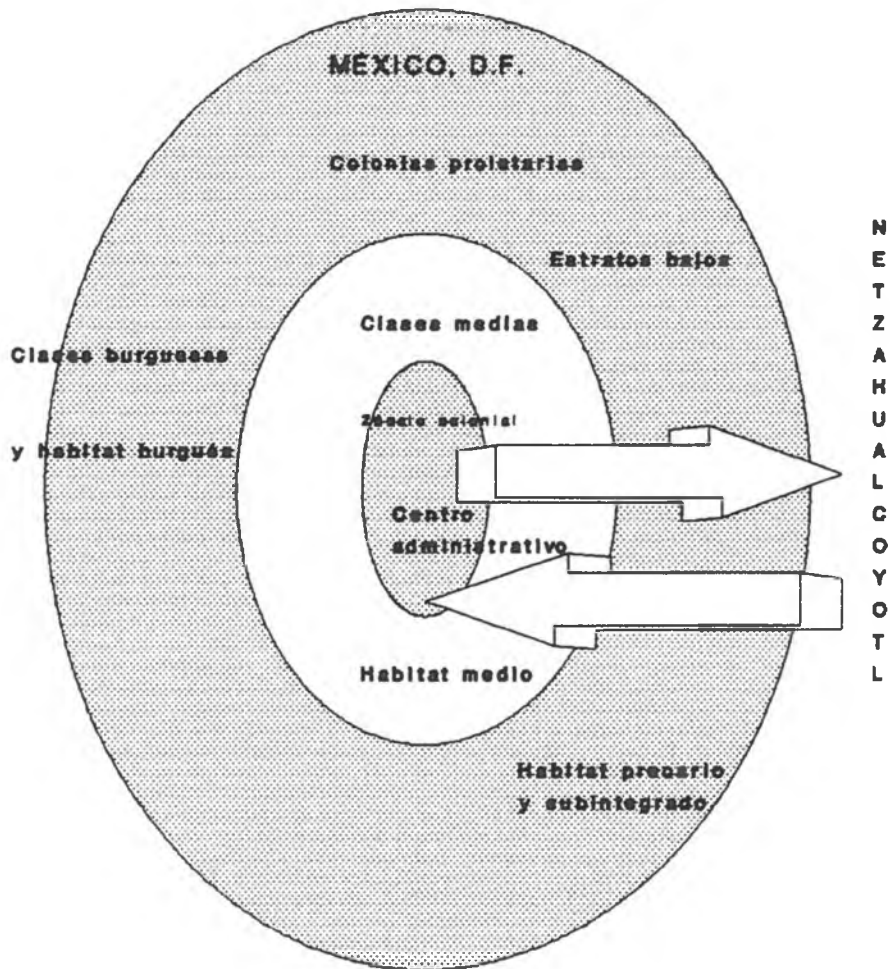
#### **4-2-2 Netzahualcóyotl, un espace social marginalisé**

L'exclusion des bas-fonds, qui apparaît comme le lot de toutes les grandes villes constitue ici l'assise du faire narratif. En effet, la diégèse retranscrit un espace exclu et des actants aliénés. On assiste à un projet d'exclusion qui s'amorce, comme nous l'avons dit, avec la planification des mesures prises pour décongestionner le centre. En réponse à ce processus, les habitants de Netzahualcóyotl font de leur ville une zone proscrite pour les classes bourgeoises et moyennes du Defe. L'espace de la capitale est ainsi fragmenté en unités inconnexes qui, contrairement à ce que revendique le discours politique, trouvent leur raison d'être dans leur exclusion mutuelle et non pas dans leur complémentarité.

De la tension qui existe entre ces deux espaces et leurs respectifs habitants, résulte en partie le dynamisme de la diégèse. Nous avons une représentation fragmentée de l'espace urbain, à tel point que l'un exclut l'autre. Le texte privilégie cependant la topographie de Netzahualcóyotl et laisse dans l'ombre, les espaces du centre urbain; faisant de Netzahualcóyotl l'endroit et non pas l'envers de México. Cette inversion de la focalisation ne correspondrait-elle pas à une amorce de subversion idéologique? Dans l'axe oppositionnel Defe/ Netzahualcóyotl, la présence d'un mouvement directionnel qui se dirige invariablement de l'est à l'ouest, inscrit les traces d'une marginalité et d'une dépendance accusées. Netzahualcóyotl est tributaire du Defe et ne se réalise qu'à travers les propres structures de celui-ci; alors que ce dernier supprime le quartier périphérique et l'exclut de son unité comme un élément allogène.

# SCHÉMA EXPLICATIF

ESTADO DE MÉXICO



## Classification des couches sociales en fonction d'un habitat hiérarchisé

- ➡ Le recul progressif vers l'extérieur des bidonvilles se fait du centre vers la périphérie
- ➡ La dépendance socio-économique de Netzahualcóyotl vis-à-vis du centre



En dépit de tout ce que nous avons dit à propos de ce qui sépare et oppose ces deux univers, n'oublions pas que Jesusa désigne le Defe en termes de marécage; ce qui assimile Netzahualcōyotl à l'ensemble de l'espace questionné dans une symbolique unifiante.

En el Defe no hay cañerías ni vertederos. Todo huele, todo se pudre, puras calles jediondas, puras mujeres jediondas. Todo es un mismo pantano.<sup>292</sup>

#### 4-2-3 La ville, espace initiatique: les interdits et les transgressions

Victime d'une fourberie à la gare Buenavista de México, Jesusa échoue au Defe et voit s'évanouir les bonnes résolutions qu'elle avait prises de regagner sa terre natale Tehuantepec. Elle entame alors un processus d'aliénation et de marginalisation qui fait de México l'enjeu d'une lutte de classes et d'une politique de ségrégation très marquées. A travers l'itinéraire de Jesusa, toujours en quête de travail, nous prenons conscience de cette structure hétérogène qui caractérise la capitale. Les lieux sont diversifiés et habités par des couches sociales différentes, dépourvues de toute connexion. Chaque quartier a ses propres sujets qui se détachent de ceux des autres quartiers par leurs appartenances socio-économiques respectives. Cette opposition des lieux entre eux leur confère une sorte d'individualité et d'entité propre. Ils sont, ainsi, le théâtre de péripéties et d'événements particulièrement signifiants: chaque rue évoque pour Jesusa une histoire, une rixe ou encore des gens qu'elle a croisés tout au long de sa vie d'exploitée.

En el costado de la Iglesia del Campo Florido había un señor Manuel al que le decían el Robachicos. (...) Don lucho era muy buena gente, porque los afeminados son más buenos que los machos. Como que su desgracia de ser mitad hombre y mitad mujer los hace mejores.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.303

<sup>293</sup> *Ibidem*, pp.184- 186

En una farmacia de Cuáutemotzin, conocí al doctor Rafael Moreno. Vivía en San Antonio Abad con su esposa y la farmacia era botica chica. Despachaba él pero tenía que ir al Hospital para completarse. Yo entré una vez a la botica preguntando por mi antidolor del Doctor Bell y se me hizo amigo mío. (...) Luego se le hizo fácil o quién sabe, el caso es de que le gusté para que fuera yo de enfermera al Hospital Morelos.<sup>294</sup>

H. Mitterrand définit cependant cette loi interne qui régit les différents lieux comme une " loi modale ":

Un lieu se définit ici par la possibilité d'y rencontrer tel ou tel. (...) Il s'agit d'une relation de compatibilité- incompatibilité, corrélant le personnage et le lieu du point de vue des devoirs et des interdits d'état.<sup>295</sup>

Ici, le juridique s'accouple au social pour rendre plus contraignantes les lois qui pèsent sur les lieux.

Todavía sigue siendo el Hospital Morelos, nomás que ahora cuentan que se llama el Hospital de la Mujer, de las mujeres que tienen un marido a cada ratito. Las llevan a fuerzas porque las agarran los agentes les pasan revista en la calle de Tolsa dónde está la Inspección de Salubridad y la que sale enferma va a dar al Hospital. Los agentes hacen redadas en las noches en la calle de San Juan de Letrán, en 5 de Mayo y en 16 de Septiembre, donde trabajan las de rodeo, las ruleteras, las hurgamanderas, las que andan por la calle jalando a los hombres, las correosas, las de años.<sup>296</sup>

De ce fait, le passage par tel ou tel lieu présuppose toute une série de dangers auxquels s'expose l'utilisateur. La transgression par Jesusa des interdits qui gèrent les espaces, l'a soumise à bien des déboires. C'est ainsi que traversant le quartier de la Ciudadela, connu pour être "le foyer de la pègre" et investi par la police, Jesusa est assimilée aux prostituées, arrêtée et expédiée en prison. Poussée par le besoin de survivre à sa misère, Jesusa s'est vue plusieurs fois transgresser des espaces interdits, comme le sont les innombrables foyers, où elle a travaillé et qui constituent des espaces inaccessibles aux gens de la même condition sociale qu'elle. Cette transgression a

---

<sup>294</sup> Ibidem, p.198

<sup>295</sup> Henri Mitterend, op-cit, p.

<sup>296</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.198

été, à chaque fois, sanctionnée d'une façon où d'une autre: non seulement à cause du malaise que vit Jesusa lorsqu'elle traverse un monde qui n'est pas le sien, mais aussi et surtout à cause de l'hostilité que suscite sa présence dans l'univers fermé et "réactionnaire" de la petite bourgeoisie. Hostilité qui se traduit par le rejet de tout élément qui accentue sa culpabilité et rappelle ses origines bâtardes. Au Defe, Jesusa commence sa vie de femme libérée des contraintes qu'imposent mari et foyer et fait des hommes "machistes" et des femmes "dejadas" ses pires ennemis.

Elas sí se dejaban de los hombres. Nomás les pegaban un grito los cabrones cargadores y se azorillaban. Yo no. A ellas, por guajolotes, 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." Y las que se sigan dejando, pues eso y más se merecen, que las pongan como burras enquelitadas...<sup>297</sup>

Elle mène dans le Defe une vie qu'on peut qualifier de picaresque jusqu'à ce qu'elle embrasse le spiritualisme. Désormais, on assiste à une conversion profonde de Jesusa. Elle met un terme à ses occupations frivoles, à ses fréquentations et pratiques médiocres et se consacre entièrement à l'entreprise de purification de son âme. D'oratoire en oratoire, elle accède à des degrés élevés de compénétration avec l'esprit de son protecteur et devient un rebouteur accrédité auprès des habitants de Netzahualcóyotl qui, devant l'impossibilité d'une éventuelle visite chez le médecin, n'hésitent pas à consulter son savoir empirique.

## Conclusion

Dans une première perspective qu'on pourrait qualifier de relativement objective, Netzahualcóyotl apparaît comme ce qu'il est,

---

<sup>297</sup> Ibidem, p.154

c'est à dire, comme un espace marginalisé, une sorte de ghetto et d'exutoire; mais ce constat ne peut sans doute guère surprendre.

Plus significative est cependant l'inversion idéologique du point de vue qui fait de cet espace le point d'origine du regard et corrélativement donc du centre marginalisateur un envers, et en quelque sorte l'ombre périphérique de l'espace diégétique. C'est que sur ces deux espaces objectivement antagoniques, jouent les processus de sémantisation du symbolique lequel, à un second niveau, les superpose et les assimile, en faisant, au niveau métaphorique, de l'espace marginalisateur un espace à son tour marginalisé. L'espace est en effet, géré par un pouvoir que la diégèse n'appréhende pas et ne saurait appréhender. L'espace du pouvoir et le pouvoir qui gère l'espace narratif nous renvoient à un pouvoir absent, mais qui cependant, comme nous l'avons vu, exerce fortement ses contraintes: c'est ce pouvoir absent qui dicte les interdits et châtie les transgressions; c'est lui qui inexorablement pousse le lumpen-prolétariat de plus en plus loin de son propre espace dominateur. En ce sens, *l'espace qui sur le plan socio-économique est un enjeu, assume dans la narration une fonction d'actant qui gère les pérégrinations de Jesusa*. Celle-ci retrouve les stéréotypes du personnage picaresque balloté d'un endroit à l'autre, manipulé par une force supérieure qui dans la vision classique incarne le destin.

Así soy, hija de la mala vida, acostumbrada a ir de un lado a otro y a poner en cualquier parte los palos de mi sombrero.<sup>298</sup>

C'est à ce point de notre étude que l'on retrouve le concept de passivité que permettait de dégager l'analyse de la topographie mimétique<sup>299</sup>, mais l'intériorisation de l'espace que nous avons relevée dans les descriptions lyriques coïncide dans la toposémie fonctionnelle avec cette inversion du point de vue idéologique. Celui-ci réécrit, comme nous allons le voir<sup>300</sup> l'errance du personnage en fonction d'une évidente religiosité qui fait entrevoir à Jesusa, les

---

<sup>298</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.238

<sup>299</sup> Cf- chap. suivant

chemins de sa liberté et donne une signification supérieure à son destin.

L'analyse des deux premiers niveaux de l'espace (topographie mimétique et toposémie fonctionnelle) fait donc émerger l'ébauche d'un système d'oppositions que l'on peut provisoirement décrire de la façon suivante:

a) Passivité vs Conquête de l'autonomie et de la liberté

b) Exclusion vs Communion

avec comme variantes:

Centre vs Périphérie

Ici vs Là-bas

Ici- bas vs Au delà

c) Absence vs Présence

d) Pouvoir vs Soumission

Les signes liés à la représentation de l'espace mimétique convergent tous vers une problématisation de la représentation en général, et de celle de l'espace marginalisé en particulier. Le point de vue de l'instance narratrice cite d'autres espaces mimétiques qui se trouvent dans l'ailleurs par rapport à l'ici où Jesusa vit, mais revient toujours se ressourcer dans l'espace de la marginalité. Ainsi, l'espace de Oaxaca est ramené comme nous l'avons vu, vers la périphérie qui sert de grille de représentation; les maisons de Oaxaca sont

---

<sup>300</sup> Cf- chap. espace symbolique

comparées aux "jacales" de Netzahualcōyotl.

Las casas de por allá son iguales a los jacales de por aquí. (...) Vivía en una vecindad igual a ésta; cuarto aquí y cuarto allá y cuarto más allá, todos en hilera.<sup>301</sup>

La problématisation de l'espace représenté est générée avant tout par l'écriture qui dissimule les signes de son identification; de la sorte le nom de Netzahualcōyotl qui est occulté, s'inscrit dans la sphère du fictionnel. L'espace de la diégèse non-identifié acquiert une généralisation, devient un topos: il peut être n'importe quelle "colonia" dans n'importe quelle "vecindad", dans n'importe quel bidonville; et ce n'est que par réduction sémantique<sup>302</sup> que ce premier signe (l'espace de la diégèse) se donne à voir comme les bidonvilles du Defe, un lieu de marginalité par excellence.

On assiste à un déplacement de la mimésis, investie par des procédés de fictionnalisation: (l'indétermination, la déictisation ou encore la sacralisation...)<sup>303</sup> et où les interdits se donnent à voir comme les termes d'une polarité conflictuelle qui définissent la frontière entre les deux espaces représentés l'*ici* et l'*ailleurs*; le premier est révélé, mais prescrit; le second est absentifié, mais signifie plus par le vide sémiotique qu'il engendre.

Au terme de cet examen rapide, Il semble que l'écriture met en place *une matrice de l'exclusion qui fonctionne de façon récurrente et à travers plusieurs signes: le nom occulté, le brouillage des repères topographiques, etc...*

---

<sup>301</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.216

<sup>302</sup> voir les deux concepts de réduction sémantique/ réduction sémiotique dans, E. Cros, *Théorie et pratique sociocritiques*, op-cit, pp107-132.

<sup>303</sup> Cf- chap. la déictisation et chap. espace symbolique

### 4-3 Toposémie symbolique

#### 4-3-1 Le Defe et Netzahualcóyotl comme symboles iconiques de l'ici-bas

Outre la désignation onomastique et les valeurs sociales qui pèsent sur les lieux, nous avons interrogé un autre élément qui est la perception de l'espace urbain par le "je" du récit. La réflexion de R. Ferras nous semble très juste quand il affirme que la représentation de l'espace vécu passe avant tout par la perception mentale que se fait chaque sujet de ce même espace. La ville de México est évoquée pour la première fois à travers la gare de Buenavista. Dès cette première approche, l'espace urbain se donne à voir comme un cadre insécurisant qui présente des dangers, en abritant des voleurs et des imposteurs. Jesusa ne tarde pas à s'en rendre compte à la gare même où, se faisant passer pour un porteur, un homme la dévalise de tout ce qu'elle possède et l'abandonne à son propre sort. Le Defe est désormais pour elle une simple pépinière de malfaiteurs et de gens sans scrupules.

¡Qué me iba a fijar en la ciudad! ¿Qué me importaba si ya me desengañé que era pura ciudad de bandidos?<sup>304</sup>

Jesusa mal intégrée dans la capitale, ne cesse de regretter sa région natale; le Defe apparaît comme un espace labyrinthique où régissent l'égoïsme et l'individualisme, au préjudice de la solidarité et de l'authenticité qui caractérisent la campagne. La dialectique ville/ campagne est convoquée ici avec beaucoup de prégnance. Le taudis où vit Jesusa à México respire la misère et la pourriture; México est un espace de situations conflictuelles engendrées par un système capitaliste corrompu. Jesusa nous décrit, en effet, un México populaire qui recèle des catégories sociales bannies et un habitat de type précaire et insalubre; mais témoigne surtout du processus de formation des bidonvilles: occupation de

---

<sup>304</sup> Ibidem, p.134

terrains incultes dans un premier temps, laquelle entraîne un investissement public sommaire destiné à payer une infrastructure élémentaire puis, une fois acquis ce type d'urbanisation, et sous la poussée des propriétaires des terres, expulsion des premiers occupants qui sont alors chassés vers des zones chaque fois plus éloignées du centre:

Cuando entró Lázaro Cárdenas de presidente ordenó que se salieran todos los que vivían en Magueyitos. Dijo que él les iba a dar terreno, pero en otro lado. Era un montón de familias las que se acomodaron en esos llanos. (...) Los que se acercaban allí, buscando el calorcito de tanto tabique tirado, se vinieron a arrimar a un muro, amasaron adobe y como Dios les dio la inteligencia hicieron su casita y la techaron de cartón.<sup>305</sup>

Fueron los bomberos por orden del gobierno a correr a la gente. (...) Y así como los agarraron los aventaron en montón y los vinieron a tirar aquí al llano. Les dieron el cacho de tierra en que caían. Así se formó esta colonia de la Joya que antes era llano, como todo México.<sup>306</sup>

Dans d'autres cas, des évocations d'atmosphère se substituent aux descriptions empiriques des lieux:

Luego luego sentí y reconocí aquel oratorio. Había un solo candelario con tres ceras prendidas, y cuando vi yo el triángulo de luz me agradó el lugar.<sup>307</sup>

Un día que estaba acostada en el cuarto, a las tres de la tarde, vi que pasaba una cosita como humo y me la quedé mirando. Pues, "¿quién está fumando? Salí a buscar y no encontré a nadie."<sup>308</sup>

On distinguera de ce point de vue, les lieux euphoriques de ceux qui sont dysphoriques. Toutes les évocations du Defe relèvent de cette deuxième catégorie: source de fétidités, véritable borbier.

---

<sup>305</sup> Ibidem, p.264

<sup>306</sup> Ibidem, p.268

<sup>307</sup> Ibidem, p.226

<sup>308</sup> Ibidem, p.165



Yo sentía que los ojos se me habían llenado de polvo, de todo el polvo del Defe, y que ya era hora de ganar pal campo.<sup>309</sup>

Netzahualcóyotl en effet, et en raison de son sol lacustre et de l'absence des moyens élémentaires d'urbanisation, est exposé aux débordements du lac de Texcoco et subit alternativement les conséquences des inondations et des manoeuvres parachutistes. Netzahualcóyotl qui, en outre, reçoit les déchets de tout le Defe, se caractérise aussi par son air pestilentiel, dû à l'amoncellement des ordures dans les rues.

En el Defe no hay cañerías ni vertederos. Todo huele, todo se pudre, puras calles jediondas...<sup>310</sup>

Cette tension entre la dysphorie (Netzahualcóyotl) et l'euphorie (la campagne) convoque un autre axe oppositionnel qui oppose la terre à l'au-delà, un au-delà qui nous renvoie à une problématique de l'utopie dont on verra qu'elle se tient au coeur même du texte (cf. notre dernier chap.). Le roman dessine depuis son incipit les contours de cette dualité, la terre apparaît comme un foyer de misères et d'insécurité; alors que l'au-delà est une promesse paix et de bien-être.

Yo le pido a Dios que ya no me mande a la tierra para que pueda estar una temporada larga en el espacio, descansando.<sup>311</sup>

La terre est l'espace où se cristallisent le mal et la dépravation; c'est un précipice, un purgatoire où l'aliénation fonctionne comme instrument de rachat. La résignation des habitants est leur seul remède face aux abus du pouvoir qui les asservit et les régent. La terre est le lieu du blâme, de l'interdit, mais aussi du prescrit où la transgression est châtiée; alors que le ciel, tout au contraire est un espace permissif et ouvert. L'au-delà signifie le lieu où ces mêmes sujets sont récompensés des souffrances dont ils n'ont cessé d'être les victimes.

---

<sup>309</sup> Ibidem, p.206

<sup>310</sup> Ibidem, p.303

<sup>311</sup> Ibidem, p.13

#### 4-3-2 Netzahualcóyotl:l'exutoire

La première représentation qui se dégage du récit de "je" à propos de cet espace périphérique où il vivait est celle d'une surface plate, carré, de constructions uniformes qui sont restées fidèles au mode rural: encorbellement des logis faits en brique crue ou en matériaux de récupération qui menacent de s'écrouler à chaque inondation. Il s'agit d'un alignement de maisons de "adobe", de "arrabales", mais aussi de tas d'ordures et de latrines immondes.

Los que se acercaban allí, buscando el calorcito de tanto tabique tirado, se vinieron a arrimar a un muro, amasaron adobe y como Dios les dio la inteligencia hicieron su casita y la techaron de cartón.<sup>312</sup>

L'absence de drains et d'égouts pour assurer l'évacuation et la vidange des déchets qui arrivent du Defe font de Netzahualcóyotl un dépositaire des eaux usées, une fosse d'aisances; si l'on ajoute à cela son air pestilentiel et les nuages de poussière auxquels fait allusion Jesusa:

Y yo sentía que los ojos se me habían llenado de polvo, de todo el polvo del Defe y que ya era hora de ganar pal campo.<sup>313</sup>

Jesusa souligne la précarité de sa situation et celle de ses semblables.

¿Qué tiene de bonito este arrabal donde vivo? Las paredes todas descascaradas, sucias, viejas.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Ibidem, p.264

<sup>313</sup> Ibidem, p.206

<sup>314</sup> Ibidem, p.216

### 4-3-3. Verticalité vs horizontalité

Faut-il attacher de l'importance au fait que le texte de ce récit de vie s'ouvre sur un espace symbolique dès l'incipit? L'étude des premières pages de *Hasta no verte...* est intéressante de ce point de vue et je m'arrêterai sur quelques phénomènes textuels qui peuvent être ou non de nature structurale, mais qui sont tous significatifs.

#### le désert de la nativité

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 hasta 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 así en cruz y debe haber tenido su efecto esa 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.<sup>315</sup>

Convient-il de voir dans cette série d'éléments éclatés, le texte culturel de la nativité: la représentation qui est donnée de la vierge, le désert, les chameaux, la représentation du Christ, la croix, la main argentée, et tout à la fin le nom: Lumière d'Orient. Ce dispositif sémiotique pris à part sémantise à lui seul le micro-récit dont il est porteur; on y retrouve certains indices de la nativité: l'arrivée des rois mages chargés d'argent et d'encens: (su mano... era plateada); la vierge est vêtue du vêtement de l'exil: (ese manto que usaba antes la Dolorosa. Traía tapada la cabeza, mi hábito era blanco y caía pesado en el suelo) qui traîne probablement sous le poids de l'Enfant Jésus que sa mère se voit obligée de cacher pour le mettre à l'abri de ses persécuteurs, à moins que ce ne soit sous le poids des péchés à

---

<sup>315</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.10

rédimer que la Vierge des douleurs prend en charge. Image traditionnelle déconstruite, cependant, par un élément insolite, à savoir que ce Jésus enfant se trouverait protégé par sa propre crucifixion: ("debe haber tenido su efecto esa cruz"). Il est intéressant de faire remarquer comment Jesusa s'institue déjà en victime émissaire, dans ce cadre sanctifié par la présence d'éléments sacrés.

### le "Salón de Belleza" ou l'auto-contemplation

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. Lo sé porque en una videncia que tuve me vi la cola. Estaba yo en un Salón de Belleza y había unas lunas de espejo grandotas, largas, desde el suelo hasta arriba y en una de esas lunas me vi el vestido y la cola. Alcancé a ver que se estiraba muy lejos, y allá atrás ya para terminar, 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. Junto a mí se asomaron al espejo Colombina y Pierrot, Colombina de un lado y Pierrot del otro, los dos de blanco y con esas lunas negras que siempre les ponen. (...) Estaba con un vestido de reina, grande y con mangas anchas lleno de guarnición. 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.<sup>316</sup>

Dans sa deuxième réincarnation, Jesusa est reine, Pierrot et Colombina sont ses serviteurs; elle porte une robe de mariée sur laquelle vient se greffer un élément insolite: la queue ("triángulo jaspeado de tigre")

Pierrot et Colombine seront traités ici comme constituant un mythe: couple d'amoureux modèle, symboles de naïveté et d'innocence. Tout à leur amour, ils sont distraits à tout ce qui les entoure et qui n'est pas eux-mêmes: ("Se distraían uno con otro"). Associés traditionnellement à la lune, ils croisent en cela, l'image du

---

<sup>316</sup> Ibidem, p.9

miroir convoquée dans le texte par le terme "luna": (los dos de blanco y con esas lunas negras que siempre les ponen.")

Y a-t-il un lien dans le mythe même de Pierrot et Colombine entre leur distraction, le thème de la lune et l'impossibilité dans laquelle ils se trouvent d'adhérer à la réalité? Quoiqu'il en soit, ils représentent un univers utopique où l'amour se donne à voir, en quelque sorte, comme isolé dans une totale pureté. On ne s'étonnera donc pas de les voir au service d'une reine symboliquement vêtue de la robe de l'innocence: ("Toda la ropa era blanca; ajuar de novia.") et de sémantiser toute la symbolique rattachée à Jesusa; celle-ci connote de la sorte, à la fois l'innocence et l'amour. Mais cette robe de mariée comporte, on l'a vu, un élément insolite (queue de tigre) sur lequel le contexte immédiat nous informe. En effet, lorsqu'elle se rend à la "Obra Espiritual" et qu'elle demande à l'assistance d'éclairer cette "vision", il lui est répondu que restent encore à blanchir les traces d'impureté que représente la queue jaspée. Autrement dit, le vêtement de Jesusa retranscrit une contradiction entre le pur et l'impur, l'innocence et la non-innocence ou encore, le bien et le mal. Par ailleurs, c'est cette même contradiction que l'on retrouve entre d'un côté l'espace et, de l'autre, les actants. Le "Salón de Belleza", en effet, est le lieu habituel du factice, de l'artifice, voire du mensonge; c'est à dire qu'il est tout ce que nie le couple Pierrot/Colombine. Cependant, il reste à l'évidence, le lieu du dédoublement et de l'ambivalence; en outre, le fait qu'il abrite des symboles de l'innocence le sanctifie par un effet de retour: d'où l'utilisation de la majuscule. On retiendra, en dernière analyse, la coexistence dans cet espace sanctifié, du bien et du mal.

### **Netzahualcóyotl ou la terre de mission?**

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." (...) En esta última reencarnación he sido muy perra, pegalona y borracha. Muy

de todo. No puedo decir que he sido buena. Nada puedo decir.<sup>317</sup>

### **Portée symbolique du nom**

Netzahualcōyotl renvoie originellement à un ancien roi de Texcoco, de son vrai nom Acolmiztli Netzahualcōyotl qui signifie respectivement: "brazo o fuerza de león" et "coyote hambriento o en ayuno".<sup>318</sup> Ce roi est connu notamment pour sa foi monothéiste et ses pratiques quelque peu mystiques. En effet, il est supposé avoir effectué un jeûne de quarante jours, en véritable ermite dans la forêt de Tezcotzingo, en offrande à Dieu. On retiendra plus particulièrement la signification de Netzahualcōyotl comme "coyote hambriento o en ayuno". Ce nom ouvre en effet, deux lignes symboliques:

- le coyote comme vecteur symbolique de l'antisocial.
- le jeûne comme moyen de rachat.

### **le coyote, comme vecteur symbolique de l'antisocial**

Cette connotation traditionnelle est d'autant plus accentuée qu'il s'agit d'un animal qui, comme le loup et le chacal -qui appartiennent d'ailleurs à la même espèce- attaquent en meute et dont la menace est d'autant plus grande qu'ils sont affamés. Comment ne pas reconnaître, à partir de cette focalisation sémiotique, la reprise d'une imagerie qui représenterait ici un centre ville assiégé par une meute hurlante de loups affamés et qui transcrirait sur un autre mode, les antagonismes sociaux que nous avons décrits plus haut.<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> Ibidem, pp.12-13

<sup>318</sup> Martín de la Rosa: "Netzahualcōyotl fue el rey por cuya fama se dio nombre a esta ciudad", in *Netzahualcōyotl, un fenómeno*, op-cit, p.8

<sup>319</sup> Cf. notre chapitre sur l'espace.

L'interprétation que nous retenons ici, se trouve réactivée par le contexte immédiat de l'incipit.

Esta es la tercera vez que regreso a la tierra, pero nunca había sufrido tanto como en esta reencarnación (...). ¿por qué vine de pobre<sup>320</sup> 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.<sup>321</sup>

La microsémiotique qui se met en place: (pobre, lazarina, quinta pregunta) impose quelques commentaires. "Lazarina" doit être rapproché de "Lázaro" qui signifie en espagnol classique "pobre androjos" 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 Méjico, 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.<sup>322</sup>

La déconstruction qui opère sur la lexie originelle aboutit à exprimer un état de pauvreté indescriptible, puisque cet état se situe ainsi (avec le passage de "cuarta" à "quinta") au delà du seuil de l'envisageable. Cette fracture qui s'instaure entre le Defe 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, de convertir et de contrôler; c'est d'ailleurs cette position qu'exprime Martín de la Rosa dans son article: "Netzahualcóyotl es tierra de misión",<sup>323</sup> dans lequel il préconise une entreprise de christianisation ou re-

---

<sup>320</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>321</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, pp.9-10

<sup>322</sup> Francisco J. Santamaría, *Diccionario de Mejicanismos*, México, Ed. Porrúa, .S.A., 1983, p.887

<sup>323</sup> Martín de la Rosa, "Netzahualcóyotl es tierra de misión", *Netzahualcóyotl, un fenómeno*, op-cit, pp.26-27

christianisation des masses populaires qui prendraient en compte la dimension social et économique du problème, dimension qui, estime-t-il, n'apparaît ni dans "la théorie de la marginalité",<sup>324</sup> ni dans les thèses dites "integracionistas" ou "desarrollistas".<sup>325</sup>

Netzahualcōyotl es tierra de misión.

Misión, si la entendemos en su sentido original: "el envío" de gente a evangelizar, y si entendemos la evangelización como la entendió Jesús de Nazaret, tomando la expresión de Isaías: "Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación de los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" ( Lucas 4 , 18 - 19 )

Teóricamente las condiciones en que se ha desarrollado Netzahualcōyotl la hubieran convertido en una zona "preferencial", en la cual la Iglesia jerárquica y los cristianos deberían haber movilizado en grado importante recursos y personal en ayuda de los hermanos oprimidos. No sucedió así y todavía ahora ciudad Netzahualcōyotl es vista con indiferencia y en ocasiones los clérigos la consideran lugar de destierro." <sup>326</sup>

En ce qui nous concerne, nous entendons autrement l'expression "tierra de misión". Il s'agit pour nous, lorsqu'on s'intéresse au fonctionnement du texte, d'un ensemble de phénomènes qui convergent pour instituer cette notion: fonction rédemptrice, problème du rachat , figure de la victime émissaire, salvation individuelle ou salvation collective, interventions de figures médiatrices...(cf. notre chapitre sur la religiosité populaire).

Sous les aspects que nous venons de décrire, l'espace symbolique configure les contours d'un espace utopique qui se dressent en arrière fond de la réalité dont rend compte l'espace mimétique. Ainsi, en privilégiant l'étude de l'espace, nous faisons apparaître sous un autre jour, l'impact décisif dans le devenir du

---

<sup>324</sup> La "théorie de la marginalité" a été fondée par un prêtre belge de confession jésuite, le père Roger Veckemans; celui-ci définit le phénomène de la marginalité comme étant l'absence de participation au développement", cité par Martín de la Rosa, Op-cit, p.28

<sup>325</sup> Ces deux théories privilégient la dimension sociale aux dépens de l'économique, cité par Martín de la Rosa, Op-cit, p.28

<sup>326</sup> Ibidem, p.26



texte, du concept d'utopie. Nous verrons en effet plus loin que celui-ci s'articule à la fois sur le discours patriarcal, sur les pratiques religieuses et surtout sur le vécu du sujet marginalisé.

#### 4-4. Annexe espace mimétique<sup>327</sup>

•Les rues et les impasses

Avenida Morelos (p.149)

Calle de 5 de Febrero (p.223)

Calle de Balderas (p.294)

Calle de Bucareli (p.294)

Calle de la Cruz Verde (p.178)

Calle de la Parcialidad (p.134)

Calle de Lorenzo Boturini (pp 249, 263)

Calle de Lucerna (p.246)

Calle de Luis Moya (p.142)

Calle de Mesones (p.16)

Calle de Niño Perdido (p.283)

Calle de Platinos (p.274)

Calle de Revillagigedo (p.178)

Calle de Salubridad (p.198)

Calle de San Juan de Letrán (pp.198, 261)

Calle de Tolsa (pp.198, 294)

Calle del 16 de Septiembre (pp.198, 165)

---

<sup>327</sup> Toutes les références de pages qui accompagnent les noms des espaces mimétiques renvoient à l'édition déjà mentionnée de *Hasta no verte...*

Calle del Buen Tono (p.294)

Calle del Salto del Agua (p 177)

Calle el Portal de Mercaderes (p.165)

Calle Jesús María (p.147)

Callejón de la Esmeralda (p.138)

Callejón de los Reyes (p.255)

Callejón de Magueyitos (p.253)

Callejón de Pino Suárez (p 231)

Callejón de San Antonio Abad (pp.145, 244)

Calles de Abraham González (p 244)

Calles de Alzate (p.271)

Calles de Cuátemotzin y Daniel Ruiz (p.176)

Calles de la Luna y del Sol (p.166)

Calles del 2 de Abril (p.139)

El tercer Callejón de Netzahualcóyotl (p.231)

La calle de 5 de Mayo (p.198)

La calle de Icazbalceta (p.272)

La quinta calle de Granada (p.174)

•Les quartiers

Antonio Maura (p.259)

Chapultepec (p.237)

Dolores (p.259)

El Edificio de Liverpool (p.271)

El Molino de Flores (p.171)

Iguarán (p.302)

Independencia (p.178)

Ixtapalapa (p.171)

La Calzada de Tacuba (p 134)

La Calzada de Tlalpán (p 263)

La calzada de la Villa (p.262)

La calzada de los Misterios (p.259)

La Ciudadela (p.139)

La Lagunilla (p.151)

La Magdalena Mixhuca (p.147)

La Ribera de San Cosme (p.244)

Lecumberri<sup>328</sup>

Neptuno (p.253)

Netzahualcóyotl (p.174)

San Agustín (p.276)

---

<sup>328</sup> La mention faite de cet espace apparaît dans "Hasta no verte Jesús mío" in *Vuelta*, op-cit, p.10

Santa Ana (p.138)

Santa Anita (pp.250, 171)

Tepito (pp 145, 174)

Xochimilco (p.250, 171)

- Les places

El jardín de Tlatelolco (p.139)

El mercado de San Juan Carbonero (p.139)

El mercado de San Lucas (p.234)

El mercado de San Marcos (p.140)

La Alameda (pp.134, 198)

Plaza de la Candelaria (p.267)

- Les monuments

El Angel (p.266)

Morelos (p.149)

- Les obstacles géographiques

El canal del Norte (p.298)

El puente de Nonoalco (p.253)

El río del Consulado (p 232)

- les alentours

El Peñón (p 268)

La Arena México (p.258)

Pachuca (p.255)

Peralvillo (P.268)

Texcoco (p.290)

• Les édifices publics

El cuartel de Marineros (p.142)

El cuartel del Chivatito (p 237)

El Hospital General (p.139)

El Hospital Juárez (p.178)

El Hospital Morelos (p.198)

El Teipan (colegio de huérfanos) (p.139)

La Barandilla del Juzgado (p.178)

La escuela de la Ciudadela (p.286)

La estación de Buenavista (p.134)

La Inspección de Salubridad (p.198)

La prisión de Belén (pp.178, 180)

La prisión de Santiago (p.139)

Las fondas de la Merced (p 246)

Palacio (p.266)

• Les établissements privés

- El Atorón (pulquería en la Merced)
- El cine de Balbuena (p.288)
- El cine Estrella (p.231)
- El cine Rialto (p.177)
- El negocio de Netzahualcóyotl (p.151)
- La botica Castillo (p.252)
- La cantina de San Juan Teotihuacán (p.157)
- La Joyería de la Esmeralda (p.138)
- La tienda de la Colmena (p.165)
- Las cantinas de Montañagrina y el Bosque (p 149)
- Les entreprises
- El taller del Buen Tono (p.294)<sup>329</sup>
- La fábrica de la Magdalena Mixhuca (p 147)
- La fábrica de San Antonio Abad (p.145)
- La fábrica de Tres Estrellas (p.263)
- Las fábricas de las calles de Cuáutemotzin y Daniel Ruiz (p.176)
- Les églises et oratoires
- El Oratorio de Luis Moya (p. 191)

---

<sup>329</sup> Cette référence apparaît dans une chronique de Poniatowska intitulée *¡Ay vida, no me mereces!*, México, Era, 1987?, p.170.

El Sexto Sello en Neptuno (p.257)

El Templo de Chimalpopoca (p.249)

El Templo de Iguarán

El Templo del Mediodía (p.253)

El Templo en Niño perdido (p.283)

El Tercer Sello en Antonio Maura (p.257)

La Catedral (p.165)

La Iglesia de San Antonio (p 198)

La Iglesia de San Miguel (p.145)

La Iglesia del Campo Florido (p.184)

La Iglesia del Salto del Agua (p 177)

La Villita (p.259)

• Les colonies

El terreno de Magueyitos (p.264)

La colonia de Bondojo (p 270)

La colonia de Felipe Angeles (pp.270, 275)

La colonia de la Garza (p.237)

La colonia de la Joya (pp.268, 275)

La colonia de Santa María (p.271)

La colonia del Rastro (p.270)



La colonia Roma (p.255)

La colonia Tablas de San Agustín (p.276)

La colonia Tránsito (p.266)

La vecindad de Alfredo Chavero (p.263)

**2EME PARTIE**

**LES PRATIQUES SOCIALES ET DISCURSIVES-  
LEUR FONCTIONNEMENT:  
DE LA PERVERSION A LA SUBVERSION**

## **CHAPITRE I**

### **PRATIQUE AUTOBIOGRAPHIQUE ET PICARESQUE**

## CHAPITRE I: PRATIQUE AUTOBIOGRAPHIQUE ET PICARESQUE

Ecrire le récit de sa vie en terme de "je" implique l'existence de deux identités irréductibles l'une à l'autre. La première personne grammaticale sillonne la totalité du récit; le narrateur et le personnage principal s'y voient confondus. Néanmoins, il s'instaure une tension entre le "je" qui a vécu et le "je" qui raconte sa vie. Tension d'autant plus grande que cet élément structural se double, comme c'est le cas ici, d'une opposition entre un "je" présent répressif et un "je" passé réprimé. Cette double structure permet-elle de rattacher *Hasta no verte...* à ce qui serait alors une néo-picaresque?

### 1-1. Conversion

Le récit picaresque s'organise en effet, autour d'un élément de la biographie qui fonctionne comme un axe à la fois diégétique, en ce sens qu'il programme un changement radical dans l'action et pour le devenir du personnage, et structurant, dans la mesure où il resémantise la façon dont cette diégèse est-elle même évoquée, en colorant le récit d'un éclairage moralisant, au point que l'on peut dire que cet élément de la biographie est l'élément fondateur du texte. C'est le cas manifeste dans *Guzmán de Alfarache*,<sup>330</sup> ou dans *le Periquillo Sarniento*,<sup>331</sup> dont les protagonistes respectifs passent par une véritable conversion, de telle sorte que dans chaque cas, c'est un "homme nouveau" qui assume et gère la narration.

---

<sup>330</sup> Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, Barcelona: Planeta, 1967.

Edmond. Cros, *Mateo Alemán, Introducción a su vida y obra*, Madrid, Anaya, 1971; Protée et le gueux, Paris: Didier, 1967.

<sup>331</sup> sur *El Periquillo Sarniento*, voir E. Cros, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, CERS, 1990, p149.

On ne peut manquer d'observer une certaine similitude avec ce qui se passe dans *Hasta no verte...*, qui de façon significative, s'ouvre par un incipit fortement inspiré par ce qu'on pourrait appeler la mystique spiritualiste. Un incipit qui nous renvoie à une véritable conversion du personnage; celle-ci est à rattacher, non pas à une prise de conscience, mais à deux moments significatifs de la diégèse qui, comme nous le verrons, déclenche un bouleversement radical dans la conduite de Jesusa. Le premier de ces moments correspond à un dialogue qu'elle a avec son père mort; celui-ci lui adresse les paroles suivantes:

-No temas, hija, acércate -dijo mi papá-. Quiero hablar contigo y darte algunos consejos porque no te los pude dar cuando vida llevé en la tierra. Hazme favor de que no nos hagas sufrir. Modera tu carácter porque nosotros estamos siempre encadenados debido a tí. Deja todas esas palabras que dices. No te peliés con la gente en la calle porque tan pronto como lo haces, a mí y a mi esposa que es tu madre, nos encadenan. No seas tonta, pórtate bien. Pórtate con conducta.<sup>332</sup>

Elle ne prend donc pas conscience de ce qu'elle a mal agi dans le passé; c'est son père qui lui demande expressément de changer de conduite, afin de soulager son sort et celui de sa mère dans l'au-delà. On fera remarquer au passage l'importance que prend la figure du père dans la tradition picaresque et qui se trouve confirmée ici par le fait que celle-ci se trouve à l'origine même de la conversion de Jesusa.

Le second élément, la conversion de Jesusa est générée par une pulsion qui fait qu'elle s'identifie à une ivrogne; et en s'identifiant à celle-ci, c'est l'image de ce qu'elle fut et ce qu'elle continue à être qu'elle rejette.

Un día andaba yo por la Merced (...) y en la puerta de "El Atorón" que así se llamaba la pulquería, estaba una muchacha muy joven, muy chapeada, arrullando a su criatura y toda mosquienta, toda fea y vomitada. Ella seguía meciendo a su criatura pero de tan tomada se quedó bocabajo y en lo botada devolvió el estómago encima de la niña. Por pura casualidad pasé yo por allí y la voy

---

<sup>332</sup> E.Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*, op-cit, p.164

mirando. Entonces me dio horror. Dije: "¿A ese grado voy a llegar?  
¡No, Dios mío! ¡Hazme la caridad de quitarme de la bebida!"<sup>333</sup>

La conversion ne passe donc pas par une prise de conscience, comme c'est le cas dans *Guzmán de Alfarache*, où il existe un laps de temps important (une vingtaine d'années), entre le dernier épisode de la vie rapportée et le moment où le personnage est supposé se mettre à écrire son autobiographie, marge temporelle entièrement consacrée à la méditation et au repentir qui s'investissent profondément dans le texte, comme l'a fait précédemment remarqué E. Cros.<sup>334</sup>

Dans le cas de Jesusa, il ne s'agit pas d'une méditation à proprement parler, mais d'un retour constant sur soi, d'un dialogue avec elle-même. Cette réflexion profonde se donne à voir d'un côté, et comme le faisait remarquer Francisco Rico à propos du *Lazarillo*<sup>335</sup> et du *Guzmán*,<sup>336</sup> comme l'une des conditions nécessaires à la conversion et donc comme la trace d'un discours religieux, mais d'un autre côté, elle apparaît surtout comme le résultat d'une situation d'exclusion qui implique des circuits de communication tronqués. L'absence d'interlocuteurs accentue la solitude du pícaro et lui fait privilégier, un peu malgré lui, les formes soliloques: ("aunque soy muy ignorante, yo solita con lo que se me revela voy sacando en limpio mi vida pasada. Mentalmente me profundizo mucho, tanto que hasta me duele la cabeza como si adentro trayera este mundo tan calamitoso."<sup>337</sup>

Y aquí estoy ya nomás esperando a que den las cinco de la mañana porque ni siquiera duermo y nomás se me revela todo lo que pasé desde chiquilla, cuando anduve de guacha y sin guarache, haciéndole a la revolución como jugando a la gallina ciega,

---

<sup>333</sup> *Ibidem*, p.254

<sup>334</sup> E.Cros, *Mateo Alemán: introducción a su vida y obra*, op-cit, "Se nos aparece la autobiografía como madurada largo tiempo en la meditación, el arrepentimiento y soledad, otros tantos elementos que se expresan y revelan en el tono doctrinal de las digresiones.", p.152.

<sup>335</sup> *El Lazarillo de Tormes*, Ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, op-cit.

<sup>336</sup> F.Rico, *ibidem*, 1967, p.CXVII-XIX)

"Esas continuas preguntas- con respuesta o sin ella, a un interlocutor imaginario o a sí mismo-, que si, en cierto modo, recuerdan un recurso caro a la literatura religiosa, tan vívidamente interrumpen sus cavilaciones, dan la medida de la soledad de Guzmán, forzado a no dialogar en verdad, sino con el otro yo de su ser escindido."

<sup>337</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.12

recibiendo puros trancazos, cada vez más desmadejada en esta chingadera de vida.<sup>338</sup>

Il faut souligner ici un élément d'une singulière signification, et qui est le fait que Jesusa perpétue l'espace de la communion dans son propre univers subjectif: on la voit en effet réunir dans une même valorisation les souvenirs de son enfance et l'évocation toujours positive chez elle de l'épisode révolutionnaire, caractérisé par une grande chaleur humaine et un esprit de solidarité.

---

<sup>338</sup>Ibidem, p.147

## 1-2. Conversion et ascension sociale

Si par ailleurs, on pose le problème en termes de rapport entre conversion et ascension sociale, on constate que la tradition picaresque offre deux schémas possibles: soit celui illustré par le *Lazarillo*, *Guzmán de Alfarache* et le *Buscón*, où il n'y a pas d'ascension sociale, soit celui représenté par le *Periquillo Sarniento* et *Moll Flanders* où la conversion va de pair avec la réussite sociale.

C'est manifestement le premier schéma que reproduit *Hasta no verte...* car, si Jesusa a connu une ascension morale, elle est très loin de la réussite sociale. Jesusa a été et reste pauvre: (Yo pobre nació y pobre me he de ir al agujero, eso si alcanzo agujero.)<sup>339</sup>, malgré les quelques objets de "valeur" qui peuplent son espace, et qu'elle a acquis à force de travail: ("Yo bastante me he ceñido los lomos para tener los palos ésos que tengo. (...) Cuando se fue yo no tenía máquina de coser, ni radio, ni ropero, ni tocador de media luna, ni buró, ni las sillitas, no tenía nada porque lo que ganaba era para darle de comer.")<sup>340</sup>

De ce point de vue, Jesusa se rapprocherait de *Lazarillo* qui a lui-même connu une relative intégration sociale, dans la mesure où il améliore sensiblement ses conditions de vie, comme il se plaît à le répéter: ("Este fue el primer escalón que yo subí para venir a alcanzar buena vida"(...) "Ahorré para me vestir muy honradamente" (...) "Desde que me vi en hábito de hombre de bien..."<sup>341</sup>

Si dans l'éthique protestante, gagner de l'argent est un indice de salut<sup>342</sup>, chez Jesusa, c'est au contraire, l'inversion de cette valeur qui lui garantit sa propre rédemption ("Los Hermanos Espirituales me despatriaron el puesto para facilitarme la salvación eterna").<sup>343</sup> Il reste cependant vrai que dans la conscience du gueux

---

<sup>339</sup> Ibidem, p.269

<sup>340</sup> Ibidem, p.312

<sup>341</sup> F.Rico, *Novela picaresca española*, op-cit, p. 76

<sup>342</sup> voir sur ce sujet, *Picaresque européenne*, C.E.R.S, p.

<sup>343</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.252



converti, cet état de choses est le semblant d'une ascension sociale, et la conversion religieuse ou morale est elle-même vécue comme telle, et par le personnage et par ses autres interlocuteurs, comme nous le montre bien ce fragment de dialogue, où Jesusa est interpellée en termes de "doña":(-Oigame, doña Jesusa, ¿me permite unas palabras? Me hablaban con mucho respeto. p.253) En effet, ce n'est qu'en se convertissant que le personnage arrive vraiment à transcender son statut de gueux; le "je" converti dénonce ainsi la décadence morale dans laquelle il vivait avant sa conversion. Mais, ni le travail ni la conversion religieuse ne réussissent à arracher le personnage de l'espace picaresque propre aux exclus et aux marginaux. Le "je" converti n'adhère pas d'ailleurs à la société huppée qui continue à le rejeter en raison de sa situation socio-économique et ne réintègre pas non plus le monde des gueux; ce qui explique son statut doublement exclu qui lui confère les marques d'un bouc émissaire. Ceci nous amène à poser le problème de la prédestination, puisque dans l'éthique protestante, celle-ci se marque par la réussite sociale, comme nous le rappelle A. Thomas dans son article sur *Moll Flanders*.<sup>344</sup> Nous en sommes, certes, loin dans *Hasta no verte...*, bien que Jesusa pense, à la limite du fatalisme, que les choses sont écrites et bien que sa conversion soit comme une illumination reçue du ciel.

Las cosas están predestinadas por cierto tiempo. (...)Yo he recorrido todos los caminos porque escrito está que tenía que andar mucho. (...)Por eso digo yo que las cosas están escritas y que Dios las determina.<sup>345</sup>

Ce déterminisme l'amène même à excuser les mauvaises actions des gens.

No es que mi madrina fuera mala, no, pues toda la gente de dinero es así. Al menos así era en aquellos tiempos, no sé si será distinta ahora. Yo creo que desde que el mundo es mundo, la gente

---

<sup>344</sup> A. Thomas, "Essai d'Analyse Socio-critique d'un passage de *Moll Flanders*", in *Picaresque européenne*, op-cit, p.182-202

<sup>345</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.315

rica se ha quedado igual.<sup>346</sup>

Esta señora Raquelito no tenía ninguna obligación de darme el alimento. Yo estaba allí nomás, ése no es mal trato. ¿Por qué ha de ser mal trato cuando las cosas están predestinadas por la mano omnipotente de Dios? No tienen otro remedio.<sup>347</sup>

La conversion du gueux fonctionne ici désormais comme un vecteur de l'idéologique, puisque le personnage reprend à son compte toutes les prescriptions sociales qu'il a jusqu'ici transgressées; en ce sens que la conversion spirituelle de Jesusa signifierait surtout l'acceptation de son statut d'exclue et sa propre résignation devant un système foncièrement discriminatoire. Le récit de vie réécrit en effet, un discours moral (maximes...) qui redistribue des valeurs répressives auxquelles finit par adhérer Jesusa. C'est là une trace du pouvoir des institutions sociales qui fonctionnent comme des appareils idéologiques d'état très actifs dans le processus d'assimilation des masses marginalisées.

L'autocontemplation se fait à partir d'un point balisé qui est le présent; celui-ci constitue l'assise du faire narratif et implique toute la subjectivité du sujet de l'énonciation qui se penche sur les événements passés en leur donnant la coloration du présent.<sup>348</sup> Le récit de Jesusa est un incessant va-et-vient entre deux étapes de sa vie: son passé picaresque et son présent spiritualiste et où Jesusa est à la fois narratrice et personnage narré, dans la mesure où c'est l'Homo novus qui parle tout en se démarquant du "je" qui a vécu. On rappellera à ce propos ce qu'a écrit E.Cros sur *le Lazarillo* et *le Guzmán*. Dans *le Lazarillo*, le narrateur prétend expliquer sa situation conjugale en nous présentant des événements de sa vie passée, sélectionnés pour nous faire comprendre que ses expériences d'enfant l'ont préparé à accepter sa déchéance morale actuelle. Dans *le Guzmán de Alfarache*, c'est un homme nouveau amendé par le temps et les épreuves qui nous explique comment les mauvaises

---

<sup>346</sup> Ibidem, p.49

<sup>347</sup> Ibidem, p.135

<sup>348</sup> Cf- notre chapitre: le "je" du récit, où le "je" = sujet d'énonciation# sujet d'énoncé.

compagnies et l'oisiveté l'ont conduit à sa perte."<sup>349</sup>

Dans *Hasta no verte...*, la voix de Jesusa dénonce la marginalisation des bas-fonds de la société mexicaine, comme le résultat de la "révolution trahie": ("Yo creo que fue una guerra mal entendida porque eso de que se mataran unos con otros, padres contra hijos, hermanos contra hermanos; carrancistas, villistas, zapatistas, pues eran puras tarugadas porque éramos los mismos pelados y muertos de hambre.")<sup>350</sup>, ou encore cette autre voix qui s'élève dans le récit pour crier haut l'inauthenticité du discours révolutionnaire qui entendait restaurer radicalement la société mexicaine: "la revolución no ha cambiado nada. Nomás estamos más muertos de hambre.")<sup>351</sup> Ce constat semble extrait d'une intense réflexion sur son long parcours picaresque qui n'est rien d'autre que la chronique d'un processus d'industrialisation et de déshumanisation de la capitale: ("(...) recibiendo puros trancazos, cada vez más desmadejada en esta chingadera de vida."; "Todo el que viene nos muerde, nos deja mancos, chimuelos, cojos y con nuestros pedazos hace su casa. Y yo no voy de acuerdo con eso, sobre todo ahora que estamos más arruinados que antes.")<sup>352</sup>

### 1-3. Du discours didactique à l'autoprofanation

Le didactisme apparaît comme le résultat d'un long processus d'apprentissage de la vie et d'un certain type d'endoctrinement religieux<sup>353</sup>. Il couronne ainsi la conversion spirituelle de Jesusa et efface les signes d'une vie dépravée et amoralisée. En effet, le discours didactique qui perce dans son récit est la preuve tangible qu'elle a tiré profit de ses échecs et de ses erreurs; il est également la trace de son aliénation, dans la mesure où en souscrivant à la morale

---

<sup>349</sup> E.Cros, *L'aristocrate et le carnaval des gueux, Etude sur le Buscón de Quevedo* C.E.R.S, Etudes Sociocritiques, 1975, p.96.

<sup>350</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.94.

<sup>351</sup> Ibidem, p.125.

<sup>352</sup> Ibidem, p.148 ; p.78.

institutionnalisée, elle reconnaît son propre assujettissement idéologique.

Yo era rete fina para pegar. Ora ya no, ya no pego. Ya se me quitó lo peleonera porque me di cuenta de que no es bueno pelear, aunque gane, uno siempre sale perdiendo, pero antes, hasta comezón sentía en las manos.<sup>354</sup>

Hasta ahora que estoy más grande me doy cuenta, pero entonces fui muy rejega.<sup>355</sup>

Eso no es ser persona educada.<sup>356</sup>

On constate ici que la conversion dont nous parlions un peu plus haut, implique non seulement une souscription à l'idéologie dominante,<sup>357</sup> mais encore, une acceptation du statut d'aliéné, acceptation qui est une réponse à la solitude dont souffre le personnage. En effet, c'est la solitude qui lui fait rechercher une représentation même fétiche de la communauté, au sein de la Obra Espiritual; et même si cette communauté fonctionne sur la base des mêmes structures de pouvoir et d'exclusion, c'est pendant longtemps le seul élément qui lui donne le sentiment d'exister dans une société qui lui confisque son identité, comme en témoignent les paroles de E. Poniatowska:

Para Jesusa Palancares,(...) la Obra Espiritual fue en un momento dado lo único que le daba sentido a su vida.<sup>358</sup>

Edmond Cros fait observer, à juste titre, qu'une mesure de distanciation est nécessaire lorsque on se situe dans une perspective moralisante,<sup>359</sup> et à cette distanciation nécessaire, le style autobiographique oppose une systématique d'assimilation à l'objet; de cette façon, l'opposition distanciation/ assimilation se trouve prise à

---

<sup>353</sup> Cf- notre sous-chapitre intitulé: l'initiation.

<sup>354</sup> *Hasta no verte ...*, op-cit, pp.150-151

<sup>355</sup> Ibidem, p.144

<sup>356</sup> Ibidem, p.172

<sup>357</sup> La religion étant un Appareil Idéologique d'Etat, par excellence, voir les écrits d'Althusser

<sup>358</sup> E, Poniatowska, "Hasta no verte...", in *Vuelta*, op-cit, p.8

son tour, dans l'axe conceptuel inclusion/ exclusion qui organise le génotexte.

De la même façon que Jesusa se juge elle-même et toujours dans le cadre du discours didactique, elle se vit comme dépositaire d'un savoir, et se donne le droit de sermoner son allocutaire, de le censurer ou même de le réprimander.

¡No hombre, no sea pendeja, no se haga ilusiones! Véame a mí, a mí es a la que me da lástima cuando sale usted con su batea de babas de que la gente es buena y de que la quieren a uno.<sup>360</sup>

On assiste alors à une confrontation entre deux types de morale: une morale bourgeoise prise en charge par l'instance "usted", qui redistribue des valeurs répressives et qui représente l'instrument du pouvoir pour récupérer les groupes marginalisés; et une morale populaire plus en rapport avec la subjectivité du "je" et de son expérience empirique, née justement de la marginalisation et de l'exclusion. En ce sens, le discours didactique tendrait à présenter "el fruto de la experiencia como ejemplificación de un apriorismo; dar el suceso, sus causas y sus consecuencias, el arrepentimiento y la lección genérica"<sup>361</sup> et fonctionnerait comme un mécanisme de récupération idéologique qui fait que le sujet marginalisé adhère en ultime instance à l'idéologie dominante, puisqu'il ne pourrait être sauvé que s'il revenait au bercail.

Jesusa médite en effet, sur sa vie passée pour la condamner d'une part, et pour chercher une justification à son présent. Son récit laisse résonner une véritable sentence, selon laquelle il faudrait expier ses fautes par la souffrance, se flageller pour atteindre la salvation. Cette similitude au niveau des discours qui permettent à *Hasta no verte...* de s'alimenter de la tradition picaresque montre comment le récit de vie dans le roman de témoignage réécrit les différents thèmes de la pratique picaresque. Il est en effet intéressant

---

<sup>359</sup> E.Cros, *Protée et le gueux*, op-cit, passim.

<sup>360</sup> *Hasta no verte ...*, op-cit, p.313.

<sup>361</sup> Cité par E.Cros, *Mateo Alemán: introducción a su vida y obra*, op-cit, p.154

de remarquer certains points de coïncidence entre l'Espagne du XVI<sup>e</sup> S. dans *le Lazarillo* et la société mexicaine du XX<sup>e</sup> S. dans *Hasta no verte...* E. Cros avait souligné dans une étude précédente, que la nourriture constituait la principale monnaie de change dans *le Lazarillo* <sup>362</sup>; pour notre part, nous constatons qu'il en va de même pour Jesusa qui n'a reçu que de la nourriture et un lit tout au plus en guise de salaire, que ce soit chez ses différents maîtres ou dans les différentes fabriques où elle a travaillé comme ouvrière. Les seules chaussures qu'elle n'ait jamais possédées sont celles que son père lui avait achetées durant la révolution et qu'elle n'a pu changer que beaucoup plus tard. Il en est de même pour les haillons qu'elle a hérités de sa belle mère. L'ascension sociale consiste donc et avant tout pour le gueux en la capacité qu'il a de subvenir à ses besoins les plus élémentaires: nourriture, habillement, etc. D'ailleurs, Jesusa le souligne à maintes reprises : ("No pasaban hambres. Y eso es lo único que importa, no pasar hambre."). <sup>363</sup>

On remarquera simplement que Jesusa n'utilise jamais de stratagèmes ou de moyens illégaux pour survivre, contrairement à la picaresque traditionnelle où le gueux demeure gueux, malgré ses éphémères et successives intégrations sociales et où le travail peut alterner avec des périodes où le personnage se situe à la limite de la légalité.

L'autoprofanation passe d'autre part, par un processus de réification ou d'animalisation, où le "je" est tour à tour objet: ("Yo he pasado bastante tragos amargos, nomás que ahora ya de tanto que siento ya no siento."(p. 264) ;"(...) yo que no soy más que basura".(p. 307) et animal: ("Yo era un animal muy bruto, una yegua muy arisca" (p.161) ;"Ya no soy el animal de ayer.." (p. 176), dans un récit teinté de repentir qui retranscrit la hiérarchisation qu'implique le passif par rapport à l'actif, entre le "je" qui raconte et le "je" raconté.

---

<sup>362</sup> Ibidem, p.177

<sup>363</sup> *Hasta no verte ...*, op-cit, p.308

#### 1-4. Les origines du gueux

Le Lazarillo se présente comme le fils d'une servante d'auberge et d'un père meunier poursuivi pour vol: ("Pues siendo yo niño de ocho años, achacaron a mi padre ciertas sangrías mal hechas en los costales de los que allí a moler venían, por lo cual fue preso, y confesó y no negó, y padesció persecución por justicia. (...) Mi viuda madre, como sin marido y sin abrigo se viese, determinó arrimarse a los buenos, por ser uno dellos, y vínose a vivir a la ciudad, y alquiló una casilla, y metióse a guisar de comer a ciertos estudiantes, y lavaba la ropa a ciertos mozos..."<sup>364</sup> Quant à Pablos, il est le fils d'une sorcière entremetteuse et d'un barbier, également voleur: <sup>365</sup> Seul Guzmán peut faire illusion, dans la mesure où il a deux pères putatifs, un chevalier et un commerçant douteux et renégat: ("...Tuve dos padres, que supo mi madre ahijarme a ellos y alcanzó a entender y obrar lo imposible de las cosas. Vedlo a los ojos, pues agradó igualmente a dos señores, trayéndolos contentos y bien servidos. Ambos me conocieron por hijo: el uno me lo llamaba y el otro también.") <sup>366</sup> Le cas de Jesusa est sensiblement différent: d'origine métisse, elle ne cache pas sa fierté d'avoir eu un grand père français:

Mi abuela era india y mi abuelo francés. Me afiguro que un Palancares se quedó en Oaxaca cuando vino de soldado con los franceses y de tarugo se volvía a su tierra si aquí encontró de qué mantenerse. Ha de haber desertado, me hago la imaginación y creo que era algún peón de allá en la Francia, (...)Y como era un hombre que tenía hombría se puso a cultivar primero sus pedacitos de tierra a medias con otro campesino; le prestaban los terrenos y él los sembraba, y como sabía trabajar, se apuraba más, le ganó al otro. (...)Viejito ocurrente.<sup>367</sup>

Jesusa est issue d'une famille honnête, ses parents ont choisi de s'exiler pour préserver l'unité de la famille paternelle au sein de laquelle ils vivaient à Miahuatlán. Elle même ne pratique jamais ni la mendicité ni, semble-t-il, la prostitution, malgré son extrême

---

<sup>364</sup> F.Rico, *Novela picaresca española*, op-cit, pp.9-10

<sup>365</sup> Ibidem, p.

<sup>366</sup> Ibidem, pp. 139-140.

<sup>367</sup> *Hasta no verte ...*, op-cit, pp. 220-221.

pauvreté.

Nunca he dejado de trabajar ni porque me ande cayendo. Nunca.  
Desde chiquilla, así me acostumbraron...<sup>368</sup>

Les origines de Jesusa sont donc très modestes et se caractérisent par une cellule familiale prématurément éclatée avec les morts successives de tous les membres de sa famille. Son statut d'orpheline et de veuve par la suite la destine alors au vagabondage et à l'errance. Par ailleurs, l'itinéraire de Jesusa dans l'univers picaresque sera confirmé durant son séjour à la capitale México. *Hasta no verte...* s'intègre donc, parfaitement dans la ligne thématique léguée par la picaresque, où le gueux fait l'objet d'un déterminisme héréditaire qui le condamne à ne pas pouvoir évoluer si ce n'est dans le mal. Jesusa s'autodéfinit comme une gueuse, son atavisme bagarreur a forgé ainsi sa réputation de "mala mujer".

Así soy, hija de la mala vida, acostumbrada a ir de un lado a otro y a poner en cualquier parte los palos de mi sombrero.<sup>369</sup>

De por sí, yo desde chica fui mala, así nací, terrible (...).La bendita revolución me ayudó a desenvolverme.<sup>370</sup>

E. Cros avait fait remarquer que le gueux se définissait par la complexité de sa situation sociale, puisque tout en étant converti et repenti, il conserve une conduite qui oscille entre l'intégration et la marginalisation.

Las fronteras del vagabundeo, y por ende de la picaresca, no se sitúan entre el trabajo y la holgazanería; oscilan por un efecto de ósmosis; esos fenómenos, cuya realidad sociológica es indiscutible, son los que permiten al personaje picaresco mantenerse en la picaresca, sin dejar de trasladarse hacia diversos contextos narrativos.<sup>371</sup>

Il existe certes comme nous venons de voir, des écarts au

---

<sup>368</sup> Ibidem, p.307.

<sup>369</sup> Ibidem, p.238.

<sup>370</sup> Ibidem, p.102.

<sup>371</sup> E.Cros, *Mateo Alemán: introducción a su vida y obra*, op-cit, p.177.



niveau des protagonistes, (Jesusa n'a jamais pratiqué la mendicité ni le vol), mais tous les protagonistes du genre picaresque évoluent dans un monde marginal; par contre, il existe au niveau du récit des éléments de compositions similaires, à savoir le vagabondage et le statut du gueux en tant que "mozo de muchos amos".

## 1-5 Le parcours picaresque du personnage

Jesusa est initiée au vagabondage par son propre père qui combattait durant la révolution de 1910. Le texte inscrit plusieurs indices qui relèvent de l'intertexte picaresque et de ses différents tracés idéologiques; Jesusa "moza de muchos amos" est ballotée d'un espace à l'autre, d'une domination à l'autre, dans un univers qui la marginalise chaque fois un peu plus. Ce composant "moza de muchos amos" apparaît traditionnellement comme un moyen mis au service de la satire des différents milieux sociaux. Dans *le Lazarillo*, le personnage est au service d'un aveugle, d'un prêtre, d'un écuyer, d'un Frère de la Merci, d'un vendeur de bulles, d'un chapelain, d'un gendarme et à la fin d'un archiprêtre qui est "Vuestra Merced", l'instance mandataire du récit autobiographique. Dans *Hasta no verte...*, le cas est similaire sur bien des points:

- Jesusa travaille comme bonne chez des espagnols propriétaires d'un débit de vins et de liqueurs, ("A la señora Pepita le tenía que hacer todo el quehacer; lavar, planchar, limpiar el suelo.").<sup>372</sup> En échange, ses employeurs offraient trois cents pesos par mois (que Jesusa n'a jamais touchés d'ailleurs), de vieilles loques pour son habillement et un morceau de pain accompagné de thé pour assouvir sa faim.

- chez une mexicaine à laquelle elle devait présenter un rapport quotidien sur les déplacements et fréquentations du mari: ("La mujer del costeño era tan celosa que me mandaba a espiarle al marido para que no se le fuera con otra. Tenía yo que seguir al hombre, una cuadra atrás desde el Teipán hasta Luis Moya, al Cuartel de Marineros, a un lado de la Iglesia de San Miguel, donde trabajaba.").<sup>373</sup>

- comme bonne chez Adelina de la Parra propriétaire d'un commerce à Netzahualcóyotl: ("Su casa era como tienda, como

---

<sup>372</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.140

<sup>373</sup> *Ibidem*, p.142.

restorán, quién sabe qué cosa era, el caso es que allí bailaban. Yo limpiaba y hacía las recámaras. (...) El negocio era de tomar y bailar.").<sup>374</sup>

•comme ouvrière dans une fabrique de cartons: ("Entré a trabajar como aprendiz para hacer cajas de calzado.").<sup>375</sup>

•comme ouvrière dans une fabrique d'emballage: ("Hacíamos las cajas para polvos de arroz.").<sup>376</sup>

•comme ouvrière dans une fabrique de carton, dirigée par un español, à San Antonio Abad. <sup>377</sup>

•comme ouvrière dans une fabrique à la Magdalena Mixucha: ("Nos juntaban a tres o cuatro en cada moneda y nos íbamos a comprar el gasto de la semana a la tienda de raya que era de la viuda dueña de la fábrica. Salíamos sin dinero porque todo lo habíamos dejado en el mismo comercio.").<sup>378</sup>

•comme femme de ménage, dans une imprimerie: "Aquí sigo en estos mundos de Dios, lavando mis overoles, limpiando los metales de la imprenta con gasolina, acomodando las cubiertas buenas y tirando las defectuosas...").<sup>379</sup>

Le parcours picaresque de Jesusa se confirme par un éclatement de la structure spatiale et par le fait qu'elle passe d'un maître à l'autre, d'un milieu social à l'autre; par ailleurs, il représente de façon générale, celui du lumpen-prolétariat qui se trouve constamment balloté d'une domination à une autre à la merci d'un système asservissant. Jesusa, lésée, erre dans les rues du Defe, inlassablement à la recherche d'un travail, pendant que s'offre à nous une fresque de l'espace urbain, avec ses couleurs et ses artifices, dans

---

<sup>374</sup> Ibidem, p.151

<sup>375</sup> Ibidem, p.145.

<sup>376</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>377</sup> Ibidem, p.147

<sup>378</sup> Ibidem, p.147.

<sup>379</sup> Ibidem, p.307.

un défilé chaotique où se mélangent les gens et les lieux et où les valeurs sociales et les valeurs d'échange se confondent dans un tout innommable.

Y desde entonces todo fueron fábricas y fábricas y talleres y changarros y piqueras y pulquerías y cantinas y salones de baile y más fábricas y talleres y lavaderos y señoras fregonas y tortillas duras y dale y dale con la bebedera del pulque, tequila y hojas en las mañanas para las crudas. Y amigas y amigos que no servían para nada, y perros que me dejaban sola por andar siguiendo a sus perras. Y hombres peores que perros del mal y policías ladrones y pelados abusivos. Y yo siempre sola...<sup>380</sup>

En projetant donc *Hasta no verte...* dans le genre picaresque, on retrouve des structurations parfois similaires, et parfois déconstruites. Jesusa répond de façon générale au prototype du gueux, mais s'en détache aussi par les moyens qu'elle utilise pour garantir sa survie. Elle privilégie, contrairement à Lazarillo ou à Guzmán, le travail honnête au vol ou la tromperie; mais comme Guzmán et Periquillo, elle dilapide son capital et se retrouve de nouveau à la merci de ses maîtres. En fait, Jesusa symbolise un dynamisme qu'en dépit du paradoxe, je qualifierai de statique, lequel traduit l'impossibilité pour le gueux de changer de statut social. En effet, la dynamique diégétique de l'errance n'abolit pas le déterminisme social. Dans *Hasta no verte...*, ce déterminisme social est resémantisé par le discours spiritualiste qui présente la pauvreté du gueux comme une condition majeure pour son salut: ("Los Hermanos Espirituales me despatriaron el puesto para facilitarme la salvación eterna. Mandaron a los trabajadores de Tres Estrellas a que yo les diera todo y se los di. Digo que se los di porque me pedían fiado y no me regresaron mis centavos. (...) Así ha sido a lo largo de toda mi vida, porque más adelante, cuando tuve un puesto grande de ropa en San Juan y otro en San Lucas también, para acabarla de atrasar, daba yo la ropa a vistas.")<sup>381</sup>

Il est intéressant de voir qu'à l'instar de Guzmán qui, comme

---

<sup>380</sup> Ibidem, p.147.

<sup>381</sup> Ibidem, p.252.

l'a souligné E. Cros, se situe dans une position d'observateur ("el atalaya") de l'ensemble de la comédie humaine<sup>382</sup>, Jesusa acquiert au service de ses maîtres une vision globalisante des êtres et des choses; elle relie le personnage non seulement à sa classe sociale, mais aussi aux différentes classes sociales dans des rapports dialectiques. Jesusa souligne à ce propos, l'apport de l'école de la vie et de l'apprentissage empirique, et au contraire dénonce l'enseignement idéologisé des institutions éducationnelles, qui véhicule par le biais du pédagogique une autre forme d'aliénation qui vise la récupération des masses prolétaires.

Un día llegaron unas mujeres que según ellas eran maestras de la Secretaría de Educación y unos muchachos que también eran profes. Apuntaron a muchas afanadoras y en la bola, entré yo. (...) Estos maestros y maestras querían divertirse con nosotros porque estábamos grandes. ¡ Quién sabe si sería un nuevo sistema de educación pero yo no les hice caso ! Que ¿cómo se llaman los pájaros de siete colores? ¿Cómo se llaman los pescados que están debajo del agua? Pues pescados ¿no? ¿Y esas flores que según ellos eran hembras y machos? Dije: "No, conmigo no, a mí no me gusta buscarles chiches a las culebras. Así es de que hasta aquí le cortamos a la alfabetizada". (...) Llegaron estos maestros a querer tomarnos el pelo con sus exámenes dizque de biología comparada y los mandé al carajo. Desde entonces nunca fui a ninguna escuela. Y me quedé de burra pero muy contenta.<sup>383</sup>

Jesusa femme analphabète, sans autre savoir que les leçons que lui a conférées la vie, semble convaincue de l'exemplarité de son récit de vie, et de son intelligence innée.

"Según entiendo, porque yo era muy adelantada, esta vieja tenía el cuidado de apartarle la comida a mi papá y yo veía que se raspaba las uñas grandes de los pies, que juntaba un montoncito de ese polvito y se lo regaba al traste de mi papá porque quería volverlo loco.<sup>384</sup>

Aunque yo estaba chica, ya traía la malicia dentro y a pesar de haberme criado en un pueblo...<sup>385</sup>

---

<sup>382</sup> E.Cros, *Mateo Alemán: introducción...*, op-cit, p.180.

<sup>383</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, pp.201-202

<sup>384</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p.21

## 1-7. Phénomènes de structuration

On perçoit dans *Hasta no verte...* la trace d'un certain nombre d'éléments structurants de la picaresque traditionnelle:

### 1-7-1. La situation de communication

La situation de communication dans *Hasta no verte...* peut être comparée à celle qui organise le *Lazarillo de Tormes*, si on admet que c'est sur la sollicitation d'une tierce personne (une journaliste) que Josefina Borquéz raconte sa vie. Cette donnée reprend mutatis mutandis, les éléments de l'autobiographie "bajo mando" tels qu'ils ont été définis par A. Gómez Moriana.<sup>386</sup> Ce qui entraîne l'investissement d'une pratique autobiographique pervertie, mais cette perversion passe par une pratique sociale différente qui est la pratique de témoignage, où restent présentes les traces de l'énonciation: (réurrences des instances "je" et "usted", phénomènes dialogiques, etc...)<sup>387</sup>.

Dans le témoignage oral, Josefina s'adresse à E.Poniatowska; dans le texte écrit, c'est un "yo" fictif qui s'adresse à deux types d'allocutaires, un "usted" fictif et des lecteurs. C'est en ce sens que l'on retrouve l'organisation du *Lazarillo de Tormes*, et on remarquera que cette double situation communicative caractérise aussi le *Periquillo Sarniento*.

•Dans le *Lazarillo*:

Yo----->Vuestra Merced

Yo----->Public

(narrateur)

---

<sup>386</sup> A.Gómez Moriana, "Autobiografía y discurso ritual" et "La subversión del discurso ritual I et II" in *Lecture idéologique du Lazarillo de Tormes*, op-cit, pp.21-81.

<sup>387</sup> Cf- notre chapitre sur les stratégies d'inclusion, où sont présents les phénomènes dialogiques.

•Dans *Hasta no verte...* :

Yo----->Usted

Yo----->Public

(narrateur fictif)

Dans le premier cas, il s'agirait d'une véritable contrainte ordonnée par le destinataire qui lui-même représente une pratique répressive inquisitoriale. Dans le deuxième, on a affaire à une sollicitation qui s'inscrit dans le cadre d'un contrat établi entre une interviewée et une journaliste, ("vous me racontez votre vie et j'en fais un livre"). Mais du point de vue structural qui organise la situation de communication, cela revient au même; seules changent sensiblement les stratégies discursives, dans la mesure où Jesusa n'est pas menacée par l'interprétation qui sera donnée à sa confession. On retiendra dans les deux récits, la projection d'un visage qui est celui de la personne qui a mandaté le récit autobiographique et qui se donne sous l'appellation de l'instance "usted"

### 1-7-2 Picaresque et médiation

Le récit picaresque répond à un besoin économique, à savoir la récupération de la marginalité afin de la mettre au service de la collectivité. Dans *Hasta no verte...*, l'impulsion motrice de la génétique textuelle semble être l'assimilation ou la tentative d'assimilation des groupes marginalisés par le pouvoir. Face à cette récupération, s'érige un pouvoir populaire qui investit le même discours basé sur l'inclusion/ exclusion, et qui offre ainsi une satire du centre marginalisateur, avec ses différentes institutions cléricales et politiques. Le retour vers les sources qui est nettement valorisé dans le texte découle d'une vision passéiste qui a désespéré du présent et revendique pour sa survie le "nous communautaire" caractéristique du discours postrévolutionnaire.

Dans *Hasta no verte...*, cette entreprise est pervertie par l'instance idéologique qui entend s'affirmer ainsi comme une médiation nécessaire à la communion. Ce concept de communion est essentiel dans le discours social de la décennie 50-60 au Mexique. On connaît la vision de la révolution qu' Octavio Paz avait déjà donnée dans *El laberinto de la soledad* (1950): celle-ci réalise une des notions centrales de l'idéologie de la bourgeoisie post-révolutionnaire qui, face au danger de déstructuration que représentent les éléments anti-sociaux, suscite toute une philosophie qui valorise la vision organiciste de la société, ainsi que la conception de "la libertad comprometida" suivant laquelle l'individu "se debe todo a la comunidad"<sup>388</sup>

Dans *le Lazarillo, le Guzmán*, c'est la voix des marginaux qui est supposée se faire entendre; la subversion qui opère en dernière instance sur les pratiques responsables de la perversion confirme en effet, l'authenticité du statut du "yo".

### 1-7-3. La situation d'énonciation: l'élément structural "yo/ usted"

E. Cros qualifie le rapport "Yo/ Vuestra Merced" dans *le Lazarillo*, comme étant une relation sociale, à valeur informative et statique, puisqu'elle retranscrit les mêmes valeurs depuis le début de la confession jusqu'à sa fin, à savoir le respect et l'humilité du Lazarillo vis-vis de l'instance "Vuestra Merced".<sup>389</sup>

Il faut remarquer néanmoins qu'il existe une certaine agressivité latente dans ce rapport et qui se traduit par une acrimonie dissimulée dans les réflexions de Lazarillo. Dans *Hasta no verte...*, l'élément structural "Yo/ Usted" implique des rapports de force, où le sujet destinataire et le sujet énonciateur s'excluent mutuellement.

---

<sup>388</sup> E. Cros, *Théorie et pratique...*, op-cit, pp. 238-248.

<sup>389</sup> E. Cros, *Mateo Alemán: introducción...*, op-cit, p.



C'est une relation sociale ambiguë, le "je" voit dans son allocutaire l'instrument de sa mise en vie -ou mort?- dans la mesure où c'est lui qui à la fois, l'institue en sujet-énonciateur dans le discours oral, et le réduit à un signe (entité) linguistique statique dans le texte écrit.

Mais comme *le Lazarillo*, le texte qui nous occupe se présente comme un récit autobiographique ouvert, sous forme d'une boucle programmatique, qui s'ouvre sur le présent du narrateur, embrasse les différentes étapes de sa vie passée et se clôt sur ce même présent qui est l'élément fondateur de la diégèse. Rien d'étonnant à cela, puisque le "je" est supposé raconter sa vie depuis une perspective présente, avec tout ce que cela suppose d'immédiateté et d'inachèvement. Cependant, on pourrait considérer certaines déclarations du "je" comme des liaisons qui permettent de fermer le récit autobiographique, en projetant un futur hypothétique.

A la mera hora me iré a un cerro a que me ayuden a bien morir los zopilotes. Mientras tanto sigo iyendo al taller a hacer limpieza.<sup>390</sup>

Il n'en reste pas moins vrai que le récit reste ouvert à des événements postérieurs à l'énonciation, même si la perspective d'un retour à la vie picaresque, théoriquement possible, est en fait peu probable, étant donné l'âge avancé de Jesusa et les limitations que cet âge apporte à son activité. A ces premiers arguments, s'ajoute le fait que sa conversion la stabilise dans l'espace où elle se trouve lors de l'énonciation.

Cuando ya no pueda más, agarro mi morral y como sé que en el camposanto no hay pozo para mí, me voy al cerro a que me coman los zopilotes (...) son animales que a lo mejor mañana, pasado, voy a ser su pasto.<sup>391</sup>

C'est cette même insistance qui nous autorise à voir dans ces différentes déclarations, non pas un futur hypothétique comme nous disions un peu plus haut, mais bien au contraire, des événements

---

<sup>390</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.307.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p.314.

susceptibles d'être concrétisés et d'apporter au récit autobiographique, un dénouement plus que plausible.

Todavía ahorita pienso que cualquier día que yo la vea perdida, que ya no pueda trabajar, realizo el mugral que tengo, cambalacheo todos esos palos viejos y agarro por toda la vía, sin rumbo, a ver dónde Dios me destine morir.<sup>392</sup>

### Conclusion

L'étude qui précède ne vise pas à établir une intertextualité picaresque mais à tenter de saisir l'apparition de certaines formes structurantes identiques au sein de récits qui offrent une certaine contigüité thématique. Ceci pour répondre à la question de savoir d'où viennent précisément ces formes? De l'écriture, comme on serait tenté de le dire, en pensant aux picaresques traditionnelles? ou du référent, à savoir des milieux sociaux marginalisés? Autrement dit, le récit de vie que fait un exclu se structure-t-il automatiquement sur le mode de la picaresque?

Si je pose la question en ces termes, c'est parce que les éléments que j'ai réunis dans ce chapitre pour établir précisément cette continuité thématique ne paraissent pas avoir fait l'objet de manipulations, en passant de la confession à la reproduction par un tiers de cette même confession. Si manipulation il y a, elle se situe à d'autres niveaux, comme nous l'avons vu. Or, tout au long de cette superposition *Picaresque/ Hasta no verte...*, nous n'avons cessé de voir se reproduire sous des formes phénotextuelles différentes une même opposition: la distance que le sujet prend par rapport à lui-même procède de sa conversion; c'est donc la conversion qui est responsable de cette diffraction de la conscience dont E. Cros parle à propos du Guzmán de Alfarache. Mais se distancier de soi est la seule voie qui s'impose au gueux pour être réintégré, comme il aspire à l'être, dans un corps social communautaire. Ainsi la pratique

---

<sup>392</sup> Ibidem, p.242.

picaresque est-elle condamnée à reproduire l'idéologique qu'elle est supposée subvertir et sa fonction sociale objective consiste à récupérer les exclus dans un tout consensuel.

## **CHAPITRE II**

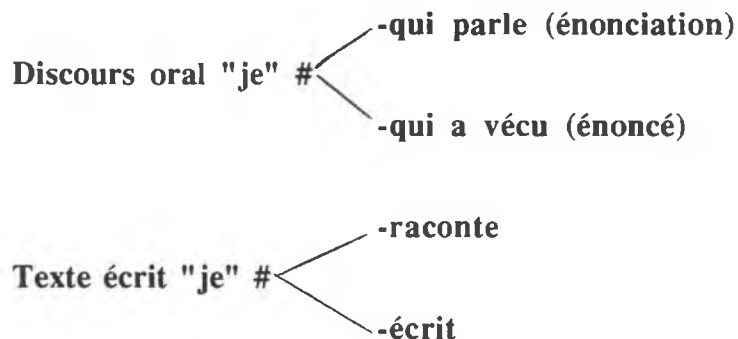
### **PRATIQUE DU TEMOIGNAGE: DU JOURNALISME A L'ETHNOGRAPHIE**

## CHAPITRE II: PRATIQUE DU TEMOIGNAGE: DU JOURNALISME A L'ETHNOGRAPHIE

### 2-1.L'image brouillée du "Je": sujet d'énonciation et sujet instrumental

La structure du récit picaresque (telle que nous l'avons reconnue au début du chapitre précédent) se complique dans le cas du roman- témoignage où ce premier "je" déjà dédoublé, est différent du "je" de l'énonciation ou du "je" qui écrit, dans la mesure où le "je" qui parle correspond à un discours oral, et le "je" qui écrit renvoie à une pratique discursive littéraire.<sup>393</sup>

On serait donc amené à dire que derrière le "je" qui écrit, il y a deux "je": celui qui a raconté le récit et celui qui l'a réécrit; comme il y a deux "je" d'énoncé: celui qui a vécu les événements et celui qui les a racontés:



Jesusa, qui en apparence est un sujet-parlant est également un sujet parlé, si on le saisit dans le cadre de la pratique discursive journalistique. Dans le récit de vie, le "je" répond au discours, au regard que les autres posent sur lui; il fait usage dans son propre

---

<sup>393</sup> E.Poniatowska, "Hasta no verte Jesús mío", in *Vuelta*, México, n° où elle décrit la genèse du roman, ainsi que les différentes phases de la mise en texte du témoignage oral.

discours du discours qui est porté sur lui. Celui-ci acquiert un nouveau fonctionnement sémiotique dans le récit de "je" sur soi. Jesusa apparaît au niveau iconique comme la figure de la victime émissaire qui se laisse doublement déposséder par un appareil idéologique d'état, lequel lui donne le droit à la parole, mais le lui confisque pour mieux l'exploiter et la manipuler. *Hasta no verte Jesús mío* est ainsi fait de deux discours contradictoires qui se rattachent autour de l'axe oppositionnel inclusion/ exclusion (cf. chap. les stratégies d'inclusion/ exclusion). Ce besoin qu'a le "je" d'être confirmé à tous les niveaux par le narrataire "usted" recèle un autre besoin chez lui: prendre la mesure de ce pouvoir dont il dispose et du savoir qu'il partage avec "usted", vécu par lui comme étant tributaire de lui et de sa parole. L'identité de "je" est altérée par l'inversion même de la situation communicative. Il se sent à la fois subordonné et détenteur d'un pouvoir, celui d'accepter ou de refuser de prendre la parole. La subordination de "je" face à "usted" est une conséquence du "contrat social" originel basé sur la reconnaissance mutuelle, où le "je" occupe la fonction de destinataire face à "usted"-destinateur. L'acceptation du "mandement" par "je" présuppose l'acceptation de son statut de sujet "instrumental", ou "sujet de la quête".

Un destinateur, la société, ou toute forme représentant la société, la loi (...) propose à un destinataire, agent d'une pratique sociale, un objet à quêter. Le destinataire accepte ou refuse; s'il accepte, il devient, à un autre niveau de l'analyse, sujet de la quête.<sup>394</sup>

Pour que les choses soient plus claires, rappelons brièvement le schéma classique des circuits de communication, afin de mieux faire apparaître comment ces derniers fonctionnent dans le cas présent. A travers la journaliste Poniatowska, considérée comme un agent de la pratique sociale, c'est le Sujet (instance de la domination sociale) qui, en interpellant Jesusa confère à cette dernière le statut d'objet. (cf Greimas). Ce qui instaure un rapport de dominateur à

---

<sup>394</sup> J.C. Coquet, "Le contrat et la définition de l'actant-sujet" in *Le vraisemblable et la fiction*, Actes du colloque 1974, Montréal, 1980, p.45; pour la notion de "contrat social", voir Greimas, *Sémantique structurale*, Paris: P.U.F., 1986, p. 195, et *Du Sens*, Paris: Seuil, 1970, passim.

dominé, que l'on peut représenter de la façon suivante:

**Destinateur (E.P)----->Destinataire (Jesusa)**  
**Sujet----->Objet**

**1**

**Destinateur ----->Destinataire**  
**(E.P)----->(Jesusa)**  
**instance de domination-----> instance de dominé**

**2**

Or, ce schéma initial se transforme comme nous venons de l'expliquer, et engendre la combinaison suivante:

**Yo----->Usted**

**Pratique journalistique**

**Poniatowska----->Jesusa**

**Pratique de témoignage**

**Destinateur----->Destinataire**

On remarquera l'incidence de la pratique journalistique sur la pratique autobiographique, en précisant que ces deux pratiques fonctionnent simultanément. Ce qui explique que les deux personnages impliqués dans et par le texte, soient à la fois destinateurs et destinataires, dominateurs et dominés. On ne peut éviter de songer ici, à des effets de miroir déjà observés sur la première de couverture, dans la situation de communication et

traditionnellement considérés comme inhérents à tout discours autobiographique. Néanmoins, les schémas qui précèdent ne rendent pas compte du déséquilibre de l'exercice du pouvoir et de la façon dont celui-ci est vécu. Le "je" en est conscient, car ce n'est qu'un simulacre de pouvoir, de même que lui n'est qu'une représentation parodique de sujet. Bien que la fonction de destinataire prétende baliser son identité, le résultat est autre, la situation de communication met en lumière un "je" dépersonnalisé qui se dérobe derrière "nosotros" et finit par se déposséder complètement de sa conscience de soi. Comme sujet et/ ou sujet instrumental, le "je" déchoît et découvre le statut qu'on lui propose: être un objet démuné d'identité.

Le schéma de communication dans le texte qui nous occupe, et tel que nous le proposons, s'articule sur un ensemble binaire, dont le récit à des moments précis, privilégie l'une ou l'autre des composantes: l'investissement ou le désinvestissement du "je" comme sujet. L'objectivation de "je" apparaît ici comme une variante de la dénégation de son identité.

Je accepte de n'être que le sujet instrumental de cet agent véritable qu'est à ses yeux le destinataire.<sup>395</sup>

En effet, le "je" reçoit un mandement et y répond par l'affirmative. C'est cette acceptation même qui légitime sa qualité de nouveau destinataire et fait qu'il se sente l'objet d'une réification. Dans son discours, le "je" réécrit le rapport de soumission qui le lie au destinataire premier. La situation de communication est certes pervertie et permet au "je" d'accéder à l'instance de domination, mais il n'en reste pas moins vrai qu'il est loin d'assumer pleinement la fonction de sujet et adopte des pratiques orientées vers l'abolition de sa propre identité.

L'actant-sujet accepte d'être subordonné au destinataire et de jouer le rôle d'instrument. Dans cette éventualité, il affirme son statut de sujet négatif. Il ne se reconnaît pas l'auteur de ses actes. On a pris sa

---

<sup>395</sup> Ibidem, p.51



place et agit pour lui, par lui.<sup>396</sup>

Le "je" dans *Hasta no verte...* est un sujet instrumental, sur le plan syntaxique, car enchaîné comme il l'est dans une conjonction de subordination, qui suppose une reconnaissance réciproque et une dépendance entre le "je" et "usted", il se montre incapable d'accomplir l'une des conditions majeures du "contrat" initial: devenir le sujet de l'énonciation. Il ne peut qu'obtempérer à cause de son statut de dominé, puisque son récit n'aurait pu être sans la quête de ce destinataire premier. La reconnaissance en ce destinataire premier d'un quelconque pouvoir souligne sa position inférieure et accentue la valeur du mandement qui lui est attribué: le droit à la parole; le "je" ne peut qu'accepter ce droit longtemps confisqué. Mais devant ce nouvel état de faits, le "je" trop habitué au silence, subvertit ce rapport entre lui et le destinataire premier et devient à son tour destinataire momentané, tout en ayant conscience que son discours subverti sera de nouveau perverti. On est donc en présence de deux classes de destinataires: un destinataire hyponymique, incarné par le "je" énonciateur et "usted" destinataire premier.

Un tel sujet, que nous appellerons hyponymique sur le plan sémantique, ou instrumental sur le plan syntaxique, ne remplit pas les conditions préalables à la signature du contrat. Son statut hiérarchique de dominé lui interdit de débattre librement d'un accord entre partenaires égaux. Il exécute les mandements qu'il reçoit. On dirait même que son statut linguistique est étroitement lié à la reconnaissance d'une autorité qui le domine.<sup>397</sup>

Le "je" comme sujet de l'énonciation existe donc dans et par l'acte de parole, mais c'est dans cet espace linguistique aussi que son aliénation est consommée. Le "je" en tant que sujet instrumental ne cessera d'interpeller l'instance "usted" et de se projeter dans son regard; il orientera ainsi son discours jusqu'à l'anéantissement de sa propre identité devant son allocataire, vécu par lui comme l'instrument de sa servitude.

---

<sup>396</sup> Ibidem, p.51

<sup>397</sup> Ibidem, pp.51\_52

## 2.2 Magnétophone et écriture

La pratique discursive du roman dit de témoignage s'articule et sur la pratique journalistique et sur la pratique ethnographique<sup>398</sup>. En effet, vers les années soixante, l'écriture devient un pur produit du magnétophone; le règne de cette nouvelle littérature<sup>399</sup> a suscité plusieurs polémiques et on a conclu qu'il n'est pas nécessaire d'être célèbre pour voir sa biographie accéder à l'édition. Des gens dits du "peuple", des petites gens se sont vues sollicitées par des écrivains, des anthropologues, ou encore par des journalistes avides de connaître leur histoire, leurs frustrations et espérances, leur cosmovision. Dans ces romans-témoignages, le récit de vie est supposé évoluer au rythme de celui qui parle; celui qui réécrit, restitue intégralement, ou du moins prétend-il le faire, non seulement la parole de l'autre, mais aussi le ton de sa voix, révélateur lui-même des émotions qui traversent sa mémoire, et ceci grâce au magnétophone. La pratique ethnographique et la pratique journalistique prétendent donner grâce au magnétophone des transcriptions fidèles de ce qui a été enregistré, tout en tenant compte des impératifs de la mise en texte et des modélisations de l'écriture, dans des proportions qui peuvent varier d'un récit de vie à l'autre... On remarquera cependant, que cette instance d'écoute qui se veut neutre, objective et profondément respectueuse de ce qu'est l'autre et de ce que véhicule sa parole, fait perdre dans la reconstitution à laquelle elle se livre l'authenticité du personnage et son discours en tant que phénomènes uniques. Rien d'étonnant à cela, comme on l'a vu, puisqu'il s'agit de passer du verbal à l'écriture, et que dans ce processus qui implique des tensions et des conflits de personnalité entre l'interviewé et celui qui recueille sa parole, la domination de l'écrit s'accroît au fur et à mesure que se développe ce genre de récit dit de témoignage.

---

<sup>398</sup> Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*, Ed. Mortiz, México D.F, 1965, 521P.

<sup>399</sup> Voir à ce propos le dossier sur "Le règne de la littérature au magnétophone", paru dans *Les*

Revint en force l'écrit, le parlé n'étant plus parfois qu'un déclencheur, ou mieux un incitateur.<sup>400</sup>

Le livre, une fois imprimé, n'appartient plus au sujet qui a parlé, ce n'est plus sa vie et sa parole qui y sont représentées, mais la reconstruction de cette vie et de cette parole telles qu'elles sont perçues par l'instance qui les a transcrites. Le sujet de l'énonciation dans le récit de vie devient dans le cadre de la pratique discursive journalistique un simple objet d'étude; le pacte qu'il a signé avec le journaliste est un pacte purement romanesque, et la singularisation qu'il observe durant l'acte de parole n'est que l'effet spéculaire de sa non-personne. Le journaliste l'arrache de l'anonymat, du quotidien trivial des bas-fonds le temps que dureront leurs entrevues, mais il est fatalement condamné à n'être que cette non-personne, à cause de la nature même du contrat qui le lie sporadiquement au journaliste. Le contrat qui à l'origine, se veut social et qui lie un enquêteur à un sujet d'enquête, se métamorphose en un contrat romanesque et en une matière fictionnelle. Son témoignage passe de par sa parole à un simple décryptage de bande magnétique; il passe d'une matière active -comme l'est tout acte de parole- à une matière passive qui tient lieu de matériau de travail, objet de manipulation. On assiste au sein de la pratique journalistique à un déplacement, voire un effacement de l'identité du personnage-témoin, dans la mesure où sa vie ne lui appartient plus et passe aux mains d'institutions, comme le journalisme et l'édition.

Jesusa semble percevoir les dangers de cette manipulation à travers la présence de la journaliste E. Poniatowska, d'où son rejet du magnétophone. Dans son article sur la genèse du roman *Hasta no verte...* l'auteur rapporte en effet l'incident qu'elle a eu avec Jesusa au sujet de cet outil de travail. Devant le geste de colère qu'a eu Jesusa devant le magnétophone, E.Poniatowska a opté pour des moyens moins agressifs (prendre des notes ou faire des croquis). L'élément structural "je"/ "usted" transcrit -et de par le truchement

---

*nouvelles littéraires*, n°2574, semaine du 3 au 10 mars 1977.

<sup>400</sup>Karine Berriot, "La dernière bande" in *Les nouvelles littéraires*, Ibidem, p.18

du magnétophone- des rapports de forces, auxquels s'attache une violence particulière suscitée par l'instinct de survie comme sujet à part entière et comme sujet unique. Ce qui est l'oeuvre d'un être unique, en chair et en os devient une banale histoire qu'on se répète à travers la bande; devient prisonnier de cette même bande cet autre élément singulier engendré au sein d'un monologue ou d'un dialogue et qui apparaît à travers l'écriture dépouillé de sa matrice génératrice et de son "stimulus".

Le magnétophone apparaît donc, comme une première modélisation, ou une première rupture entre l'écrit et l'oral; on fragmente la vie et les paroles du témoin, on détruit son récit comme continuum ou comme une chronologie narrative; le tout est revisité, reconstruit, réélaboré... La matière verbale est découpée, manipulée, refaite et redite. La parole du témoin, sa parole ainsi épurée de l'image de l'autre ou de soi n'est plus sienne, car elle répond dès lors à des mécanismes de médiations<sup>401</sup>, propres à l'écriture. La scission entre le texte oral enregistré dans la bande magnétique et le produit fini après sa réécriture est indéniable et le risque de tronquer le texte dans cette phase de reconstruction est plus que certain.

L'autobiographie dans *Hasta no verte...* consiste donc, en la transposition des expériences vitales de Jesusa en un objet littéraire. Le temps qui sépare les derniers événements racontés dans le récit oral de la rédaction et publication des épisodes autobiographiques (1964-1969) rend compte du long processus de la mise en texte du témoignage oral.<sup>402</sup>

Pretendí enchufar mi grabadora: casi un féretro azul marino con una bocinota como de salón de baile y Jesusa protestó: "¿Usted me va a pagar la luz? No ¿Verdad? ¿Qué no ve que está robando la electricidad?" Después cedió: "¿Dónde va Usted a poner su animal? Tendré que mover este mugrero," Además la grabadora era prestada: ¿Por qué anda usted con lo ajeno? ¿Qué no le da miedo?"

---

<sup>401</sup> E.Cros, sur les médiations institutionnelles et langagières, voir *Théorie et pratique sociocritiques*, op-cit, p.83.

<sup>402</sup> Dans une correspondance, E.Poniatowska dit avoir interviewé Jesusa Palancares durant un an (1963\_1964), nous savons que la première édition de *Hasta no verte Jesús mío*, est de 1969).

Al miércoles siguiente le pregunté de nuevo lo mismo:

-pues ¿qué eso no se lo conté la semana pasada?

-si, pero no grabó.

-¿No sirve pues el animalote ése?

-Es que a veces no me doy cuenta si está grabando o no.

-Pues ya no lo traiga.

-Es que no escribo rápido y perderemos mucho tiempo.

-Ahí esta. Mejor ahí le paramos, al fin que no le estamos ganando nada ni usted ni yo.<sup>403</sup>

Une première perversion de la pratique autobiographique s'opère déjà par le passage de l'oral à l'écrit, où le sujet de l'énonciation du témoignage oral devient une pure entité linguistique.

### 2-3. Le discours testimonial dans *Hasta no verte Jesús mío*:

La filiation de ce texte avec le genre témoignage est infirmée par la mention "narrativa" qui y apparaît et par la façon dont l'auteur insiste sur la littéarité du texte. En effet, comme nous l'avons souligné dans notre étude sur les paratextes, le terme générique "Roman" qui installe le récit de vie dans la catégorie fictionnelle, restreint de beaucoup les valeurs anthropologique et scientifique du témoignage de Jesusa Palancares.

Dans son article sur la génèse de *Hasta no verte...*, Elena Poniatowska qualifie le récit de vie comme étant un produit élaboré, récrit, dans un souci de litt rit ; et où la formulation littéraire des

---

<sup>403</sup> E. Poniatowska, "Hasta no verte Jes s m o", in *Vuelta*, op-cit, p.6

entrevues transcende de loin la simple retranscription; d'autre part, elle confirme ce que d'autres auteurs du genre témoignage s'accordent à taire; à savoir la manipulation de la matière autobiographique recueillie dans une première étape, par le biais d'un "entretien semi-directif", dans lequel, Elena Poniatowska balisait les champs de la mémoire, en suscitant tel ou tel moment de la vie de Jesusa. Dans ce cas, Jesusa parle de ce qui intéresse "l'instance d'écoute" et non pas de ses obsessions. L'auteur confirme également par là-même une autre manipulation qui relève du travail de réécriture auquel est soumis le récit du témoin. Celui-ci après avoir été remodelisé et revu, se détache de loin des autres textes qui relèvent du témoignage et acquiert des qualités propres non plus au témoignage, comme une recherche "scientifique" dans le domaine des sciences humaines, mais comme un produit fini, qui au delà de son intentionnalité dénonciatrice, se veut produit littéraire.

Cependant, il est tout à fait clair que cette nouvelle pratique du témoignage se trouve au carrefour de plusieurs autres modèles discursifs reconnus comme la chronique, le roman, le reportage journalistique, l'écrit ethnographique ou encore l'autobiographie ou la picaresque tout simplement. Des différents éléments que John Beverly<sup>404</sup> a recensés en guise d'explication à l'importance acquise par ce nouveau genre, nous retiendrons ceux qui nous semblent les plus significatifs:

1) La importancia tradicional en la cultura latinoamericana de una serie de textos de carácter "documental" difícilmente asimilables por normas literarias metropolitanas...

2) La popularidad del tipo de historia etnográfica (life history) desarrollada en las ciencias sociales a partir de 1950, por, entre otros, Oscar Lewis (Los hijos de Sánchez etc) y Ricardo Pozas (Juan Pérez Jolote: Biografía de un Tzotzil).

3) La recepción, tanto política como literaria, de las Memorias de la guerra revolucionaria cubana del Ché Guevara...

---

<sup>404</sup> John Beverly, "Anatomía del testimonio", in *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, 1987, pp. 7-16.

4) La importancia que se da en la "contracultura" de los años 60 al testimonio oral como forma de catarsis o liberación personal.

De l'ensemble de ces éléments, on retiendra particulièrement le dernier. En effet, les différents témoignages portent sur des milieux pauvres et marginalisés, et s'organisent autour de personnages "anti-héros", prototypes de l'exclusion sociale. La diégèse se structure généralement autour de leur itinéraire, qu'on pourrait qualifier d'initiatique, pour une grande partie de ces personnages. En cela précisément, le roman de témoignage convoque le "bildungsroman"<sup>405</sup>, dans la mesure où les deux genres se prêtent à une mise en scène identique, qui prend son point de départ dans la vie picaresque du personnage, son initiation et se clôt par sa maturation, une maturation cristallisée en une conversion religieuse.

Mis à part les outils de travail (entretien semi-directif, la collecte des témoignages sur un magnétophone, etc...) qui se trouvent à l'intersection de la pratique anthropologique, à visée sociologique, de la chronique ou du genre témoignage, les pratiques discursives mères prétendent au contraire, donner une version, la plus fidèle possible à la narration initiale. Ce souci de vérité ou d'authenticité est généralement explicité dans un paratexte, à valeur explicative, qui se veut comme une justification du témoignage et des différents moyens déployés pour sa mise en lisibilité. Or, dans *Hasta no verte...*, on ne peut que faire état de l'absence de ce discours, que les uns appellent discours d'escorte, et d'autres préface, postface, prologue ou avant- propos; ces différentes appellations témoignent au moins d'une chose: l'urgence ou le besoin d'attester que le texte qui suit est un "pur produit de la réalité", une "représentation du vécu"; mais la représentation elle même n'échappe pas aux structurations morphiques, qui comme le souligne la formule juste d'E. Cros, secrètent "un sédiment de socialité".<sup>406</sup>

Il ne semble pas abusif de dire au terme de ce rapide examen

---

<sup>405</sup> Voir l'article de J. Kushigian, "Transgresión de la autobiografía y el Bildungsroman en *Hasta no verte Jesús mío*", in *Revista Iberoamericana*, n° 140, Julio-septiembre, 1987, 667-677.

<sup>406</sup> E. Cros, note 65.

que la pratique du récit dit de témoignage est une perversion de la pratique autobiographique et on se souviendra de ce qu'écrit Domitila dans *Si me permiten hablar*:

Yo pienso que las películas, documentos, estudios que se hacen sobre la realidad del pueblo boliviano, deben regresar también al seno mismo del pueblo boliviano para ser analizadas, criticadas. Porque si no, seguimos igual y no hay un aporte que nos ayude a comprender mejor nuestra realidad y a solucionar nuestros problemas. Son muy pocos, son contados los trabajos que han servido a esto. (...) este relato de mi experiencia personal y de la experiencia de mi pueblo, que está peleando por su liberación -y a la cual me debo yo- quiero que llegue a la gente más pobre (...) quiero que sirva para la clase trabajadora y no solamente para gente intelectuales o para personas que nomás negocian con estas cosas.<sup>407</sup>

N'y a-t-il pas d'ailleurs, à l'origine de l'ensemble du courant une contradiction évidente dans ces autobiographies d'un nouveau genre où celui qui est censé s'autodécrire ne peut s'exprimer que par le biais de médiateurs culturels? On s'aperçoit à la réflexion du rôle structural et capital que joue la médiation (du magnétophone, du journaliste, de l'ethnographe...) dans ce genre de récit et on s'étonnera guère d'en retrouver l'impact dans les paratextes, comme nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre. On ne s'étonnera pas davantage de retrouver ce concept au centre de la pratique religieuse comme nous allons le voir.

---

<sup>407</sup> Moema Viezzer, "*Si me permiten hablar...*" *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI, 1977, pp.9-13.



## **CHAPITRE III**

### **PRATIQUE SOCIALE ET DISCURSIVE RELIGIEUSES**

## CHAPITRE III: PRATIQUE SOCIALE ET DISCURSIVE RELIGIEUSES

### 3-1. Le spiritualisme dans *Hasta no verte...*: Origine- Croyances- Représentations- Sème de l'hybride

Il n'existe pas d'étude sérieuse sur les caractéristiques de la religiosité populaire à Netzahualcóyotl, estime Martín de la Rosa<sup>408</sup>; on aurait affaire à des degrés divers de religiosité, qui varient en fonction des générations et dont le fond rituel correspond cependant aux croyances de la religion catholique.

De son côté, Elena Poniatowska,<sup>409</sup> bien qu'elle ait été sensibilisée à ces phénomènes par le récit de Jesusa, avoue la difficulté qu'elle a à comprendre ce qu'est exactement la Obra Espiritual. Nous nous proposons en ce qui nous concerne de reconstituer l'ensemble de cette pratique, en nous basant exclusivement sur le texte de *Hasta no verte...* Etant donné précisément la complexité du problème, nous ferons largement appel à des citations que nous avons choisi de ne pas traduire ni gloser, de crainte de déformer quelque élément, qui pourrait être de singulière importance pour certains de nos lecteurs.

Il s'agit donc d'une secte religieuse qui réunit d'anciens catholiques qui s'auto-définissent: "pueblo trinitario mariano". Ce courant spirituel est relativement important puisqu'il y aurait près de deux cent temples spiritualistes, dans l'ensemble du district fédéral, implantés généralement dans les zones les plus défavorisées et les plus pauvres.

---

<sup>408</sup> Martín de la Rosa, *Netzahualcóyotl, un fenómeno*, Col, Testimonios del fondo, op-cit, p.27.

<sup>409</sup> Elena Poniatowska, "Hasta no verte Jesús mío", in *Vuelta*, op-cit, p. 7

### 3-1-1. Son origine

C'est en 1886 qu'un certain Roque Rojas fonde cette secte, en s'identifiant au prophète Elie. Jesusa nous donne quelques indications sur ce personnage; elle nous rappelle en particulier que dès l'âge de cinq ans, il aurait accompli des miracles semblables à ceux que le Christ ne put accomplir qu'à l'âge adulte. De père et mère espagnols, Roque Rojas dut interrompre, à la mort de ces derniers, les études qui le destinaient à la prêtrise. Confié à un tuteur qui mourut à son tour; il aurait été engagé dans une bijouterie, se maria et eut-il alors une, deux ou trois filles? Jesusa ne s'en souvient pas. Il habitait une maison du côté de la Arena México, lorsqu'il entendit une voix qui lui demanda de faire creuser un puits et d'en terminer tout seul la confection. Ceci fait, il lui fut demandé de disposer trois cierges sur le sol en forme de triangle, tandis que sa femme, sa fille et lui-même se disposeraient en triangle à leur tour. Resté seul dans le puits, Roque Rojas donna le premier coup de pioche qui fit jaillir le jet d'eau qui remplit le puits jusqu'à ce que celle-ci le couvrît jusqu'aux épaules, avant de disparaître par enchantement.

C'est alors que la voix reprit:

- Tu t'es baigné? Car, c'était ton baptême. Tu t'appelles Elie. Elie le Fils de l'Homme... Roque Rojas n'est plus...

- A-tu vu l'ange qui est venu avec le parchemin et qui te l'as remis?<sup>410</sup>

Et de fait, lui, sa femme et sa fille virent en effet, un messenger s'avancer sur un cheval blanc, un ange qui venait vers lui, avec des "ailes de cheval" et qui tenait à la main un rouleau de papier.

- Eh bien, tu dois faire tout ce que t'ordonne ce parchemin. Rappelle-toi, ton nom est Elie, le Fils de l'Homme, maintenant, sors

---

<sup>410</sup> La traduction est de nous, *Hasta no verte...*, p.258.

prêcher aux quatres coins cardinaux."<sup>411</sup>

Persécuté par le gouvernement, il fut sommé de prouver qu'il était bien l'envoyé du Seigneur, ce qu'il fit par le biais d'un miracle. Relâché alors sur l'ordre du juge qui lui même consigna le miracle par un acte officiel; il put à partir de ce moment accomplir ce qui était écrit sur le parchemin, en tant qu'Elie.<sup>412</sup>

Cubrió la tierra de Misterios, más de los quince que tiene la Calzada de los Misterios.<sup>413</sup>

Roque Rojas continua la mission qui lui était assignée et d'autres veillèrent de leur côté, à propager cette parole. Dans chaque action qu'il entreprenait, les uns voyaient une marque de sa prophétie et se prosternaient à son passage, d'autres ne le croyaient point et lui manifestaient leur rancoeur, et ainsi jusqu'à ce qu'il fut l'objet d'une lévitation. Cependant, son action ne cessa de s'étendre et il suscita et forma des disciples qui continuèrent sa mission. A sa mort, le Père Elie fut amené de Pachuca et enterré dans le temple de Dolores, lequel, chaque année le 16 Août est assiégé par de nombreux fidèles qui viennent au caveau pour se retrouver avec le Père Elie-Roque Rojas.

---

<sup>411</sup> Ibidem, p.258.

<sup>412</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, pp. 256- 258

<sup>413</sup> Ibidem, p.259

### 3-1-2. Que représente la métamorphose de Roque Rojas en la figure du prophète Elie?

On rappellera que dans la tradition juive, Elías aurait accédé vivant au ciel, dans une ascension christique, certains docteurs de l'Eglise le situant au paradis, d'autres dans une région inconnue de la terre. Ce qui explique qu'il soit éternellement attendu. C'est ainsi que le Christ, tout comme Saint Jean Baptiste furent 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 se trouve redoublée, dans la mesure où Roque Rojas est le médiateur d'Elie, qui est lui-même, le médiateur du Christ. Ce qui met en lumière la valeur fondamentale apparente du spiritualisme, à savoir la médiation que Jesusa exprime, de façon récurrente par le terme de "mediunidad".

#### La "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 un des fidèles. Le docteur Charcot prend l'apparence du frère Loreto; le Père Manuel Antonio Mesmer s'incarne en Jesusa, etc...<sup>414</sup>

Los seres espirituales andan en todas partes; en todo lugar tienen una envoltura humana dispuesta a recibirlos para repartir la caridad.<sup>415</sup>

Il reste à distinguer, cependant, la Obra Espiritual d'une autre pratique, dite spiritiste; le spiritualisme (ou Obra Espiritual) est en effet une doctrine qui se caractérise par la pauvreté de ses adeptes qui viennent y chercher chaleur humaine et guérison. Les

---

<sup>414</sup> Cf. le paragraphe: les incarnations et réincarnations.

<sup>415</sup> *Hasta no verte...*, Op-cit, p.227

temples sont alors le théâtre de manifestations contrastées: des incarnations de morts se greffent sur des scènes de possession, d'hystérie collective, ou encore d'entrée en transe. Les fidèles viennent y chercher non seulement du réconfort, mais encore une compensation à leurs frustrations.

Quant au spiritisme, il 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 chaîne de mains en cercle, condition nécessaire pour pouvoir entrer en communication avec les morts.

### **L'adhésion de Jesusa à la Obra Espiritual**

Elle assiste pendant six mois aux séances. Après ces six mois, elle sera baptisée à Pachuca, appelé lieu du "Primer Sello". (Jesusa nous explique qu'un "Sello" est un des sept temples spiritualistes que Roque Rojas a laissés après sa mort et qui sont tous les témoins de sa parole et de son action).<sup>416</sup>

Jesusa est donc rebaptisée avec l'eau bénite du baquet, celle-là même qui soulage les maux des fidèles venus en pèlerinage et suivant une tradition inaugurée par Roque Rojas:

Hace muchos años en el rancho de San José, el Padre Elías, o sea Roque Rojas, hizo sus primeros bautizos. Dicen que antes había un templo, nomás que los alzados lo desbarataron en la época de la revolución. Cuando fui, no había nada de provecho más que el puro

---

<sup>416</sup> Ibidem, p.257

"Mi madrina llevaba una canasta de vara con comida y cada quien se trajo un itacate según sus posibilidades. A mi madrina la acompañaron seis o siete personas de Chimalpopoca, no me acuerdo quienes, pero eran puras ahijadas de ella. Yo no tenía conocimiento de nadie de los que iban, aparte de mi madrina; me sentía sola entre tantos extraños. Fueron como cincuenta fieles de distintos templos, del Primer Sello iban como seis o siete, del Segundo Sello también, del Tercer Sello que está ahora en Antonio Maura también, del Sexto Sello en Neptuno también. Mi madrina era el árbol del Tercer Sello, de esa ramificación. Los Sellos son los siete templos principales que

pocito que está en un desierto. Y en medio de ese desierto se ven tres árboles grandes; cuentan que fueron tres rosales; ahora se hicieron ahuehuetes y en su triángulo está el Pocito. El Pocito es chiquito y no pasa de metro y medio de profundidad. En las tardes llovederas se llena de agua, pero si no, está seco como chupado por una lumbré divina.<sup>417</sup>

Elle doit être alors "marcada"; et pour ce faire, le critère décisif est la lumière qui brille dans ses yeux et qui représente le message de la divinité. Jesusa est persuadée que cette lumière qui est en elle n'est que le reflet de son protecteur Manuel Antonio Mesmer qui la possède en la couvrant de ses bienfaits. Le regard apparaît en effet, d'une importance capitale pour les fidèles; qu'il s'agisse de la lumière qu'on aperçoit dans les yeux de l'Autre, et qui est un des signes du sacré, ou encore du regard intérieur qui permet d'accéder à la vision. Il serait aisé de relever la présence d'une microsémiotique du regard, dans un certain nombre de passages. Citons entre autres exemples possibles:

Cada día de muertos hacía el sacrificio de mandarle decir misa a mi pobre madre y cuando ella vino a hablar conmigo por medio de la Obra Espiritual me voy dando cuenta de que estaba ciega<sup>418</sup> por completo. No me conocía. Cuando a ella le dieron la luz me dijo que hasta que me había acordado de ella. Si yo a cada rato me acordaba. (...) Mi mamá ni siquiera se acordaba de que tenía hijos. Allí mismo en el Oratorio de Chimalpopoca me retrocedieron a mí a la edad pequeña y pusieron su mano espiritual sobre mi cara para que me reconociera. (...) Hasta entonces le abrieron los ojos y fueron a recoger a mis hermanos entre todas las almas muertas que andan en el espacio.<sup>419</sup>

Uno tiene muchos ojos dentro del cerebro como un atajido de estrellas. Por eso hay que cerrar los ojos corporales, macizo, aunque venga la anohecida, aunque no sea de día, para poder ver detrás.<sup>420</sup>

---

dejó el Enviado Elías regados por toda la Republica "

<sup>417</sup> Ibidem, p.256

<sup>418</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>419</sup> *Hasta no verte...*, Op-cit, p.15

<sup>420</sup> Ibidem, p.12

Estuvo yendo los días de cátedra y en una de tantas veces el Señor le concedió el desarrollo de la videncia y lo veía todo con los ojos abiertos...<sup>421</sup>

Jesusa garde un souvenir assez précis de cette cérémonie du baptême:

Comenzó la oración. Y cuando iban diciendo "... regálales, Señor, un átomo de luz divina", allí fue donde la sacerdotisa Vicentita Islas y la que había de ser mi madrina, Trinidad Pérez de Soto, recibieron el mensaje de que yo debía ser marcada. La sacerdotisa volteó y se me quedó mirando porque según ella vio en mí la luz...<sup>422</sup>

A mí me reconocen porque ven la luz que llevo. Por eso en Chimalpopoca número 5, mi madrina Trinita me distinguió y en Pachuca me quisieron marcar en seguida. Yo no tengo la culpa si mi protector me hizo tantos beneficios; la luz que veían en mí no era la mía sino la de Manuel Mesmer.<sup>423</sup>

•Dans la cérémonie du baptême, sa marraine Trinidad Pérez de Soto lui applique sur toutes les parties de son corps, un triangle de lumière supposé être le triangle de la divinité destiné à lui assurer une large protection. La cérémonie est suivie d'un repas à la suite duquel, toute la confrérie boit dans les eaux bénites du baquet.

Tenía yo muy poco tiempo de estar yendo al templo y claro, que todavía no entendía qué cosa eran las marcas hasta ese día. ¡Si viera qué bonito! Quedé enamorada de las marcas. En ese bautizo la sacerdotisa aplicaba un triángulo de luz, primero en la frente, en el cráneo, en los oídos, en la boca, en el cerebro, en los pies y en las manos, con la palma abierta hacia arriba. Ese es el triángulo de la divinidad. Y ese triángulo detiene la tempestad, el aire, la tormenta de agua, el remolino y también apacigua las tormentas adentro de uno, los precipicios, porque es una defensa en contra de todos los males de la tierra. Si hay un pleito, se frota uno las manos para que pase el fuego; aplica uno el triángulo y el pleito se amaina. El triángulo es invisible. Sólo lo ve el vidente, porque no todos somos como él. Tenemos los ojos abiertos pero estamos ciegos.<sup>424</sup>

---

<sup>421</sup> Ibidem, p.13

<sup>422</sup> Ibidem, p.256

<sup>423</sup> Ibidem, p.257

<sup>424</sup> Ibidem, pp.256-257



(On remarquera ici, une fois de plus tous les signes qui renvoient au regard.)

•Jesusa s'éloigne de la Obra Espiritual lorsqu'elle se sent méprisée par des personnes qui appartiennent apparemment à des milieux supérieurs; en effet, au sein de la communauté, continuent d'opérer les mêmes clivages sociaux qu'à l'extérieur.

En primer lugar yo era pobre; no tenía buenas batas blancas y largas hasta el tobillo como las demás y se me quedaron mirando como a cualquier microbio. Y Jesucristo no nos dejó esa enseñanza, porque para Jesucristo tan es su hijo el adinerado como el mendigo, quiero decir el mendigo. Todos son sus hijos, pero aquí según la ropa que le ven a uno, así es como lo tratan. Yo tenía mi Cristito, mis ceras, mi varita, la loción Siete Machos y todo lo que se necesita para dar curación, pero eran corrientitos aunque muy efectivos. En segundo lugar, yo no trabajo sentada sino parada porque las mismas facultades del Oratorio me quitaron las ganas de sentarme. A la hora en que iba a tomar el éxtasis y que todas estábamos sentadas para que nos penetraran los seres, llegaban otras facultades que según ellas ya habían comprado su silla. (...) Me pasaba a otra silla trinando. Si yo estaba, como quien dice, ya en trance para el desdoblamiento, me cortaban la fuerza. Sentía yo en todo el cuerpo como piquetes de agujas y tenía que dormirme otra vez.<sup>425</sup>

Si nous prenons en compte, au niveau de la macrostructure de la diégèse l'opposition entre l'exclusion et la communion, que nous avons si souvent vu opérer jusqu'ici dans notre étude, on constatera que Jesusa passe successivement de la communion (sa vie comme soldadera), à l'exclusion (lorsqu'elle est happée par la vie urbaine à México), puis à la communion, de nouveau, lorsqu'elle découvre la Obra Espiritual, dont elle se sent rejetée plus tard (exclusion). Ainsi

---

<sup>425</sup> Ibidem, p.301, lire aussi p.301 et p.302: "Pensé : (...) "no vuelvo a venir..." Pero se me hizo feo porque si Dios mismo nos explica: "Te he dado mi luz para que la levantes en alto y no para que la ocultes", pues si Dios me dio la antorcha tengo que pasarla de mano en mano y esperé a que entraran todas, se sentaran frente a la congregacion junto a la escala divina y ya cuando todas las potestades estaban bien sentadas me paré junto a la puerta, parada hice la oracion cerré los ojos, le pedí a Dios que me ayudara y tan buena gente allí parada me amasajo mi protector Manuel Antonio Mesmer. (...) Toda yo estaba en tension , me recorrian los calambres, el cuerpo entero lo tenía dolido y la boca llena de saliva y así pasaba yo a la Fuerza Espiritual. "

"Mi protector Mesmer vio muy bien que en ninguna parte me reservaban silla y vio el desprecio que me hacian y por eso me enseñó a recibir lospoderes divinos en cualquier circunstancia. Pues claro El así me tienedominada ahora. Me levanta, me hinca, hace lo que quiere conmigoy los presentes me ponen mas atencion que a las demas facultades."

exclusion et communion s'actualisent et se potentialisent tour à tour.

Par ailleurs, Jesusa finit par formuler à l'égard de la Obra Espiritual, les mêmes critiques que celles qu'elle portait sur l'Eglise Catholique, lorsqu'elle dénonçait l'inefficacité des pratiques religieuses catholiques orthodoxes:

Durante mucho tiempo hizo mandas y penitencias en la Obra Católica y nada que se componía, y en la Obra Espiritual le dijeron que esos hijos podridos eran los de las mujeres que ella dejó abandonados en la reencarnación pasada. Y entonces Sebastiana se arrodilló y le pidió perdón al Ser Supremo.<sup>426</sup>

•La cupidité des prêtres:

L'anticléricalisme de Jesusa est évident ici, et recoupe celui des classes marginalisées qui se sont trouvées abandonnées non seulement de "la mano de Dios" mais encore de l'Eglise catholique qui les a sacrifiées pour sauvegarder ses propres intérêts qui sont aussi ceux de l'instance du pouvoir.

Cada día de muertos hacía el sacrificio de mandarle decir su misa a mi pobre madre y cuando ella vino a hablar conmigo por medio de la Obra Espiritual me voy dando cuenta de que estaba ciega por completo. No me conocía. Cuando a ella le dieron la luz me dijo que hasta que me había acordado de ella. Si yo a cada rato me acordaba. Pero los curas se quedaban con los centavos de las misas y no se las decían ni a ella ni a mi papá. Y yo de taruga, pagándoles tres pesos al chaschás por cada misa que le rezaban tal vez a sus propias mamacitas.<sup>427</sup>

•Leur luxure:

Yo no creo ya en los padres porque los he visto muy de cerquita. Cuando están celebrando la misa, todavía, porque en ese instante cumplen con su misión, pero pasando la misa para mí ya no son más

---

<sup>426</sup> Ibidem, p.14

<sup>427</sup> Ibidem, p.15

que hombres materiales, como todos los de la calle con todos sus defectos y hasta más, porque andan hambrientos de mujer. Cuando están diciendo misa, se olvidan del mundo y de las viejas y de otras tentaciones todavía peores porque han hecho su desdoblamiento. Pero una vez terminado el oficio, son hombres como todos, y ojalá fueran como todos, porque hay unos que para qué le cuento. (...) ¡A cuantas muchachas no las infelizan en los confesionarios! Que una confesadita y una tentadita, las empiezan a manosear y luego al dormitorio, como si estuvieran en un bule, o si no para más rápido a la sacristía. Por eso yo no los quiero. Aquí en la ciudad, en el Defe, han salido sus obras hasta en el periódico. En la mera Villa hicieron excavaciones hará unos treinta años, y encontraron todo un cementerio de difuntitos como becerritos de panza.<sup>428</sup>

### 3-2. Les croyances

Elles constituent un ensemble hétéroclite, où se mêlent superstitions, figures propres au spiritualisme et représentations orthodoxes du catholicisme.

a) La croyance dans les signes qui parviennent de l'au delà:

Tengo que seguir caminando aunque todavía me falta mucho para la hora final. Mi madrastra allá en Tehuantepec tenía un libro de adivinar los signos, toda la vida de uno estaba allí en numeritos. (...) Me hizo que cerrara los ojos y que apuntara con el dedo y buscó en el libro de los contenidos. Salió mi cuenta de ciento y dos años, así es que todavía está largo el camino. Para los años que tengo todavía me falta un cacho grande.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Ibidem, p.209; Las monjas me caen todavía más gordas aunque no estén embarazadas. Yo las he visto, y por eso les digo con toda la boca: mustias hijitas de Eva, no se hagan guajes y dénele por el derecho a la luz del día. Además, curas y monjas ¡qué feo! unos y otros tras de sus naguas. Porque hay mujeres amantes de las naguas negras y del olor a cura. Las he visto. Las he oído rechinar. Si no, no les echaba la viga. No le hace que vaya yo a asarme en los infiernos pero es la mera verdad. Todos los curas comen y tienen mujer y están gordos como ratas de troje. Antes, las monjas eran sus queridas. Ahora ya no dejan que haiga monjas revueltas con curas, pero cuando las tenían en sus conventos encerradas, que porque ellas eran las Hijas de María y ellos los Hijos de José, se guacamoleaban toditos. Y eso no es justo. Al pueblo lo engañan vilmente. No creo que haiga buenos. No lo creo., p.209.

<sup>429</sup> Ibidem, p.13

Mi mamá murió de susto o el muerto vino a buscarla, porque soñó que un par de perritos tiernitos le estaban mordiendo la pierna. Y al despertar yo oí que le dijo a mi papá.

- ¡Ay qué feo sueño soñé! ¡Que un par de perritos tiernos me mordían mi pierna y yo los retorcí y los remolí hasta que los maté y los dejé tirados en el suelo!<sup>430</sup>

## b) La predestination:

Y allí es donde yo reconozco que la hoja del árbol jamás es movida sin la voluntad de Dios.<sup>431</sup>

Las cosas están predestinadas por cierto tiempo, porque de mis familiares ninguno conoció la Obra. Ninguno. Ninguno supo. A ninguno le quitaron la venda de los ojos y estuvieron en el mundo dándose de topetadas y se quedaron en veremos. Y entre todos mis familiares también, sólo yo fui la ambulante, la caminanta, la que ha ido a todas partes. Porque mi papá nunca vio lo que vi. Yo he recorrido todos los caminos porque escrito está que tenía que andar mucho. Conozco muchos parajes. Y mi papá no. Nomás caminó tantito y al rato se quedó tirado en el campo de batalla. Mi marido decía que no me iba a dejar sobre la tierra viva, pero faltaba que Dios se lo concediera. Por eso digo yo que las cosas están escritas y que Dios las determina. Uno no tiene nada que ver ni puede adelantar las manecillas del reloj.<sup>432</sup>

Le discours sur la prédestination est une lointaine trace du discours de justification de la conquête. Il sert avant tout, à maintenir les structures de dominations entre le Sujet et les assujettis.

---

<sup>430</sup> Ibidem, p.17

<sup>431</sup> Ibidem, p.18, voir aussi p. 228 "Me quedé admirada porque ¿cómo sabía aquel hermano Loreto que trataron de matarme? ¿como podía saber aquella envoltura por donde estaba hablando Manuel Antonio Mesmer si no me conocía a mí? Porque el Ser hablaba por su boca... También me hizo ver que la señal del fuego en mi camisola manifestaba una protección invisible. Así que no estaba yo desamparada. Y ya entonces comprendí que no era la primera vez que El había velado por mí, porque Pedro hizo el intento de matarme varias veces y nunca se le concedió. Así es de que me puse a pensar que ya desde mi nacimiento mi protector anda cuidándome..."

<sup>432</sup> Ibidem, p.315

### 3-3. Représentations traditionnelles

#### 3-3-1. L'habit blanc comme icône de "l'élú"

En la Obra Espiritual les conté mi revelación y me dijeron que toda esa ropa blanca era el hábito con el que tenía que hacerme presente a la hora del Juicio y que el Señor me había concedido contemplarme tal y como fui en alguna de las tres veces que vine a la tierra.<sup>433</sup>

#### 3-3-2. Dieu le Père

Y esto es porque el mundo material ha desoído al Señor. Le estamos moliendo la paciencia hasta que un día *El* diga:

- Bueno, ya estuvo bueno. Ahí muere.

Y ese día, que Dios nos coja confesados.<sup>434</sup>

#### 3-3-3. Le Christ

Muchas facultades se vanaglolean de sus videncias y cuentan que lo ven a *El* pastoreando el rebaño... ¡No se los creo! Porque si *El* está en aquella inmensidad que es el espacio, ¿cómo diablos lo van a alcanzar a ver? No. Eso es exageración sobre la Obra y yo no estoy de acuerdo.<sup>435</sup>

#### 3-3-4. La Vierge

Es que me vino a curar la Virgen de la Soledad pero como yo no comprendía aunque ya creía en la Obra, no la reconocí y pensé que

---

<sup>433</sup> Ibidem, p.9

<sup>434</sup> Ibidem, p.303

<sup>435</sup> Ibidem, p.298

era la muerte. Al día siguiente amanecí muy mejorada...<sup>436</sup>

### 3-3-5. El Niño Jesús

De recién ido Perico me dijeron en la Obra Espiritual que iba a regresar, que esperara y aguardara, que el momento sería llegado, que no me atormentara y que ellos velarían por él. Me contó Perico que se vio en muchos precipicios. Traía un golpe aquí en la cabeza y el Niño Jesús que yo compré para que lo cuidara tiene todas las heridas que Perico sufrió en Nayarit, en el Norte, en Acapulco, por dondequiera que anduvo. El niño está abierto de la cabeza, tiene la espalda y las costillas abolladas, el brazo todo desconchabado y uno de los pies también.<sup>437</sup>

### 3-3-6. La fumée comme représentation du sacré

Un día que estaba acostada en el cuarto, a las tres de la tarde, vi que pasaba una cosita como humo y me le quedé mirando. Pues, "¿quién está fumando?" Salí a buscar y no encontré a nadie. Me quedé viendo aquel humo y ¡que me acuerdo de la muchacha que el joven espírita extasiaba y vivía al otro lado de mi cuarto! (...) Con la fuerza que se había posesionado de mí, por el humito que vi pasar le ordené a la muchacha:

- Mírame.<sup>438</sup>

### 3-3-7. Satan

Yo lo quería ver. Es hombre, y muy guapo; joven, porque el Barrabás no es viejo. Es un muchacho como de veinticinco años. Dicen que desciende en figura de animal, pero yo lo vi de cristiano. Por eso se llama Luzbella porque es guapo el muchacho.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> Ibidem, p.194

<sup>437</sup> Ibidem, p.311

<sup>438</sup> Ibidem, p.165

<sup>439</sup> Ibidem, p.192

## 3-4. Métaphores traditionnelles

### 3-4-1. Camino espiritual

Para reconocer el camino espiritual necesita uno atravesar muchos precipicios, dolores y adolescencias.<sup>440</sup>

### 3-4-2. "Ils ont des oreilles et ils n'entendent pas"

Habló el Señor y dijo:

-Mi niña, te he entregado tres veces mi luz. Por eso te vuelvo a tocar en este instante porque te he hablado de espíritu a espíritu, pero tú te has hecho la desentendida. Escúchame. Vine hacia tí espiritualmente y te he llamado pero vives sorda porque tus audífonos no oyen la palabra que te he entregado.<sup>441</sup>

### 3-4-3. Autoprofanation

Dont les origines judéo-chrétiennes sont bien connues et qui provoque une diffraction de la conscience, qui oppose le sujet réprimé au sujet repressif. Diffraction qui s'articule quelque part avec l'actualisation du concept d'exclusion.<sup>442</sup>

Ese es el único defecto que he tenido: que no creo. No hay bueno, ni buenas. Todos somos malos sobre el haz de la tierra. En el hombre hay mala levadura. Y Dios nuestro dijo: "los voy a quemar como la higuera maldita."<sup>443</sup>

---

<sup>440</sup> Ibidem, p.10

<sup>441</sup> Ibidem, p.300

<sup>442</sup> E.Cros, *Théorie et pratique sociocritiques*, op-cit, chap.4

<sup>443</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.209.

### 3-5. Les figures sacrées propres à "la Obra Espiritual"

#### 3-5-1. Roque Rojas: qui se substitue à Jésus Christ <sup>444</sup>

#### 3-5-2. Luz de Oriente:

S' agit - il du Christ?

Nous avons vu que la lumière est des signes du sacré (la lumière qui brille dans les regards). On pourrait en dire autant des connotations du terme "orient"; quant à la lexie "luz de oriente", elle pourrait renvoyer à l'étoile de la nativité qui aguidé les rois mages, vers Bethleem. Dans les trois cas, il s'agit, on le voit, de signes médiateurs, ce qui nous autorise à faire entrer "Luz de Oriente" dans une microsémiotique susceptible de renvoyer, tout comme Roque Rojas, à la figure centrale du Christ:

¡Cuantos cientos de años habrán pasado y él todavía no me deja sin su protección! Pero a Este no nomás lo he visto en revelación, sino que está su retrato a colores en el Oratorio de Luis Moya, la calle ancha que se llamaba antes. Está metido en un cuadro así de grande y tiene sus ojos abiertos y negros, negros, renegridos, encarbonados. Lleva su turbante enrollado y le brilla en el centro una perla-brillante blanca; y al brillante ése le sale como un chisquetito de plumas.<sup>445</sup>

#### 3-5-3. Manuel Antonio Mesmer

De son vrai nom, Franz Anton Mesmer, il est le fondateur du mesmerisme et du célèbre "baquet magnétique".

---

<sup>444</sup> Cf. notre paragraphe sur l'origine de la Obra Espiritual.

<sup>445</sup> *Hasta no verte...*, Op-cit, p.12



- Es un viejito con lentes, un padrecito. Está sentado en la banca de un jardín, tiene un libro en la mano, y hay un alero de libros junto a él. (...) Me acordé del retrato de un señor que me regaló la lavandera Concha en Netzahualcóyotl. Concha debe haber sido de la Obra Espiritual porque me lo trajo y me dijo:

-Mira, si alguna vez te encuentras apurada y tienes necesidad pídele a este Padre lo que tu quieras y te lo concederá.

Agarré el retratito como cualquier cosa, lo alcé y nunca llamé ni nada, aunque se me grabó su fisionomía.<sup>446</sup>

### 3-5-4. Le docteur Charcot:

Me tocó ser de las últimas porque la cola era muy grande. En la Obra Espiritual no le llaman cola, sino cadena. (...) 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. Es un hombre de primera amasajando; un ser espiritual muy elevado. Toma una carne corriente como la mía, la amasaja y habla tal como fue en vida. En las carnes indias habla en francés y yo le entiendo, de veras le entiendo... Es un doctor que cuando se presenta les da reconocimiento a sus enfermos y les receta igual como si estuviera en vida. No ha muerto ni morirá nunca; murió su carne pero sigue viviendo en el espacio como viven todos los espíritus.<sup>447</sup>

On remarquera que les deux dernières figures correspondent à des personnalités scientifiques dont les noms sont liés au magnétisme animal (Mesmer) ou à l'hystérie (Charcot) (cf. infra).

### 3-5-5. Tomás Ramírez

El niño Tomás Ramírez con su manita espiritual limpiaba con los ramos y yo tenía que dárselos rápido, si no él mismo los cogía. (...)Era un Ser Espiritual, pero quien tenía ojos veía a Tomasito y el que no, pues no veía nada. Era un niño de allí de Santa Anita por

---

<sup>446</sup> Ibidem, p.168

<sup>447</sup> Ibidem, pp.226-227.

Xochimilco que murió chiquito, tendría como tres años más o menos cuando dejó la envoltura...<sup>448</sup>

### 3-6. Représentations déconstruites

#### 3-6-1. La Vierge/ La Mort

La Vierge des Douleurs est une figure mexicaine; là aussi, nous nous trouvons en face d'une mexicanisation de la "Sagrada Madre"; celle-ci se confond avec la mort et acquiert dans cette fusion, un air macabre et presque diabolique.

Tenía como cuatro o cinco noches de estar mala, pero bien mala, con los ojos casi cerrados, cuando la veo que llega y se para en los pies de mi cama. No me habló, nomás se me quedó mirando. De pronto creí que una de las vecinas había venido a traerme algo, pero no, no eran las vecinas. Entonces la devisé despacito; estaba parada entre un puerco de alcancía plateado y un florero grande de flores. La vi toda vestida de negro, por eso me dio miedo. Nomás le salían las manos y la cara muy blanca, muy blanca como pan de cera. De repente juntó así las manos como la Virgen de la Soledad. Abrí los ojos y ya no había nada a los pies de la cama y dije yo: "¿Quién es? ¿Por qué se me evaporó?" Y que me enderezo y que empiezo a gritarles a todos los vecinos: "¡Allí está la muerte!"<sup>449</sup>

#### 3-6-2. La trinité

Cette figure du triangle est riche du point de vue symbolique; elle est la représentation d'un seul Dieu en trois personnes et revient de façon récurrente dans les pratiques du spiritualisme (cf. les pratiques du baptême). On peut supposer que la figure des trois protecteurs renvoie au dogme de la Trinité, ce qui constituerait une figure hybride par excellence.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> Ibidem, p.250

<sup>449</sup> Ibidem, p.193

<sup>450</sup> E.Cros, ... Montréal, , 1991, Colloque

Yo tengo tres. El primero es el ancianito Mesmer, el segundo es Manuel Allende y al final de la curación, llega mi protector Luz de Oriente que es el más guapo de los tres. Pero yo los quiero igual a todos. Nomás que Luz de Oriente me mira con mucha hambre. Tiene hambrosía en los ojos a todas horas. Y me deja pensando. Ellos están entre los grandes.<sup>451</sup>

### 3-6-3. Roque Rojas/ Elías= le Saint Esprit:

Cette dernière citation qui établit une homologie, ou peut-être même une analogie entre le premier triangle (Mesmer, Allende, Luz de Oriente) et le second (Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit) confirme ce que nous disions plus haut. En assimilant cependant Elie/Roque Rojas au Saint Esprit, le texte produit une nouvelle figure hybride qui confond Dieu sous deux de ses personnes et un prophète.

los tres más grandes son el Padre Eterno, el Padre Jesucristo y nuestro Enviado Eías o sea Roque Rojas en lo material, que es la Tercera Persona, el Espíritu Santo."<sup>452</sup>

### 3-7-3 Le Mythe de l'Age d'or

En la época primera nuestros abuelos caminantes comían legumbres y pescado. Sus antepasados bebían leche y miel en los ríos y les llovía el alimento del cielo. Ellos no trabajaban, sólo caminaban despacio a no cansarse. Pasaban los años pero ellos estaban fuertes, no se doblaban, tenían energía. Salen en las estampas con sus barbas blancas pero no están apergaminados ni joronches porque la alimentación era buena, y se iba derecho al tuétano. Ahora con la refrigeración moderna, ¿de cuántos meses se come uno el pescado? Antes sacaban los peces del mar y enseguida los multiplicaban y todavía moviéndose los abrían, los limpiaban en la playa y a freírlos, fritos, fresquitos. El ganado se mataba y en el mismo día se comía y se bebía su sangre caliente, roja. Y los corderos también se comían recién sacrificados, santiguados por la mano del Omnipotente Jehovat. Por eso los años no pasaban por nuestros antepasados. Lo sé por las revelaciones; he visto el desierto y como se abren las aguas para dejarlos pasar; lo sé porque escrito está. Pero pues como quisieron tener más que El, que el mismo

---

<sup>451</sup> *Hasta no verte...*, Op-cit, p.14

<sup>452</sup> *Ibidem*, p.14

Padre Eterno, entonces mandó a Adán y a Eva.<sup>453</sup>

On retrouve ici, d'une part, les composantes du mythe de l'Age d'or (l'homme vit sans travailler et se nourrit des fruits sauvages de la terre qu'il se contente de recueillir.) et de l'autre, la tradition pastorale et les évocations de la vie de pêcheurs qui accompagnent dans la bible le récit de la vie du Christ, ce qui allie les représentations païennes et les représentations catholiques orthodoxes.

### 3-7-4. Adan et Eve

Avant même de parler de la création d'Adan et Eve, Jesusa rapporte -pour le réfuter immédiatement ("A lo mejor allá en la Francia creen esas changueses, pero aquí en México, somos cristianos...") un mythe curieux qui ferait descendre Adan et Eve d'une humanité primitive ("Primero fueron los primitivos... y de esa descendencia vinieron Adán y Eva."). La déformation que subit le mythe de la création de l'homme et de la femme par rapport aux croyances chrétiennes orthodoxes se passe par contre, de tout commentaire, puisque Eve apparaît ici comme créée en même temps qu'Adan. D'autre part, sur cette reconstitution mythique, Jesusa projette sa propre expérience ("eso es lo unico que importa, no pasar hambre.")

Adán y Eva eran unos pedazos de lodo y el Padre Eterno les hizo un agujero y los infló y ya les dio la vida. Pero no tenían para qué trabajar. Nada les faltaba. No se apuraban. Les daba hambre y comían tan a gusto. ¿Cuál apuración? 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.<sup>454</sup>

Dans le passage qui suit, on remarquera:

---

<sup>453</sup> Ibidem, p.308

<sup>454</sup> Ibidem, p.308

Une confusion à propos des rapports entre Barrabás et le serpent; celui-ci apparaît d'abord comme le diable réincarné (Luzbella ahora en figura de serpiente...) et un peu plus loin, comme n'étant pas le diable, mais l'instrument avec lequel il pactise.

Adam et Eve, dans la version de Jesusa, auraient été asexués avant l'avènement de la faute, mais celle-ci une fois commise, entraîne l'apparition de leurs sexes respectifs, en faisant apparaître ces derniers comme le produit direct du péché, ce qui est susceptible d'hypotéquer la façon dont est appelé à être vécu le rapport sexuel. Il est curieux de constater sur ce point, une certaine coïncidence avec la tradition musulmane.

A cette première marque, s'ajoute une autre marque du péché qui cette fois-ci, convoque la figure du monstrueux, dont on sait qu'elle implique souvent pour ne pas dire toujours, le diabolique (et en tout cas le sacré) <sup>455</sup>, à savoir la croix sur la poitrine, qui predestinerait l'homme au sacrifice rédempteur.

Hasta que Luzbella, ahora en figura de serpiente, se enredó al árbol de la ciencia del bien y del mal que ellos no habían visto y llamó a Eva ...

La serpiente había mordido la manzana antes que Eva. La serpiente habló porque está pactada con Barrabás. Se transforma en distintos animales; en puerco, en chivo, en guajolote, y empolla en el vientre de las mujeres. Eva comió la manzana y al comerla le brotó el busto, porque no tenía busto ni tenía greñero aquí ni acá. Era una mona así de plana, de una sola pieza, lisita, sin busto ni menjurje. Y al morder la manzana, en ese mismo instante se le levantaron los pechos y el greñero de acá y de allá le empezó a salir tupido como la chía. Ella no se dio cuenta y fue a dar con Adán (...) Ella no se veía y él la seguía viendo como antes, pero al meterse la manzana en la boca se dio cuenta y se asustó. Y al querer pasarse el cuartito de manzana se le atoró en el pescuezo. Y ésa es la manzana de Adán. Entonces ella lo vio atragantado ... A él le salió una cruz de pelo en el pecho y todos los que son de la creación de Adán tienen la manzana y la cruz de pelos.<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> E.Cros, "Formation discursive et déconstruction idéologique dans *Los olvidados* de Luis Buñuel", in *Co-textes*, Montpellier, CERS, p.121.

<sup>456</sup> *Hasta no verte*,... op-cit, p.309.

- Dans le dernier passage que nous avons sélectionné, plusieurs éléments sont à souligner:

L'évocation d'Adam qui aurait passé toute sa jeunesse au paradis, tandis qu'Eve n'y aurait fait qu'une fugitive apparition. Ce dernier élément accentue la vision antiféministe qu'on aura relevée tout au long du récit et qui ne fait que reprendre une idée récurrente dans *Hasta no verte...*, selon laquelle c'est un grand malheur d'être née femme.

Il s'agit bien en effet d'un récit qui utilise une certaine diversité de modèles discursifs et qui se termine comme un "conte de fées" ("ils furent heureux et eurent beaucoup d'enfants").

Une nouvelle figure de l'hybridité qui confond le messager des dieux (Mercure) avec l'envoyé du Seigneur qui devait annoncer à la Vierge Marie la venue du Sauveur (l'ange Gabriel)

Los dos se descabulleron. Sin más ni más el Señor alzó el brazo y los arrojó del paraíso terrenal. Les dijo que agarraran su camino y que se fueran. Y allí viene el ángel por ellos. No me acuerdo cómo se llama ese ángel, si Mercurio o Gabriel, pero me aseguraron en la Obra Espiritual que, de todos modos, fuera lo que fuera, pasara lo que pasara, Eva no habría ajustado ni veinticuatro horas en el paraíso. En cambio, Adán vivió allí lo mejor de su juventud cuando estaba solito. El ángel los empujó hasta la puerta y entonces comenzó la tierra. Empezaron a luchar, a trabajar, a dormir y a despertar. Fue cuando el matrimonio de ellos dos. Eran pareja, pero no de casados porque nunca se habían devisado con ojos terrenales. Se vieron por primera vez y formaron su creación. Ya no la del Señor, sino la de ellos, la de los hombres. Tuvieron muchos hijos, muchos y fueron muy felices. Para formar toda la creación, se imagina cuantos hijos no serían.<sup>457</sup>

---

<sup>457</sup> Ibidem, pp.309-310.

### 3-7. Le sème de l'hybridité

E. Cros a très bien développé ce mécanisme de représentation à partir du point de vue espagnol face au phénomène de la découverte, et en déduit que le locuteur, en l'occurrence Colon, utilise ses propres modèles discursifs pour représenter l'Autre et son espace mythique et géographique: "L'altérité se moule dans un premier temps dans le semblable."<sup>458</sup>

Ainsi apparaissent comme le fait remarquer E.Cros, des espaces discursifs où deux discours contradictoires s'affrontent et se défient pour finir par s'allier dans une même entité, proche du non-sens et de l'absurde. Les croyances autochtones sont à ce titre des figures hybrides par excellence, et supportent à la fois les représentations chrétiennes traditionnelles et les représentations païennes. Les différentes appellations qui fusionnent dans le texte qui nous occupe, témoignent de cette tension qui se résoud dans la contradiction.

Dans les différentes représentations: ("Santo Niño de Atocha, Santo Señor de Chalma, El Padre Elías/ El Espíritu Santo, Roque Rojas/ Jesucristo, Luz de Oriente/ Jesucristo, La Virgen de la Soledad/ La Muerte, etc...) on voit opérer une systématique de la déconstruction, fondée soit sur le chevauchement du profane et du sacré, soit sur la confusion de sèmes contradictoires. En effet, la plupart de ces figures confondent les sèmes de sainteté et de divinité, et apparaissent dans certains cas à la limite du blasphème. Pour plus de cohérence, nous essaierons d'examiner de plus près la figure de "Luz de Oriente" qui apparaît au centre de descriptions fort significatives:

#### 3-7-1. Dans sa première réincarnation, Jesusa est vêtue

---

<sup>458</sup> E.Cros, dernier article, Op-cit, p.

du manteau de la Vierge des Douleurs et voit surgir Luz de Oriente, en plein désert. Le dispositif sémiotique qui est en place (la Vierge, le désert) sémantise la figure de Luz de Oriente, qui surgit du vide, à la façon d'un Satan qui surgirait des flammes. Par ailleurs, la lexie "Luz de Oriente" peut signifier aussi la figure christique, comme nous l'avons vu un peu plus haut.

**3-7-2.** Luz de Oriente se révèle être une image pieuse que Jesusa aurait vue à l'oratoire de Luis Moya; on est tenté de rapprocher cette représentation langagière de l'iconographie étudiée dans "la portada", dans la mesure où cette dernière posait déjà le problème sur le plan iconique, en faisant apparaître sous les traits de l'Enfant Jésus la légende d'un enfant connu pour ses miracles, en faveur des muletiers, tandis que Luz de Oriente est présenté à la tête d'une caravane: ("Conté doce camellos y en el número doce venía él..." p.10); "De eso me cuida todovía con su caravana."p.11). Ces deux figures se recourent dans une continuité sémantique, autour des sèmes du chemin et du pèlerinage.

Deux points sont à souligner dans ces descriptions:

- On note une forte insistance sur le morphotype du mexicain, une sorte de "mexicanisation" de la figure christique qui se laisse lire à travers une revendication des traits distinctifs: une peau basanée, des yeux sombres, des plumes coiffent la tête, à la manière des indiens: ("moreno, de ojos grandes, chinas sus pestañas..." p.9; "tiene sus ojos abiertos y negros, negros, renegridos, encarbonados. Lleva su turbante enrollado y le brilla en el centro una perla-brillante blanca; y al brillante ése la sale un chisquetito de plumas." p.12) Le Christ mexicanisé se substitue donc aux représentations occidentales (blond, yeux bleus) et fonctionne comme une figure autochtone. Néanmoins, la juxtaposition des signes "saint et divin" ne saurait représenter réellement le caractère à la fois Dieu et Homme de Jésus-Christ, et leur renversement tournerait à une absurdité.



- Le sème du sacré est redoublé ici par l'habit blanc et par le joyau, marque de la sainteté: ("vestido de blanco con turbante." p.10); ("le brillait en el centro una perla-brillante blanca"). On voit ainsi s'insinuer dans toutes les évocations du Christ, un élément païen, signe de la contradiction et trace de la présence de deux discours ambivalents. Dans les nouvelles représentations affleure en plus de la figure christique, un surplus, un espace habité par quelque chose autre qui échappe à la grille des représentations. E. Cros utilise à ce propos, le terme "d'éclatement des notions classificatoires" qui s'avèrent inaptes pour définir l'altérité.

Pour définir cet autre, le passage obligé par la ressemblance laisse toujours un résidu d'altérité, un élément irréductible à la norme classificatoire. Il ne reste plus pour tenter de dire l'indéfinissable que le recours aux chevauchements des catégories, c'est-à-dire soit à des figures de l'hybridité, soit, ce qui revient en quelque sorte au même, à des formules antithétiques...<sup>459</sup>

Quant au "Santo Señor de Chalma", appelé aussi "Santo Cristo de Chalma", il est à rapprocher de la représentation païenne du Dieu Oztotéotl.

---

<sup>459</sup> Ibidem, p.7

### 3-8. Les pratiques spiritualistes

Toujours collectives, elles se tiennent apparemment dans des temples, le premier vendredi du mois, et passent par une instance médiatrice comme indique son nom "la mediunidad". Ces pratiques permettent d'accéder d'une part, à la clef des songes, et d'une autre à s'installer dans un espace de communion, où le fidèle se ressource pour garantir en quelque sorte sa survie dans le monde extérieur régenté par l'incommunicabilité.

Al otro día fui al templo y le entregué la revelación a nuestro Padre Elías, o sea Roque Rojas, que baja a la tierra los viernes primero. A través de la envoltura de la mediunidad pasan distintos seres después de recibir la luz, las facultades le dan al pueblo la explicación de sus revelaciones.<sup>460</sup>

L'importance du premier vendredi du mois dans la pratique spiritualiste doit être mise en rapport avec la pratique catholique orthodoxe, où il est de tradition que les fidèles communient ce jour-là.

#### 3-8-1. Les visions:

On retrouve ici, une fois de plus le sème de la confusion: les visions se substituent aux songes, mais les uns et les autres permettent la communication avec les morts (ils permettent à Jesusa de se réunir avec les siens). En ce sens, ils apparaissent comme une voie d'accès à la communion, et s'articulent sur l'espace de la révolution. Ce qui traduit la permanence d'une quête et d'un désir qui obsèdent le personnage; Jesusa essaie de cette façon de sublimer les effets de la séparation, de la solitude et de l'éclatement de la cellule familiale.

Elle voit entre autres un médecin: faut-il attirer l'attention dans la citation qui suit, sur l'expression "médico espiritual", et se

---

<sup>460</sup> Ibidem, p.10.

demander s'il s'agit d'un médecin de l'âme ou d'un médecin du corps, étant donné d'une part la lexie utilisée, et de l'autre le fait qu'à ses douleurs corporelles est appliqué un traitement qui relève de l'ordre du spirituel. Par ailleurs, on retrouve l'habit blanc que nous avons déjà relevé comme signe de "l'élú" et qui redouble ici les sèmes du spirituel et du sacré. On soulignera enfin, un autre élément qui renvoie au monde du merveilleux, avec la mention de ce baume divin, susceptible d'être rapproché des médications propres au roman de chevalerie.

Una noche soñé un doctor que... llegaba con su ayudante vestido de blanco porque todos los doctores espirituales tienen su ayudante de filipina blanca. ...Perdía yo seguro el conocimiento porque ya no me daba cuenta si estaba acostada o no. Sólo recuerdo que me hincaba con muchos trabajos a rezar y cuando despertaba a las cuatro de la mañana ya estaba acostada. Así es de que entiendo yo que mi protector era el que me metía debajo del sarape, encima de los cartones. No sé cómo me curó, pero todo el cuerpo me lo untaba con balsamo divino. Sentía yo suavécito, suavécito, sobre todo en las coyunturas.<sup>461</sup>

### 3-8-2. Les révélations

Elles arrivent au terme du parcours initiatique de Jesusa (cf. infra) et sont la théâtralisation de sa consécration. Elles sont à rapprocher des visions, dans la mesure où, à côté des visions qui ne consistent qu'à faire apparaître des personnages, il existe une série d'apparitions plus complexes qui demandent à être interprétées. Ces interprétations font apparaître une forte charge symbolique: deux tuyaux disposés tels une croix, un puits, l'eau qui bouge, le contexte du baptême (Río Jordán, connotation du puits) sont autant d'éléments qui impliquent le sème du sacré, à travers celui de la verticalité.

Luego la mayoría de los presentes relataron sus videncias. Todos estábamos rodeando el pozo. Yo miraba fijamente con los ojos unos tubos que forman cruz, en el mero pozo, cuando de pronto una mano blanca apareció sobre el agua y la meneó. Cuando me tocó mi

---

<sup>461</sup> Ibidem, p.248.

turno les dije a los compañeros. ...Entonces me explicaron que era la mano del Hermano Jacob el de la Biblia, porque el agua de ese pozo del Rancho de San José es un venero del Río Jordán."<sup>462</sup>

La révélation que relate Jesusa dans ce passage est la représentation traditionnelle de la scène de la crucifixion du Christ. Il faut cependant, souligner le caractère hétérogène de cette révélation qui ressemble davantage à un rêve (qui enchaîne des images généralement dépourvues de toute connexion) qu'à une véritable vision mystique. Une fois de plus, l'imagination de Jesusa s'empare des clichés qui lui sont proposés par les textes sacrés ou la tradition orale et y projette 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?)

Ahora en las noches que cierro los ojos para quererme dormir, me acomodo y no acabo de cerrarlos cuando comienzo a ver una nube que va pasando o siento que voy en una calesa con capota de vaqueta y todos me saludan con respeto y al despertar logro oír la clave, asegún. 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 la merezco.<sup>463</sup>

### 3-8-3. Les rites de possession

Jesusa est possédée tour à tour par ses trois protecteurs; on note une certaine coïncidence avec le sacrement de la communion, puisque pour être apte à recevoir l'envoyé de l'au delà, il faut être à jeun et passer par un certain type de purification.

Aquí en Iguarán me consagraron para que fuera yo la sacerdotisa

---

<sup>462</sup> Ibidem, p.257.

"He tenido unas videncias muy bonitas que no me merezco , revelaciones que hasta embalsaman el aire como si estuvieran quemando copal . A veces huele a azahares , otras a verbena , otras a frutas, a almizcle, y en el cuarto cae una lluvia de luz violeta muy delgadita. Pero las videncias pasan volando como cintas de película. Aunque trate de abrir los ojos, en un instante aparecen y al otro ya se borran. Lo más grande que he alcanzado a ver es un pedacito de cielo así chiquito, como de la altura de un timbre de correo." p.298.

del Padre Elías, o sea Roque Rojas, y el día que tenía que bajar el Padre Elías fui preparada expresamente por los espíritus para recibirlo. En lo material no tomé alimento. Desde la casa hice mi oración y me vacié totalmente para que *El* pudiera poseerme.<sup>464</sup>

Cette possession est décrite comme une véritable union charnelle qui retentit au plus profond d'elle-même:

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.<sup>465</sup>

Cette possession se traduit par une entrée en transe.

Yo entré en transe. Sólo Dios sabe lo que hablaría. Fue tan fuerte la impresión que cuando volví, no estaba en mis cinco y no sabía ni dónde quedaba mi domicilio."<sup>466</sup>

### 3-8-4. Les incarnations et les réincarnations

On distinguera ici les incarnations (les protecteurs qui prennent l'apparence de Jesusa ou d'un autre fidèle) et les réincarnations de Jesusa.

Así el protector que nos guía puede manifestarse a través de nuestro sufrimiento. Pero también es forzoso regresar varias veces a la tierra, según las deudas que uno tenga."<sup>467</sup>

Roque Rojas incarne à la fois le prophète Elie et le saint Esprit, mais s'incarne lui-même sous des figurations diverses. (voir supra. Roque Rojas)

---

<sup>463</sup> Ibidem, p.299.

<sup>464</sup> Ibidem, p.302.

<sup>465</sup> Ibidem, p.228.

<sup>466</sup> Ibidem, p.300.

<sup>467</sup> Ibidem, p.10.

Ainsi, le docteur Charcot s'incarne-t-il dans le "Hermano Loreto", et Manuel Antonio Mesmer dans Jesusa; celle-ci est en même temps une "bocina del Señor" et de n'importe quelle autre instance spirituelle, puisque elle a été désignée pour recevoir divers esprits, en plus de ses protecteurs.

Como estaba trabajando el doctor Charcot a través del Hermano Loreto, él mismo me hizo el favor de llamar a Manuel Antonio Mesmer.<sup>468</sup>

Aunque no me has contestado, hoy me sirve de bocina la inmunda carne cual es la tuya, a ver si me entiendes.<sup>469</sup>

"la mediunidad"

Elle apparaît comme une valeur fondamentale du spiritualisme et met en avant la fonction de médiation qui est au centre de cette pratique religieuse. La médiumnité est en effet, l'instance qui s'insère entre le social et le spirituel, entre l'exclusion et la communion, puisqu'elle permet de construire une chaîne de solidarité face à la rupture et l'isolement.

A través de la envoltura de la mediunidad pasan distintos seres después de recibir la luz, las facultades le dan al pueblo la explicación de sus revelaciones."<sup>470</sup>

### 3-8-5. Les réincarnations comme instrument de rachat

La réincarnation, tout comme l'incarnation (cf. citations supra) impliquent une souffrance physique, destinée à purifier l'âme ("lavar nuestra alma...") afin 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 mando. ¿Y cómo nos vamos a

---

<sup>468</sup> Ibidem, p.227.

<sup>469</sup> Ibidem, p.300.

limpiar? A fuerza de dolor y de sufrimiento.<sup>471</sup>

C'est ainsi que Sebastiana expie lors de sa réincarnation en femme, le mal qu'elle a fait dans une vie précédente en tant qu'homme; ce qui en dit long une fois de plus sur la condition de la femme considérée comme une misérable sur terre; on pourrait en effet, en déduire que c'est la femme qui est supposée expier les péchés de l'homme.

On remarquera la métaphore de la pourriture ("lo podrido"), pourriture de l'âme qui se trouve concrétisée par la pourriture des cadavres. Si on rapproche cette citation de la précédente, on verra se mettre en place un texte sémiotique autour de pureté/ impureté.

Al reconocer ella la Obra Espiritual, comenzaron a curarla; la operaron espiritualmente. No tuvo hijos pero se le quitó lo podrido. Estuvo yendo los días de cátedra y en una de tantas veces el Señor le concedió el desarrollo de la videncia y lo veía todo con los ojos abiertos sin sentir picazón; retrocedieron los siglos, se manifestaron las cosas ocultas y la hermanita Sebastiana devisó un sinnúmero de manos que apuntaban hacia ella... Entonces el Señor la miró para que reconociera que en la otra reencarnación había sido hombre y que esas manos eran de todas las mujeres que había infelizado y que ahora clamaban venganza. Durante mucho tiempo hizo mandas y penitencias en la Obra Católica y nada que se componía, y en la Obra Espiritual le dijeron que esos hijos podridos eran los de las mujeres que ella dejó abandonados en la reencarnación pasada.<sup>472</sup>

### 3-8-6. La pénitence, autre instrument de rachat

Jesusa oppose ici la pénitence matérielle (assimilée au jeûne qu'exige l'Eglise Catholique de la part de ses fidèles) à la pénitence spirituelle (qu'on demande à la Obra Espiritual et qui consiste en une forme d'abstinence morale). Or, nous avons vu que la conversion de Jesusa était l'élément fondateur du récit comme c'est le cas dans toute autobiographie de coloration picaresque, où c'est dans une certaine

---

<sup>470</sup> Ibidem, p.10.

<sup>471</sup> Ibidem, p.12.

<sup>472</sup> Ibidem, pp.13-14

mesure parce que "le pícaro" a trouvé son chemin de Damas, qu'il décide de faire son autobiographie. Il s'en suit que celle-ci se trouve toute imprègnée de réflexions de tous ordres qui sont le produit de sa conversion (autoprofanation et répudiation du gueux qu'il fut, traces d'un discours moralisant didactique, etc). On constate donc que c'est par ce biais là que tout le matériau correspondant à la religiosité populaire s'articule sur le texte autobiographique. Peut on en déduire que la Obra Espiritual se trouve au centre de la programmation du récit?

Voyons en effet, comment cette conversion transforme radicalement Jesusa.

Era muy bailadora, muy tomadora, muy peleonera. Dejar de tomar y dejar de pelear; ése es el ayuno que me puso el Ser Supremo.<sup>473</sup>

### 3-8-7. Les missions confiées aux élus

En effet, certains sont prédestinés à propager la parole du prophète et donc de Dieu. Le missionnaire doit être perçu comme une figure de la médiation. La mission est annoncée par le biais de révélations où apparaissent des signes de l'au delà (roses spirituelles: "Vi rosas menuditas, menuditas como las cuentitas de la flor de la nube...").

Yo estaba dispuesta a cumplir con la misión, pero como el egoísmo es muy grande todos me vieron mal.<sup>474</sup>

A mí me avisaron que cuando se llegara el tiempo de cumplir con la misión encomendada iba a contemplar tres rosas. Una noche vi rosas menuditas, menuditas como las cuentitas de la flor de la nube, una amarilla, una rosa y una blanca, pero así finititas. Pensé: "Pues me dijeron que tres rosas pero ésas están muy chiquitas..." Yo esperaba ver unas rosas naturales como si fuera a cortarlas en un jardín; así las quería yo... Cada vez que el Señor me ha concedido

---

<sup>473</sup> Ibidem, p.303.



contemplar sus grandezas divinas ha sido a mi tamaño.<sup>475</sup>

### 3-8-8. L'initiation

Ces missions commencent par une initiation, où l'élú est rebaptisé et "marqué", selon un rituel préétabli (cf. Supra), et qui comporte un enseignement (il s'agit de distinguer les esprits bienfaisants des esprits malfaisants).

Pero esto lo comprendemos *los que estamos* en la Obra Espiritual, porque nos lo inculcan nuestros protectores."<sup>476</sup>

En las sesiones sudaba yo la gota gorda porque luego a través de la envoltura que yo extasiaba, pasaban seres de oscuridad que me aventaban de guantadas, y yo sin saber detenerlos porque si uno agarra a la envoltura extasiada con las manos, la mata. Llegaban los seres oscuros y yo me zangoloteaba... Pero el ancianito mi protector me ayudaba mucho. Tomaba mi cerebro y me hacía hablar. Es de la manera en que me fui enseñando. Me hizo distinguir entre los seres de luz y los seres de oscuridad... ¡Tenía yo que rezarles para despertarlos de su letargo y hacerles que contemplaran sus huesamentas.<sup>477</sup>

L'initiation s'accompagne de tâtonnements, d'applications qui peuvent entraîner des dégâts et affecter plus ou moins gravement le médium.

Al principio, como no sabía, hice destrozo y medio y cansaba mucho a la mediunidad, ...pero cuando mi protector se posesionó de mí empecé a hacerme responsable y acabé con todos los líos del espacio superior.<sup>478</sup>

Les missions consistent à guérir les maladies du corps et de l'âme.

---

<sup>474</sup> Ibidem, p.301.

<sup>475</sup> Ibidem, pp.299-300.

<sup>476</sup> Ibidem, p.14.

<sup>477</sup> Ibidem, p.169.

<sup>478</sup> Ibidem, pp.169-170.

La Iselda sí supo criarlos y yo se los curaba. A la Juanita le curé la opilación con raíces. Apolinaria estaba mala de los riñones y con pura cola de caballo se alivió. A Herlinda le di granjel para la vejiga y doradilla para la vesícula, y boldo y cuachalate y tantas yerbas. El romerillo y la mapizita contra la punzada y el polvo de culebra para que la sangre no se le apretujara a la Prisca.<sup>479</sup>

### 3-8-9. La rédemption

Jesusa se voit confier la mission de sauver les autres. Elle est présentée comme la victime d'une collectivité sur laquelle celle-ci a transféré toutes ses angoisses et péchés.

- Es el rebaño que el Señor te encomendó para que se lo entregues limpio."

Yo tengo mucho pendiente y no sé cuando lo voy a juntar y a quitarle las manchas, si en esta 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.<sup>480</sup>

Ici encore, dans cet élément de la pratique religieuse qu'on est en train d'étudier, on croit pouvoir déceler le point d'origine de la sémiotique de la victime émissaire que nous avons vu émerger dans les paratextes, et se reproduire dans la représentation de l'espace. Ceci mérite qu'on s'y arrête plus longuement.

Le rachat implique deux fonctions assumées par l'actant, ici, Jesusa: la fonction de médiateur et celle de la victime émissaire.

Cette figure sacrificielle qui émerge du texte de *Hasta no verte...* recoupe la figure christique autour des sèmes de l'hybridité et de l'identité: Jesusa/ Jesús (humain-animal)/ (homme-Dieu).

La narration est bâtie sur la nécessité de se racheter, d'expier

---

<sup>479</sup> Ibidem, p.306.

<sup>480</sup> Ibidem, p.9.

ses fautes par la souffrance. Ce rachat dont il est question ici, se détache par une certaine individualité ou individualisme, et permet que tout un chacun se rachète lui-même et ultérieurement rachète les autres. La vie n'est qu'un purgatoire où Jesusa devrait se purifier et purger ses péchés, et l'espace propice pour une telle besogne n'est autre que celui qui abrite les éléments "impurs" que la société a rejeté avec violence. Netzahualcóyotl est en ce sens, une terre de mission, un espace sanctifié par un retournement des valeurs du pur et de l'impur et où on se sent proche sinon des hommes, du moins de Dieu.

Ce processus de purification apparaît comme le couronnement d'un long parcours initiatique qui commence avec la naissance, puis la révolution: (De por sí, yo desde chica fui mala, así nació, terrible,...) la bendita revolución me ayudó a desenvolverme.p.101), s'accentue avec les vicissitudes qu'occasionne le Defe: (... "donde más he sufrido es aquí en la capital. Aquí se me ha dificultado mucho la vividera."p.218), et se cristallise par la conversion spiritualiste: ("Era muy bailadora, muy tomadora, muy peleonera. Dejar de tomar y dejar de pelear. p.303).

### **3-9. La dimension scientifique ou pseudo-scientifique**

**-Crises d'épilepsie de Jesusa:** celles-ci se traduisent par des convulsions, machoires et respiration bloquées, évanouissements (: "sentía que se me trababan las quijadas y se me acababa la respiración" p.63), qui sont les symptômes traditionnels de l'hystérie. Et traditionnellement aussi, une aspersion d'eau froide la calme ou à la limite même, peut prévenir la crise (: "Donde me cupo tanta agua, no sé, pero me tomé una jarra de esas antiguas que usaban en los aguamaniles. No me dio el ataque y ahora comprendo que con el agua se me desalojó la corriente del muerto. Porque el que me golpeaba era un ser espiritual." p 193).

Il fait ajouter à ces crises, des scènes d'hystérie collective, sur le modèle des pratiques d'hypnose, qui s'étaient instaurées à l'imitation du baquet magnétique de Mesmer.

Cuando los días miércoles en el templo se levantan los hermanos a dar sus videncias y dicen que vieron la montaña muy alta, muy alta, y un gran torrente de agua, ¿cómo voy a creer que desde aquella inmensidad del más allá se van a ver las cosas tan grandes?" ¡Ay, señor, pues yo creo que lo dicen para que se admiren los de atrás, pero para mí ésas son mentiras."<sup>481</sup>

## Conclusion

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 para-scientifique; il est curieux sur ce point de voir des personnages historiques tels que Mesmer et Charcot, connus comme cliniciens de l'hystérie, accéder au statut ambigu de protecteurs.

b) Le fait que le spiritualisme se trouve confirmé comme une religion des pauvres, comme une religion des exclus, qui construisent leur propre communauté autour de pratiques spécifiques même si cette structure d'exclusion se répète à l'intérieur même de la communauté.

c) Ainsi, la Obra Espiritual apparaît-elle produite par les structures de marginalisation génératrices d'angoisse. Je rappellerai ici que le langage des symptômes hystériques a comme fonction, entre autres, d'une part de "structurer la relation à autrui" et d'autre part, de lancer un appel à l'Autre, dont il s'agit de secouer l'indifférence.

---

<sup>481</sup> Ibidem, p.298.

**d)** Si on passe au niveau individuel, la mise à jour de cette dimension chez Jesusa éclaire et colore la stratégie qu'elle met en oeuvre face à son interlocutrice, dans le cadre d'une systématique d'inclusion/ exclusion (cf. la situation d'énonciation). Jesusa est bien un cas typique d'hystérique qui, décidé à se faire entendre, modèlera sa demande sur le désir d'autrui.

## **CHAPITRE IV**

### **LE SPIRITUALISME: UNE PRATIQUE DE SUBVERSION?**

## CHAPITRE IV: LE SPIRITUALISME: UNE PRATIQUE DE SUBVERSION?

### 4-1. Approche structurale et fonctions

Les marques de cette pratique en tant que pratique sociale ont été étudiées dans le chapitre sur la religiosité populaire; il convient cependant de compléter cette étude, en mettant à jour certains éléments de nature structurale:

#### 4-1-1. Les marques de la victime émissaire

Le sème de la victime émissaire est traditionnellement représenté par des marques de difformité ou d'étrangeté physiques. Dans *Hasta no verte...*, Jesusa parle de nombreuses marques qu'elle a sur le corps et qui ressembleraient à des signes qui la prédestinent au sacrifice: la main marquée, les veines en croix, le sang noir etc... Ces éléments fonctionnent aussi comme les constituyants d'une microsémiotique où, le christique et le satanique se chevauchent.

El veneno era para mí pero como mi sangre es negra y amarga y tengo las venas en cruz, no me hizo...<sup>482</sup>

Le sang noir dont parle Jesusa s'oppose au sang doux dans le texte et constitue lui aussi un signe qui relève du monstrueux.

No me acuerdo si fue esta mano la que levanté pero la tengo señalada, la izquierda; me entró el machetazo en la espalda. ...Aquí se me ve la herida porque este pedazo entró hasta el hueso.<sup>483</sup>

On remarquera que des deux mains, c'est significativement la "séneestre", c'est à dire, la sinistre, autrement dit celle qui fait

---

<sup>482</sup>Ibidem, p.105.

<sup>483</sup> Ibidem, p.98.

craindre des malheurs qui est marquée. Je serais tentée de rapprocher cet indice de l'autocontemplation de Jesusa, au cours de laquelle celle-ci se représente elle-même sous les traits d'une figure hybride (avec une queue d'animal).

...estaba el pedazo de piel de tigre como la flecha en la cola del diablo.<sup>484</sup>

Cette insistance sur le caractère hybride de Jesusa reprend sous d'autres formes le fait que sa main gauche soit marquée; en effet, l'hybridité est un des signes du monstrueux, du sacré et plus particulièrement du diabolique. Le fait de voir dans Jesusa une image hétéroclite, où se partagent le côté humain et bestial font d'elle une figure sacrée et diabolique 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 serpent, et ses vêtements blancs seraient le signe de sa divinité. Ces deux sèmes joints dans un même signe convoque traditionnellement la figure christique<sup>485</sup>.

Le triangle jaspé de sa robe lors de sa première réincarnation serait ainsi une référence à toutes les fautes qu'elles devraient expier. A 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, en effet, Jesusa se projette sous les traits de la Vierge des douleurs, c'est à dire de la Vierge-Mère; tandis que dans la troisième, Josefina Borquéz se rêve sous les traits de Jesus (a), traduction féminine de la figure de l'Homme-Dieu. Il y a là une véritable cohérence textuelle qui à son tour pointe la figure de la victime émissaire qui est immolée pour sauver l'unité de la société et assurer la cohésion entre les groupes disparates qu'elle abrite.

---

<sup>484</sup> Ibidem, p.9.

<sup>485</sup> Cf Cros, "Le semblable et l'altérité dans la structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde", (sous presse) in Actes du colloque international de l'Université de Montréal 3-5 avril 1991, sur *L'indien: naissance et évolution d'une instance discursive*.



Le texte de la victime émissaire convoque lui même des éléments épars de la pratique carnavalesque. Je fais référence ici à 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 Pantalón 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:

Alcancé a ver que se estiraba muy lejos, y allá atrás ya para terminar, en la punta, figuraba un triángulo jaspeado de tigre con manchas negras y amarillas. ...Estaba con un vestido de reina, grande y con mangas anchas, lleno de guarnición.<sup>486</sup>

Jesusa ne fait pas que se mouler dans la peau du personnage Arlequin, elle en assure la fonction structurale qui est celle du personnage rejeté par un couple, d'un personnage condamné à l'exclusion:

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.<sup>487</sup>

Ce rejet est redoublé ici par l'élément insolite que nous avons signalé plus haut, dans la mesure où la queue, comme signe de la difformité implique aussi le sème de l'exclusion.<sup>488</sup>

On remarquera que la déconstruction de cette figure carnavalesque alimente le texte sémiotique qui oppose à la solitude, la communion et l'inclusion; mais au carrefour de ces deux notions contradictoires se dresse la figure de la victime émissaire. Ce rite du bouc émissaire constitue l'un des éléments structurants et de la pratique carnavalesque et du discours religieux et fonctionne en rapport avec l'élément morphique inclusion/ exclusion.

---

<sup>486</sup> *Hasta no verte...*, op-cit,p.9.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>488</sup> René Girard écrit à ce sujet: "Pour comprendre ce qu'il en est du rôle joué par l'infirmité ou la difformité dans la mythologie, il faut certainement songer aussi et d'abord à la façon dont chez les bêtes de proie, s'effectue la sélection de la victime au sein d'un vaste troupeau composé de nombreux individus identiques.", *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p.133

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 ou autres... qui, "mises en rapport les unes aux autres, (...) décrivent une fonction sociale et/ ou narrative, celle de la médiation".<sup>489</sup> Mais, cette médiation est problématisée, comme nous verrons plus loin, et le salut s'avère être une entreprise individuelle, où tout un chacun est tenu d'œuvrer pour son propre salut:

Nosotros creemos que El se equivoca, y no; los que nos equivocamos somos nosotros porque no oímos, no entendemos, no queremos reconocer el verdadero camino, porque si la mayoría de la gente llegara a reconocer el camino limpio de Dios no habría hombres abusones ni mujeres que se dejaran.<sup>490</sup>

Le "nos" inclusif convoque tout un chacun, il va au delà de l'instance "usted", intégrant de la sorte toute la communauté chrétienne. Le salut s'organise donc autour de l'axe conceptuel pureté/ impureté, mais surtout autour de valeurs et de pratiques sociales comme le fait de "no dejarse" qui constitue à lui seul une première salvation, "no dejarse" face aux hommes, aux institutions, et surtout face à l'aliénation et aux tentatives mystificatrices de récupération.

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 de cette perspective où le bien et le mal se confondent, l'instance rédemptrice traditionnelle est interrogée, infirmée, voire dénoncée, puisque son sacrifice n'aboutit point et au contraire sert seulement à accentuer le sentiment social de culpabilité.

---

<sup>489</sup> E.Cros, *De l'engendrement des formes*, op-cit, p.2.

<sup>490</sup> Ibidem, p.12.

#### **4-1-2. La religiosité populaire: une pratique de subversion?**

Tout au long de ce travail sur les représentations de la religiosité populaire, nous avons pu constater un certain nombre de pratiques sociales qui participent de la formation d'un mouvement de libération des masses marginalisées face aux instances de domination politique et religieuse. La théologie de la libération et avec elle l'Eglise dite des pauvres constituent 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 terme de justice sociale, sous l'influence explicite des présupposés marxistes. Ceci entraîne une remise en question de l'autorité des institutions cléricales, accusées d'être indifférentes à l'égard de cette dimension sociale.

Quels sont les aspects ou éléments de la doctrine de l'Eglise qui ont pu "favoriser, faciliter, stimuler (une telle) convergence avec le marxisme?"<sup>491</sup>

Pour Michael Lowy, ces éléments seraient les suivants:

"•La libération des esclaves et des opprimés comme impératif moral et comme processus historique.

Il s'agit d'un thème d'origine vétérotestamentaire et ce n'est pas un hasard si les communautés de base et la théologie de la libération donnent une telle importance au livre de l'Exode.

•La valorisation du pauvre en tant que victime innocente de l'injustice et exempt de corruption régnante; l'impératif moral de l'action en faveur du salut des pauvres. Evidemment, il y a une distance considérable entre le pauvre de la doctrine catholique et le prolétaire de la théorie marxiste, mais on ne peut nier une certaine "affinité" éthico-sociale entre les deux.

•Universalisme, internationalisme, ("catholicisme" au sens éthimologique), doctrine et institutions transnationales visant l'humanité

---

<sup>491</sup> Michael Lowy, "Marxisme et christianisme en Amérique Latine" 1ère partie, in *France Amérique Latine*, n°17, Février 1991, pp.20-23.

comme un tout.

- Humanisme, affirmation de l'unité substantielle du genre humain, au-dessus des races, des ethnies, des nations.

- Critique de l'individualisme; comme le sociologue Lucien Goldmann, aussi bien le marxisme que le christianisme rejettent l'individualisme pur (libéral, rationaliste, hédoniste ou empiriste). Pour tous les deux les valeurs suprêmes sont trans-individuelles Dieu pour la religion, la communauté humaine pour le socialisme.

- Valorisation de la communauté, de la vie communautaire, du partage communautaire des biens. Critique de l'anonymat, de l'impersonnalité, de l'aliénation, de la compétition égoïste dans la vie "sociétale" moderne.

- Anti-capitalisme: Max Weber notait avec raison l'existence d'une rationalité économique du capitalisme. L'Eglise rejette un système économique totalement impersonnel et réifié qui échappe à ses impératifs moraux et religieux. La critique du "capitalisme libéral" est un des thèmes classiques du magistère de l'Eglise depuis le XIXème siècle jusqu'à aujourd'hui.

- L'espérance d'un règne futur de justice et de liberté, de paix et de fraternité entre les êtres humains. Souligner cette affinité entre l'utopie chrétienne et l'utopie socialiste ne signifie pas nécessairement accepter la thèse de Berdiaev pour qui le marxisme ne serait qu'un avatar sécularisé du messianisme judéo-chrétien". 492

L'individualisme et l'aliénation sont dénoncés comme les conséquences néfastes du système capitaliste, et au contraire, la communion et la trans-individualité des sujets sont défendues comme des valeurs à la fois bibliques et philosophiques, contre la réification et la deshumanisation. On constatera donc que l'axe structural qui semble organiser cette vision implique un constat d'exclusion du pauvre, d'une part, et de l'autre, une conception de "l'unité substantielle du genre humain, au dessus des races, des ethnies, des nations"<sup>493</sup>. On retrouve ici, nous semble-t-il ce que E.Cros appelle un "idéosème"<sup>494</sup> qui se caractériserait par une opposition entre l'exclusion et la communion, idéosème qui organiserait en ce cas, la

---

<sup>492</sup> Ibidem, pp.21-22.

<sup>493</sup> Ibidem, p.21.

<sup>494</sup> E.Cros, *De l'engendrement des formes*, op-cit. p.7

pratique discursive que nous sommes en train d'examiner, structuration que nous n'avons pas cessé de retrouver au cours des études précédentes. Peut-on faire de cet idéosème et de la pratique discursive qu'il convoque, l'élément morphique fondateur du texte?

On peut avancer à titre d'argument une première observation, c'est que la nouvelle Eglise des pauvres naît de la conjoncture socio-économico-politique des années soixante, avec notamment le processus de forte industrialisation et d'urbanisation que nous avons déjà relevé au cours de notre étude sur l'espace. Quoiqu'il en soit, on est frappé par la coïncidence qu'il y a entre tout ce qui se rattache autour de la figure de la victime émissaire dans le roman, et cette idée selon laquelle, le pauvre serait victime innocente de l'injustice et exempt de "corruption régnante"<sup>495</sup>. D'autant plus que les connotations qui s'imposent avec le marxisme nous autorisent à ajouter que c'est l'exploitation du pauvre, c'est-à-dire son sacrifice, qui paie le prix du bien-être sans cesse croissant des classes dominantes. Si on admet que le marxisme est une science, ou du moins une explication rationnelle de la réalité, la théologie de la libération ouvre un espace philosophique nouveau, qui articule foi et scientificité, orthodoxie et éléments épars de croyances populaires. "Certains théologiens de la libération présentent leur rapport au marxisme en termes utilitaires: il s'agit d'un instrument scientifique, d'un outillage analytique. Ce type d'approche distingue souvent dans le marxisme une philosophie (ou idéologie) rejetée parcequ' incompatible avec la foi chrétienne, et une science sociale qui peut être utilisée par la théologie".<sup>496</sup> Ce qui poserait problème ici ce serait que le spiritualisme tel que j'ai pu le décrire à partir du récit de Jesusa, ouvre un espace similaire. Je laisse la question ouverte.

Les masses pauvres répondront à la tentative de récupération par la religion, dont ils sont objets, par une revendication de cette

---

<sup>495</sup> Michael Lowy, in *France Amérique Latine*, op-cit, p.21.

<sup>496</sup> Michael Lowy, "Marxisme et christianisme en Amérique Latine", 2ème partie, in *France Amérique Latine*, n°18, Avril 1991

religion, voire son appropriation; on retrouve les traces explicites de cette pratique sociale, dans le discours de Jesusa; celle-ci se projette dans une figure sacrificielle et sacrée, se substituant simultanément à la Vierge des douleurs (Cf. la première réincarnation) et au Christ moribond.

Si Jesucristo se quejó porque no se pudo aguantar, cuantimás yo que no soy más que basura."<sup>497</sup>

Si les représentations sacrées de la souffrance étaient au coeur du programme évangélisteur du Mexique colonial: ("El mexicano es el hijo sufriente" de la madre consoladora")<sup>498</sup>, elles ne sont pas moins présentes dans les pratiques de la religiosité populaire actuelle; et toute pervertie qu'elle soit, l'identification des pauvres avec la passion du Christ relève de l'instance idéologique, qui tout en justifiant ainsi les injustices et inégalités sociales, fait miroiter aux défavorisés le "royaume de Dieu", un monde où ils seront rois.

Así como el culto de sacrificios azteca sirvió para mantener el poder de los dominadores, de la misma manera, la veneración de Jesús sacrificado servirá también para sostener la estructura colonial: el vencido, el indio, el pobre, soportará pacientemente la humillación como su destino según la voluntad de Dios.<sup>499</sup>

En effet, tout le processus d'évangélisation est axé dans le Nouveau-Monde, autour d'une lecture sacrificielle de la passion du Christ. Les indiens qui se sont trouvés "olvidados de la mano de Dios", ont eu un premier élan d'identification avec le Christ, lui-même oublié de son Dieu.

Cruces, crucifijos y representaciones del cristo torturado y sacrificado provocan en los mexicanos -abandonados" por sus propios dioses-, las primeras relaciones emocionales con la religión cristiana.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.307

<sup>498</sup> R. Nebel, "Aspectos cristológicos en la religiosidad popular antiguo mexicana-cristiana en el México de hoy", in *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt, Vervuert, 1988, p.184

<sup>499</sup> *Ibidem*, pp.181-182

<sup>500</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad*, cité par R.Nebel, *Ibid*, p.299.

Le Christ vénéré est ainsi investi de toute la détresse d'un peuple, et son sacrifice est étroitement lié à sa propre salvation. Jesusa, en tant que sujet transindividuel réactive le tracé de ce discours évangéliste, 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 la merezco.<sup>501</sup>

La passion christique est décrite 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 semblerait même que la représentation du Christ se réduise à celle 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. et au contraire, il semble qu'il n'y ait d'autre avenir que dans l'au-delà, vision que réactive l'ensemble du texte del Santo Niño de Atocha, puisque comme je le rappelais plus haut, au verso de la "estampita" traditionnelle, se trouve un commentaire des Ecritures, qui précise 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").<sup>502</sup> Cette représentation (du Christ immolé) recoupe quelque part, la sémantique de la salvation rattachée à la croix en tant que signe, signe dont il convient de relever les nombreuses occurrences, et en particulier dans: "puse las manos así en cruz y debe haber tenido su efecto esa cruz porque él no me pudo alcanzar en su camello veloz."<sup>503</sup> Le Christ est donc l'instance qui articule rédemption et libération, face aux frustrations du peuple. Cependant, la médiation traditionnelle du Christ est elle-même problématisée ici, 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 humaine. Jesusa investit la figure christique de

---

<sup>501</sup> *Hasta no verte...*, op-cit, p.299

<sup>502</sup> Cf. notre chapitre sur les représentations iconographiques.

toutes les valeurs de la communion, mais son désabusement est tel qu'elle finit par douter de la fonction même du Sauveur:

(Yo no creo que la gente sea buena (Enoncé n° 1)... sólo Jesucristo y no lo conocí (Enoncé n° 2).)<sup>504</sup> "Sólo" est généralement considéré comme une locution exceptive hypothétique qui introduirait ici un syntagme "Jesucristo" sous la forme d'une réserve, d'une exception. La conjonction copulative "y" peut au contraire, actualiser et potentialiser et l'union et l'adversité, voire même l'opposition. Dans ce cas précis, ce morphème "y" fonctionne comme un adversatif dans le deuxième énoncé et acquiert de surcroît une valeur restrictive par rapport à ce qui précède, c'est à dire par rapport au syntagme "sólo Jesucristo".

D'autre part, je serais tentée de voir dans l'expression "no conocí" une lexie qui correspondrait au français: "mais je ne l'ai pas rencontré", généralement interprétée comme exprimant un doute sur l'existence même de Dieu; cette interprétation trouverait sa confirmation dans le fait que Jesusa superpose à ce moment là de son récit, sur la figure du Christ, la figure de son père, dont elle dit qu'elle n'est pas sûre qu'il ne l'ait jamais aimée: ("Y mi padre que nunca supe si me quiso o no.")<sup>505</sup> On pourrait en déduire qu'elle n' a jamais ressenti peser sur elle les effets de l'amour humain ni même divin. Cette problématisation atteint son plus haut degré dans la religiosité populaire, à travers la déconstruction qui affecte la représentation de la trinité, où la figure christique se voit non seulement marginalisée mais encore substituée par celle de Roque Rojas. Le Christ est réduit, dans la "Obra Espiritual" à une figure qui revient sporadiquement dans les pans de cette pratique sociale, et non pas comme le centre fondateur. Le sujet qui investit l'espace sacré, traditionnellement occupé par le Christ, est cette fois-ci et de façon paradoxale, un sujet marginalisé, et la religion qu'il prône se démarque de l'Eglise institutionnelle en ce qu'elle est foncièrement

---

<sup>503</sup> Ibidem, p.10

<sup>504</sup> *Hasta no verte...* op-cit, p.316

<sup>505</sup> Ibidem p.316



une religion des pauvres, structurée sur des matrices socio-politico-théologiques.

Par ailleurs, cette problématisation langagière de la médiation du Christ est à rapprocher d'un certain art que défendait Orozco et ultérieurement Diego Rivera et bien d'autres. Les représentations iconographiques qui appartiennent au mouvement des "muralistas" offrent en effet, comme premier écart par rapport à la représentation traditionnelle du Christ "penando con su cruz", 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.<sup>506</sup>

Quel sens faut-il donner à cette médiation?

E. 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."<sup>507</sup> Il est fait allusion ici à deux types de personnages: le Buscón et Scarface que la société rejette et que les instances idéologiques des textes respectifs maintiennent dans l'exclusion et qui dans un retournement de nature subversive, précisément parce qu'ils sont sacrifiés en tant que victimes émissaires, réintègrent la collectivité. Or, on se trouve en face d'un fonctionnement similaire, dans le cas de Jesusa, à condition que l'on accepte de distinguer récupération et réintégration. Récupérer la marginalité c'est en effet, la mettre à son service et l'utiliser sans améliorer en quoi que ce soit son état. C'est précisément le cas du sujet appelé instrumental et qui régit la structure des récits de témoignages. Un sujet réintégré ou intégré est au contraire, un sujet entièrement maître de son discours et des

---

<sup>506</sup> cité par Richard Nebel, op-cit, pp.182-183

<sup>507</sup> E.Cros, *De l'engendrement...*, op-cit, p.17

conditions de production et de reproduction de sa parole.

Tout le texte de la victime émissaire dont nous avons souligné l'importance relèverait d'une pratique subversive qui s'opposerait à la pratique que nous avons qualifiée de journalistique, pratique subversive qui se trouve au coeur de la religiosité populaire.(Voir supra)

#### 4-1-3 Le discours patriarcal: réalité et utopie

Jesusa se présente à nous comme une femme de caractère, agressive et , de son côté, Elena Poniatowska a souligné à plusieurs reprises combien ses rapports avec Josefina Bórquez ont pu être difficiles. Les positions qu'elle défend pourraient, à première vue, en faire le porte parole des courants féministes. Sa vision des hommes est en effet, tout à fait négative. Elle ne semble en avoir aimé aucun et n'exprime aucune émotion lorsqu'elle évoque la mort de son mari. Elle reproche en particulier leur violence (son époux n'était-il pas habité par le désir de l'assassiner?), leur infidélité naturelle, leur égoïsme, la brutalité et l'animalité de leurs comportements. Jesusa décrit ainsi ses rapports avec Pedro Aguilar qui fut son mari:

...pos era su gata del, su criada, su gata sin sueldo. La mujer no es más que la gata sin sueldo. Limpia el suelo, vete al mandado, lava los trastes, haz la comida, y dale de comer a tu marido, lávalo, plánchalo, y sin ningún centavo que uno gane. Eso es la gata de balde. ¡Mejor no! ¡Pus qué!...<sup>508</sup>

On comprend que, animée par de tels sentiments, elle puisse considérer le mariage comme un esclavage et chanter les vertus et les joies de l'indépendance et de la vie de célibataire:

...es muy bonito vivir sólo sin que nadie le reclame a uno. La vida es más bonita así solito uno, sin quien le pegue a uno un grito. Va uno por la calle muy feliz sin que haya ningún reclamo. Pero vaya usted por ése que tiene su mujer y sus hijos, y luego muy felices andan paseándose ellos, sin saber que sus hijos tienen hambre, sus mujeres están careciendo de lo más indispensable, y éso no es de justicia. Por eso no tiene uno que meterse en danzas. Por eso mismo vivir sólo sin buscarse compromisos ajenos [Sic]<sup>509</sup>

Si nous nous en tenons, dans une première approche, au contenu de ce récit de vie, l'attitude de Jesusa peut apparaître comme

---

<sup>508</sup> C. Steele, "Testimonio y autor/idad en Hasta no verte Jesús mío"... , *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°, Latinoamericana Editores, 1991, p.159. L'auteur fait référence ici à une entrevue datée du 11 Mai 1964, entre Elena Poniatowska et Josefina Bórquez.

<sup>509</sup> Ibidem, p.158.

une conséquence logique des abus de toutes sortes dont elle a été victime. Elle a été successivement brutalisée par sa belle-mère, Evarista, battue par Pedro, et autour d'elle, d'autres femmes ont subi le même sort ou un sort encore pire, telle Ignacia, sa belle-soeur, rouée de coups par le frère aîné de Jesusa, et qui, après la mort de son mari, sera la victime de Felipe (le père de Jesusa), ou encore Petra qui, après avoir été séquestrée pendant trois ans par un amant, fait l'objet d'une tentative d'assassinat par Cayetano.

Diario me pegaba mi madrastra con leños prendidos; yo estaba quemada de las manos, los brazos, por los tizones que sacaba de la lumbre y me aventaba....Fue entonces cuando Evarista me dio la cuchillada...<sup>510</sup>

Para todo golpeaba Pedro, como la mayoría de los hombres de la corporación que trataban a sus mujeres a punta de cintarazos: "Camine, Chenchá, ándele", el caso era trerlas a mal trer. Pedro agarraba y me daba con la cacha de su pistola en la cabeza y a mí me hervía la muina por dentro, pero no le decía nada; ni me tallaba siquiera para que no viera que me había dolido.<sup>511</sup>

Rien d'étonnant donc, à ce que Jesusa se révolte à la fois contre les privilèges de l'homme et contre toutes les formes que prend la répression. et à ce qu'elle condamne la résignation et le caractère pacifique de Emiliano (Era un hermano tan manso ese Emiliano; un pedazo de azúcar no empalagaba tanto. p.53). Jesusa fait à plusieurs reprises l'apologie de la rébellion et condamne ceux et (surtout) celles qui se laissent humilier et agresser sans réagir et qui à ses yeux méritent par là même leur sort.

Dije: "Bueno, relativamente mientras más se deja uno, más la arruinan." Y las que se sigan dejando, pues eso y más se merecen, que las pongan como burras enquetitadas...<sup>512</sup>

Mais cette violence et ces réactions à la violence ont une origine sociale. Dans un article suggestif sur tous ces points, Cinthia Steele (Testimonio y autor/idad en *Hasta no verte Jesús mío*)

---

<sup>510</sup> Hasta no verte..., op-cit, p. 42.

<sup>511</sup> Ibidem, p.97.

rapporte à juste titre les opinions de Fromm et Maccoby et González et Iracheta<sup>513</sup>: les uns et les autres relèvent la structure extrêmement autoritaire qui règne dans les familles mexicaines rurales où on a fréquemment recours à des châtiments physiques sévères pour inculquer l'obéissance aux enfants. C'est ainsi que Felipe Palancares agit envers son fils aîné; c'est ainsi qu'agit Josefina elle-même envers son fils adoptif, Perico.

Cette remarque nous amène à nous interroger sur les rapports de la protagoniste avec son père. Jesusa perd sa mère très tôt et cette mort marque la fin de sa jeunesse; dès lors, elle semble concentrer son affectivité sur son père. Or, le couple de ses parents doit être perçu dans le contexte de l'idéologie mexicaine ou, du moins, des composantes racistes de celle-ci:

Petra era trigueña, más prieta que yo. Yo tengo la cara quemada del sol pero no soy prieta, pero ella sí era oscura de cuerpo y cara. Salió más indita que yo. Dos sacamos el color de mi papá y los otros dos fueron prietitos. Efrén y Petra, Emiliano y yo, mitad y mitad.<sup>514</sup>

Citation d'autant plus importante que c'est à son père que s'identifie Jesusa et c'est à Emiliano, le "güero" que vont ses préférences. Tandis qu'elle qualifie son autre frère de "muy prieto, muy borracho y muy perdido".(p.27), faisant ainsi un amalgame tout à fait significatif. Elle conseille de même à son mari, s'il doit la tromper de le faire avec des femmes qui soient de peau plus claire qu'elle même:

-Siquiera cuando se meta a hacerme guaje, búsquese una cosa buena, que no sea igual a mí de india...<sup>515</sup>

---

<sup>512</sup> Ibidem, p.154.

<sup>513</sup> E. Fromm et M. Maccoby, *Socail Character in a Mexican Village: A Sociopschoanalytic study*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall, 1970; S. González et P. Iracheta, "La violencia en la vida de las mujeres campesinas: El distrito de Tenango, 1880-1910", in *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México: El Colegio de México, 1987, pp.111-41., cité par C. Steele, op-cit, p.163

<sup>514</sup> Ibidem, p.31.

<sup>515</sup> Ibidem, p.104.

Cette dernière phrase qui contredit en apparence ce qu'elle dit de son propre teint montre bien que la couleur de la peau joue ici un rôle essentiellement symbolique. En s'identifiant à son père, Jesusa investit l'espace structural qui est à l'origine de la violence; c'est ainsi que l'on doit comprendre la façon dont elle s'auto-projette à la fois comme plus ou moins relativement blanche de peau et sous des traits, des tendances, des attitudes que l'on pourrait qualifier de "machistes". Les jouets que lui confectionne son père sont des jouets de garçon ("Yo era muy hombrada y siempre me gustó jugar a la guerra, a las pedradas, a la rayuela, al trmpo, 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.<sup>516</sup>)et, comme l'écrit Cynthia Steele "Jesusa sugiere que ella y su padre compartieron otras características, todas ellas tradicionalmente consideradas como masculinas: la inteligencia, la autosuficiencia, incluso la incapacidad de cocinar"<sup>517</sup>

Sa violence est de nature typiquement masculine: elle éprouve un véritable plaisir à se battre, à vaincre physiquement les hommes et à les humilier tel ce policier qui refuse d'acquitter son loyer, à se savoir experte dans l'art de donner des coups ("Yo era rete fina para pegar. p.150). Elle est ainsi tout au long de son existence fidèle à son personnage, un personnage qui reproduit davantage des archétypes masculins que des modèles de révoltes.

Cette identification n'est cependant pas exempte d'ambigüité: Jesusa protège son père contre les femmes:

Siempre tuvo sus mujeres y eso sí, yo siempre les pegué porque eran abusivas, porque eran golotonas, porque se quedaban botadas de borrachas, porque se gastaban el dinero de mi papá... Eso era lo que a mí me daba más coraje, que se acabaran el dinero de mi papá, eso sí que no, por eso le golpié a sus queridas.<sup>518</sup>

---

516 Ibidem, pp. 19-20.

517 C. Steele, op-cit, p.162.

518 Hasta no verte, op-cit, pp. 67-68.

Elle est d'autant plus jalouse que ces femmes l'éloignent du lit de Felipe, son père (:Mi papá dormía acostado junto a mí; siempre se tiraba junto a mí. p.69) au point qu'on l'accuse d'avoir des rapports incestueux avec celui-ci. Après la mort de son père, les protecteurs qu'elle trouvera dans le cadre de la Obra Espiritual serviront de substitus de la figure paternelle.

Jesusa s'installe donc dans une structure patriarcale au sein de laquelle elle s'est substituée à son père, à la suite d'un long processus d'identification. C'est ainsi qu'elle reproduit, de façon non-consciente, les schémas grammaticaux du discours patriarcal et qui s'expriment en particulier par la substitution de una par uno, dans le discours de la femme mexicaine qui s'auto-projette dans la distanciation généralisante. En tout cela, le discours de Jesusa nous parait se situer aux antipodes de la lutte féministe.

Les archétypes paternels sont donc liés à des structures sociales et c'est par le sème de la violence que ces archétypes sont réactivés. Mais le rapport oedipien qui lie Josefina à son père nous amène à poser le problème sexuel et celui de son articulation avec ce qui précède. C. Steele sépare ces deux dimensions:

Si vemos *Hasta no verte Jesús mío* como una confesión, entonces es una confesión que toma la violencia, en vez del sexo, como su enfoque narrativo. De hecho la sexualidad puede verse como el centro ausente de la vida de Jesusa Palancares, el silencio ensordecedor que emana de la auto-censura. Mientras la narradora se extiende hablando de las vidas sexuales ajenas, lo hace principalmente con el propósito de condenar su inmoralidad y egoísmo y así establecer un contraste implícito con su propio comportamiento pudoroso. Niega rotundamente el haber tenido deseos carnales jamás ni haber tenido contacto sexual desde que enviudó a los diecisiete años. Por lo tanto el lector confiado se sorprende cuando menciona su sífilis avanzada, un episodio que describe en un tono exento de emoción.<sup>519</sup>

Or, il est évident que Josefina dans sa confession occulte de larges pans de sa vie sexuelle, quand elle n'en déforme pas certains

---

519 C. Steele, op-cit, pp.159-160.

épisodes, au point de donner l'impression que le sexe constitue un point de fixation qui se développe dans l'implicite et le refoulé. Sexe, violence et pouvoir patriarcal constituent les différents épiphénomènes d'une même structure de domination qu'il s'agit donc d'investir puisqu'on ne peut pas la détruire.

Mais une autre solution apparaît au niveau symbolique, à savoir l'utopie d'un pouvoir patriarcal qui serait fondé sur la charité, la bonté et la religion. Utopie que proposerait le spiritualisme et, ici du moins, nous sommes d'accord avec C. Steele lorsqu'elle évoque "la apropiación del poder patriarcal a través de la religión". Dans ses évocations d'expériences charnelles vécues sur le mode mystique avec ses protecteurs, 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!<sup>520</sup>

Ainsi apparaît en toute lumière le rôle subversif joué par la pratique discursive religieuse qui investit *Hasta no verte....* La subversion passe dans les deux cas 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.

---

<sup>520</sup> Ibidem, p.228.



## **CONCLUSIONS**

## Conclusions

Le texte de *Hasta no verte...* présente un enchaînement de représentations, de nature discursive et sociale, comme nous avons tenté de le démontrer tout au long de ce travail. Ces dites représentations sont en conflit permanent et ne cessent de se déconstruire les unes les autres, dans des rapports de perversion et de subversion.

L'écriture s'institue à travers une pratique sociale journalistique, laquelle structure le modèle discursif représenté ici, le roman-témoignage. La pratique journalistique pervertit ainsi le fonctionnement de l'autobiographie des "gens du peuple", ceci à l'encontre du programme narratif et idéologique qu'elle est supposé véhiculer à travers cette forme discursive du témoignage.

Par ailleurs, cette problématique de la représentation de l'autre qui investit le roman-témoignage ne fait que réactiver le débat postrévolutionnaire des années soixante. Le roman-témoignage est en ce sens, un espace de communion qui tente d'intégrer et/ou récupérer les marginaux dans les structures socio-économiques. Ce programme idéologique se voit à son tour subverti par une pratique sociale religieuse qui constitue l'un des piliers de l'organisation textuelle, et que le texte redistribue en terme de polarisation contradictoire, Spiritualisme/ Eglise catholique; inclusion/ exclusion.

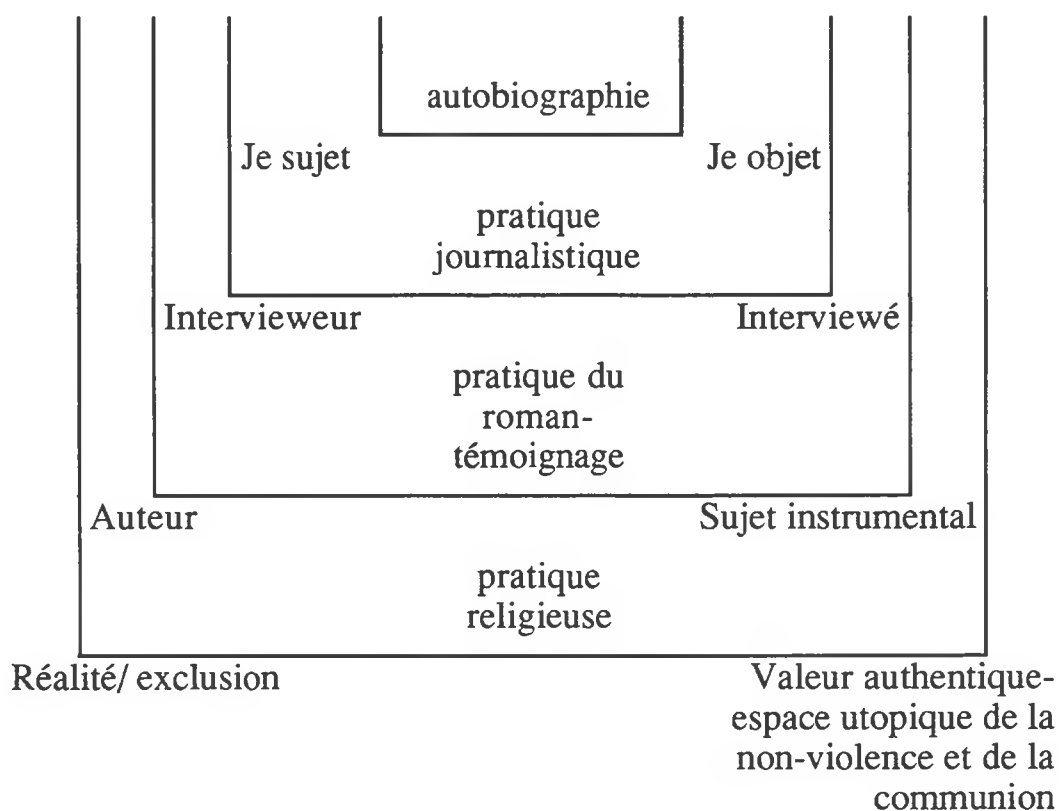
Je reprendrai ici le schéma que propose E.Cros<sup>521</sup> à propos du fonctionnement des différentes pratiques sociales qui sont à l'oeuvre dans un texte.

On considérera donc que la pratique autobiographique se trouve doublement pervertie, d'abord par la pratique journalistique, ensuite par la pratique du roman-témoignage, avant d'être subvertie par un discours religieux fortement influencé lui-même par l'impact

---

<sup>521</sup> E. Cros, *De l'engendrement des formes*, op-cit, pp. 23-45.

indirect de la théologie de la libération. Ceci mérite une explication: en s'installant au coeur 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.



D'autre part, en nous en tenant à deux réalisations phénotextuelles (espace et situation d'énonciation) nous avons vu opérer dans le texte une polarisation récurrente que nous avons définie en termes d'exclusion/ inclusion.

Il est clair, cependant, que cette même tension conceptuelle se donne également à voir comme un des facteurs qui structurent chacune de ces différentes pratiques. Ceci est particulièrement net dans la pratique autobiographique où le je qui se raconte dans le

présent se projette dans la distance de son passé. Phénomène d'autant plus accentué que le clivage s'organise ici entre un avant de péché et un maintenant de repentir. Cette structure inhérente à l'autobiographie s'accroît encore lorsqu'il s'agit du roman-témoignage, comme nous avons tenté de le démontrer, mais elle est également présente, bien que sous des formes moins évidentes, dans les pratiques journalistique ou ethnologique de l'interview, fondée sur la captation et la retranscription de la parole de l'Autre. Ainsi apparaissent les différentes réalisations d'un même idéosème dans son double versant d'articulateur sémiotique (pratique sociale) et discursive (intratextuel)<sup>522</sup>.

Une question s'impose ici: qu'elle serait, en ce cas, la pratique première ou fondatrice? On n'oubliera pas, si on tient toujours aux mêmes présupposés théoriques, que celle-ci devrait véhiculer une "coïncidence conflictive de discours contradictoires". Nous avons vu que deux hypothèses peuvent être en ce cas envisagées:

La première serait la théologie de la libération dont les fondements philosophiques (le matérialisme et la foi chrétienne) sont manifestement contradictoires.

La deuxième serait le roman-témoignage qui se désigne lui-même par un jeu de classifications contradictoires (fiction et témoignage).

On peut hésiter entre ces deux réponses:

Le texte est sans aucun doute, provoqué par l'interviewer, mais je rappellerai ici que Elena Poniatowska a cru bon d'atténuer, de minorer, d'estomper tout ce qui relevait du discours religieux, de telle sorte qu'on croit discerner une tension seconde entre ces deux pratiques.

---

<sup>522</sup> "Je désigne ces phénomènes de structuration par les termes d'articulateurs sémiotiques lorsqu'il s'agit de pratiques sociales ou discursives qui se donnent à voir dans le Pré-Texte ou le Hors-Texte, et d'articulateurs discursifs lorsqu'il s'agit du texte. Je qualifie d'idéosème le rapport entre articulateur sémiotique et articulateur discursif." Ibidem, p.7.

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 cuanto sesión espiritualista pude, elaboré donde me pareció necesario, podé, cosí, remendé, inventé.<sup>523</sup>

Je reviendrai enfin sur le paratexte dont nous avons vu qu'il redistribuait le même élément morphique, bien qu'il ait un statut difficilement assimilable à celui du texte (production/ réception - différence de l'énonciation, etc...). Cette coïncidence peut-elle s'expliquer par le fait que cette tension que j'ai qualifiée de fondatrice, fonctionne à ce niveau de façon autonome?

On analysera dans ce contexte les observations qui ont été faites à propos des différentes étapes du manuscrit, et que nous avons regroupées sous les quatre rubriques que je rappelle ici:

Effacement des instances d'énonciation.

Popularisation.

Effet de réel.

Fictionnalisation.

Les effets de réel, dans leur opposition aux marques que tendent à accentuer au contraire, les signes de la fiction, transcrivent cette tension constante que subit l'écriture partagée entre deux visées, celle du roman et celle du témoignage. A qui donner la parole ou faire semblant de la donner? Comment estomper sa propre présence? Comment se dissimuler sous le masque de l'Autre? Autant de problèmes essentiels qui impliquent avant tout, des stratégies d'énonciation, d'où ces déplacements de points de vue, quelquefois contradictoires, que l'on observe dans les différentes étapes de la mise en texte. Le masque ne consiste-t-il pas à avoir recours au parler populaire? Parcours significatif: après avoir transcrit dans son

---

<sup>523</sup> E. Poniatowska, "Hasta no verte Jesús mío" in *Vuelta*, op-cit, p.10

propre discours la voix de l'Autre, le Je-qui-écrit surcharge ses propres marques discursives par celles du Je-qui-parle.

Ainsi donc les ratures et autres modifications sont-elles programmées par cette tension qui gère la pratique du roman-témoignage et qui fait que le Je-qui-écrit oscille sans cesse entre une prise de position, une énonciation qui supposent qu'il s'identifie au Je-qui-parle et la position contraire, les marques d'énonciation contraires qui témoignent de l'impossibilité dans laquelle il se trouve de ne pas s'en distancier.

Mais, nous l'avons vu tout au long des chapitres qui précédent, cette oscillation ne fait que reproduire au niveau de l'énonciation, l'élément morphique qui se retrouve aux niveaux de la structuration d'autres catégories textuelles et que nous avons défini en termes d'inclusion/ exclusion.

J'en conclurai que la critique qui s'autodéfinit comme génétique ne fait que décrire, sans le savoir d'ailleurs, les conséquences d'une programmation textuelle sur laquelle elle oublie de s'interroger et dont elle semble nier l'existence.

Dans ce parcours qui nous a mené de la lecture attentive du manuscrit à une analyse sociocritique du texte, nous venons de voir tout au contraire, que seule une approche de génétique textuelle, au sens où l'entend Edmond Cros, permet de saisir la morphogénèse à l'oeuvre dans une écriture.

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.

Jesusa. Hasta no verte Jesús mío.

## **BIBLIOGRAPHIE**



## BIBLIOGRAPHIE

### I ECRITS de et sur ELENA PONIATOWSKA

PONIATOWSKA, E., *Lilus Kikus.*, México: Eds de Andrea, (Col. Los presentes, n° 1), Xalapa, México: Universidad Veracruzana, (Col. ficción, n° 73), 1967, 147p.

-----, *Hasta no verte Jesús mío.*, México D.F.: Ed. Era, (1era ed.1969), 26a ed. 1989, 315p.

-----, *Hasta no verte Jesús mío (fragmentos) Voz del autor*, México: UNAM, 1970, un disco 33t. y cuaderno adjunto, presentación de Emilio Abreu Gómez, UNAM 171/ 172, Col. Voz viva de México, serie Voz Viva 37.

-----, *El primer Primero de Mayo*, José Marti, Francisco R. Almada, E. Poniatowska. México: Centro de Estudios Históricos del movimiento obrero mexicano, 1976, col. Cuadernos Obreros, 4, 95p.

-----, *De noche vienes*, México D.F.: Eds. Era, 1987, (1a ed. Ed. Grijalbo, 1979), 165p.

-----, *Querido Diego, te abraza Quiela*, México. D.F.: Eds. Era, 10a ed. 1988, (1a ed. 1978), 72p.

-----, *Vie de Jesusa.*, trad. de Michel Sarre, Paris: Gallimard, 1980, 395p.

-----, *Fuerte es el silencio.*, México: Eds. Era, col. Crónicas, (1980, 1era Ed.), 2da 1981, 278p.

-----, "Hasta no verte Jesús mío" in, *Vuelta*, n° 24, nov. 1978, México: pp. 5-11.

-----, *Entrevistas personales*, Chimalistac, México, D.F., julio 1984 y

1987, septiembre 1988, abril y mayo 1989, Seattle: febrero 1989.

-----, *¡Ay vida, no me mereces!*, México, D.F.: Ed. Joaquín Mortiz, Col. Contrapuntos, (1a. ed. 1985), 6a. ed. 1988, 212p.

-----, *La "Flor de Lis"*, México, D.F., Eds. Era, 1988, 261p.

-----, *Nada, nadie Las voces del temblor*, México, D.F.: Eds. Era, (1a. ed.) 1988, 311p.

-----, *Todo México*, Tomo 1, México, D.F.: Ed. Diana, 1a. ed. 1991, 316p.



CARBALLO, E., "Elena Poniatowska, una de las escritoras más auténticas de México", in *La cultura en México*, Suplemento cultural de *Siempre*, n° 148, México: 16 de diciembre de 1964.

HAZERAD, L., "Hasta no verte Jesús mío", in *Sin nombre*, San Juan (Puerto Rico): Vol. III, julio-septiembre 1972.

GARCIA, E., "Elena Poniatowska: Jesusa, una bofetada a la corrupción", in *Proceso: Los escritores*, México, D.F.: CISA/TEDSA, 1981, pp. 171-176.

LAMAITRE, M.J., "Jesusa Palancares y la dialéctica de la emancipación femenina", in *Revista Iberoamericana*, n° 132-133, 1984.

KUSHIGIAN, J.A., "Transgresión de la autobiografía y el Bildungsroman en Hasta no verte Jesús mío", in *Revista Iberoamericana*, n° 140, julio-septiembre 1987, pp. 667-677.

STEELE, C., "Elena Poniatowska" (Entrevista), in *Hispanamérica*, n° 53-54, agosto-diciembre 1989, pp. 89-105.

-----, "Testimonio y autor/idad en Hasta no verte Jesús mío de Elena Poniatowska", in *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima: Latinoamericana editores, no° 36, 2o. semestre de 1992.

## II. THEORIE, CRITIQUE

ALTHUSSER, L., "Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat" in, *Positions*, 1964, pp. 67-125.

BAKHTINE, M., *Esthétique et théorie du roman*. Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1978.

BARTHES R., *Mythologies*, Paris: Seuil, Coll. Points, 1970.

-----, "L'effet de réel" in, *Communications*, n° 11, 1968.

-----, "Introduction à l'analyse structurale des récits" in *Communications*, n° 8, 1966, pp.1-27.

BARTHES R., BERSANI L., HAMON P. RIFFATERRE M., WATT I , *Littérature et réalité*. Paris: Seuil, 1982.

BOURDIEU, P., "La production de la croyance, contribution à une économie des biens symboliques" in, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, fev.1977, pp.3-44

-----, "Le langage autorisé. Notes sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel" in, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6

-----, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard, 1982, 244p.

COLLECTIF, *L'analyse structurale du récit*. *Communications*, Paris: Seuil, Coll. Points, 1981, 178p.

COLLECTIF, *Théorie littéraire.*, Paris: P.U.F., 1989, 395p.

CROS E., *Idelogía y genética textual: el caso del Buscón*. Madrid: Planeta, 1980, 187p.

-----, *Propositions pour une Socio-critique*, Montpellier: Cers, 1976, 24p.

-----, "Eléments de Sociocritique", *Imprévue*, Montpellier: Cers, 1982, n° 1, pp.1-161.

-----, "Effets sur la génétique textuelle de la situation marginalisée du sujet. Eléments pour une synthèse", in *Imprévue*, Montpellier: Cers, n° 1, 1980, pp.23-30.

-----, *Théorie et pratique sociocritiques.*, Montpellier: CERS, 1983, 374p.

-----, *Literatura, ideología y sociedad*, Trad. García Mouton. Madrid: Gredos 1986, 309p.

-----, "Formations discursives et déconstruction idéologique dans *Los Olvidados* in, *Co-textes*, n°12, Montpellier: Cers, 1987, pp.121-133.

-----, "Discours scientifique et pouvoir dans la *Gramática castellana* de Nebrija", in *Imprévue*, Montpellier: Cers, 1989, pp.35-52.

-----, *De l'engendrement des formes.*, Montpellier: Cers, 1990, 236p.

DUCHET, C. "Positions et perspectives" in *Sociocritique*, Paris: Nathan, 1979.

-----, "Pour une sociocritique sur un incipit", in *Littérature*, n° 1, Paris, 1971.

-----, "La fille abandonnée et la bête humaine. Eléments de titrologie romanesque", in *Littérature*, n° 12, Déc. 1973.

-----, "Idéologie de la mise en texte" in, *La pensée*, n° 215 (Approches actuelles de la littérature). 1980, pp.95-107.

DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas, 1979.

FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1972.

FRANCO, J. *Lectura sociocrítica de la obra novelística de Agustín Yáñez*.

- Montpellier- Guadalajara: Institut International de Sociocritique, 1988, 575p.
- GENETTE, Gérard., *Figures III* . Paris: Seuil, 1972. Coll. Poétique, 286p.
- GOLDMAN, L., *Pour une Sociologie du roman*, Paris: Gallimard, 1964, 374p. (Coll. Idées).
- GREIMAS, A. J., *Du sens*. Paris: Seuil, 1970.
- , *Sémantique structurale*., Paris: P.U.F., 1986, 262p.
- GRIVEL C., *Production de l'intérêt romanesque*. Paris: Mouton, 1973.
- HOEK L. H., *La marque du titre*. La Haye: Mouton, 1981.
- L'Idéologie dans le Texte* (Textes Hispaniques), (Travaux de l'Université de Toulouse le Mirail), Toulouse: Ed.Université Le Mirail, 1978, 342p. (Textes présentés par Jacques Beyrie).
- MENDEL, Gérard. *La révolte contre le père. Une introduction à la socio-psychanalyse*., 6ème. ed. Paris: Payot, 1986.
- MITTERAND H., "Les titres des romans de Guy des Cars" in, *Sociocritique*., Paris: Nathan, 1979.
- PROPP, W., *Morphologie du Conte*, Paris: Seuil, 1970, 254p. (Coll. Points).
- REBOUL, O., *Langage et Idéologie*, Paris: P.U.F., 1980, 228P.
- RICOEUR P. *Temps et récit. La configuration du temps dans le récit de fiction*., Paris: Seuil, 1984.
- SANTAMARIA J. F. *Diccionario de mexicanismos*., México: Porrúa, 1959.
- SEGALA A. (Ed.) *Méthodologie et pratique de l'édition critique des textes littéraires contemporains*, Paris x-Nanterre, Cahier n° 8, janv. 1985, coll. Archives.
- TODOROV T. "Les hommes-récits" in, *Poétique de la prose*. Paris: Seuil, 1971, pp.78-91.

-----, "Recherches sémiologiques, le vraisemblable" in, *Communications*, n° 11, 1968.

-----, "Les catégories du récit littéraire" in, *Communications*, n° 8, 1986, pp.146-147.

VIDAL H. *Sociohistoria de la literatura hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*. Minneapolis, 1985.

WEINRICH H. *Le temps*. Paris: Seuil, 1975, Coll. Poétique, 333p.

### III LINGUISTIQUE- ANALYSE DE DISCOURS

ANSCOMBRE, J.C. et DUCROT, O., *L'argumentation dans la langue*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1983, Coll. Philosophie et langage, 182p.

AUSTIN, J.L., *Quand dire, c'est faire.*, Trad. et introd. de Gilles Lane. Paris: Seuil, 1970, (Coll. L'ordre philosophique), 183p.

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale.*, Paris: Gallimard, 1966, (Coll. Tel), 2 tomes, 356p.-286p.

BERREDONNER, A., *Éléments de pragmatique linguistique.*, Paris: Minuit, 1981, (Coll. Propositions), 253p.

BREMOND, C., "Le rôle de l'influenceur" in, *Communications*, n° 16, 1970, pp.60-69.

COQUET, J.C., "Le contrat et la définition de l'actant-sujet" in, *Le vraisemblable et la fiction*, Montréal: Université de Montréal, 1980, (Actes du Colloque de 1974), pp.45-55.

DUCROT, O., *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique.*, Paris: Hermann, 2ème ed., 1980.

GREIMAS, A. J., "Le contrat de véridiction" in, *Le vraisemblable et la fiction*, Montréal: Université de Montréal, 1980, (Actes du Colloque de 1974), pp.1-11.

GREIMAS A.J. et COURTES J , *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* , Paris: Hachette-Université, 1979, 424p.(Coll.Langue, Linguistique, Communication).

GREVISSE, M., *Le bon usage.*, Gembloux (Belgique): eds J. Duculot, 1975, 1322p.

KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'énonciation de la subjectivité dans le langage.*, Paris: Armand Colin, 1980, 290p.

LE BIDOIS, *Syntaxe du français moderne*,

MAINGUENEAU, D., *Éléments de linguistique pour le texte littéraire.*, Paris: Bordas, 1990, (1ère ed. 1986).

MEYRAN D. *Du signe au discours (Approche peircienne du discours théâtral de Rodolfo Usigli, dramaturge mexicain 1905-1979)*, Thèse d'Etat, Montpellier, 1988.

MOLINA REDONDO (de), J.A., *Usos de se.*, Madrid: S.G.E.L., PBE, 1974, 143P.

PARRET, H., "La mise en discours en tant que déictisation et modalisation" in, *Langages*. Paris: Larousse, n° 70, juin 1973, pp.83-97.

RECANATI, F., "Déclaratif/ non déclaratif" in, *Langages*, Paris: Larousse, n° 67, sept. 1982, pp.23-31.

-----, *La transparence et l'Énonciation*, Paris: Seuil, 1979, 220p.

ROJTMAN, B., "Désengagement du Je dans le discours indirect" in, *Poétique*. Paris: Seuil, n° 41, fev. 1980, pp.90-107.

ROULET, E., "Modalité et illocution: pouvoir et devoir dans les actes de permission et de requête" in, *Communications*, n° 32, 1980.

WEINRICH, H., "Les temps et les personnes" in, *Poétique*, n° 39, Paris: Seuil, 1979, pp.338-352.



#### IV ESPACE, HISTOIRE et Société

BACHELARD, G., *La poétique de l'espace.*, Paris: P.U.F. 1957.

BATAILLON, C. et PANABIÈRE, L., *México aujourd'hui, la plus grande ville du monde.*, Paris: Publisud, 1988.

BATAILLON, C., *Ville et campagne dans la région de México.*, Paris: Anthropos, 1971, 443p.

BETHUNE C., "Les poubelles, la ville n'est pas un lieu" in, *Revue d'esthétique*

BLANCHOT, M., *L'espace littéraire.*, Paris: Gallimard, 1968.

BOURNEUF, R., "L'organisation de l'espace dans le roman" in, *Etudes littéraires*, Avril 1970, pp.77-94.

CAHIERS de PRAXEMATIQUE *Espace, es-tu là? La localisation*, n° 9, Montpellier, U.P.V., 1987.

COLLECTIF., *Lire le paysage, lire les paysages.*, Actes du Colloque des 24-25 nov. 1983, Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'expression contemporaine, Université de St-Etienne.

-----, *Historia y leyendas de las calles de México.* México D.F: El Libro español, 1944. Tomes I et II.

FABULA, *Les référents du roman.* 2 oct. 1983, Lille:P.U.L.

FERRAS, R., *Ciudad Netzahualcóyotl: un barrio en vías de absorción por la ciudad de México.*, México D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Socioológicos, 1974, pp.1-37.

GONZALEZ, ANGULO J., *Planos de la ciudad de México: 1785, 1853 y 1896 con un directorio de calles con nombres antiguos y modernos.*, México: I N.A.H, sept. 1976, 96p.(col. Científica 50).

IMPREVUE, *Conceptualiser l'espace.*, Montpellier: Cers, 1988-1

MITTERAND, H., "Le lieu et le sens: L'espace parisien dans Ferragus de Balzac" in, *Le discours du roman.*, Paris: P.U.F., 1981.

ROSA, (de la) M. *Netzahualcóyotl, un fenómeno.* México, Fondo de Cultura Económica, n° 19, 1974, pp.1-32, (Col. Testimonios del fondo).



BARTRA, A., *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, México D.F.: Eds. Era, 1a ed. 1985, Col. Problemas de México, 164p.

CORDOVA, A., *La formación del poder político en México*, México: Ed. Era, 1978, 101p. (Col. Serie Popular).

COSIO VILLEGAS, D., *Historia mínima de México*, México: Colegio de México, 1974, 165p.

DESSAU, A., *La Novela de la Revolución Mexicana*, México: F.C.E., 1972, 478p.

KRAUZE, E., *Caudillos Culturales en la Revolución Mexicana*, México: Siglo XXI, 1976, 331p.

MEYER, J., *La Révolution Mexicaine*, Paris: Calmann-Lévy, 1973, 327p. (Col. Archives des Sciences Sociales).

-----, *Apocalypse et Révolution au Mexique (la guerre des Cristeros 1926-1929)*, Paris: Gallimard, 1974, 244p. (Col. Archives).

COLLECTIF, *Historia de México*, México D.F.: El Colegio de México, 1987, (1a Ed. 1976), Dos tomos, 734p.- 1585.

**V.AUTOBIOGRAPHIE, PICARESQUE, ROMAN-TEMOIGNAGE,  
TEMOIGNAGE:**

ABASTADO, C. "Raconte! Raconte..." Les récits de vie comme objet sémiotique", *Revue des sciences humaines*. N° 191, 1983, pp.5-21.

ADAM, J.M. *Ahmed, une vie d'Algérien, est-ce que ça fait un livre que les gens vont lire?*, Paris: Seuil, 1973.

ANONYME. *La vida de Lazarillo de Tormes*, Trad. de Alfred Morel-Fatio. Introd. de Marcel Bataillon. Paris: Ed. Aubier- Flammarion, 1968.

BARNET, M. "La novela-testimonio: Socioliteratura", in *Unión*, n°4, 1969.

-----, *Biografía de un cimarrón*, La Habana: Ed. Academia de Ciencias, 1966.

BARRIOS DE CHUNGARA, D. "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domila, una mujer de las minas de Bolivia*. Editado por Moema Viezzer. 1era Ed. México: Siglo XXI, 1977, 257p.

BEVERLY, J. "Anatomía del testimonio" in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIII, n° 25, 1987, pp. 7-16.

BOYER, H. *L'écrit comme enjeu*, Paris: CREDIF, Didier, 1988, 104p.

CHABROL, C. "Psycho, socio, sémiotique. Récits de vies et sciences sociales" in, *Revue des Sciences Humaines* n° 191, 1983, 3, pp. 71-84.

CLAPIER VALLADOU S. et POIRIER J. "Psychobiographie, ethnobiographie" in, *Revue des sciences humaines*, n° 191, 1983, pp.45-51.

COLLECTIF. *Ecrire sur soi en Espagne. Modèles et écarts*, Actes du 3ème Colloque international d'Aix-en-Provence, Université de Provence, 1988, 343p.

-----, "Le règne de la littérature au magnétophone" in, *Les nouvelles littéraires*, n° 2574, 3-10 mars, 1977,

-----, *Testimonio y literatura*, Eds. Jara R. y Vidal H., Minneapolis, 1986, 346p.

CROS, Edmond. *Protée et le gueux, recherches sur l'origine et la nature du récit picaresque dans Guzmán de Alfarache de Mateo Alemán*, Paris: Didier, 1967, 506p.

-----, *Mateo Alemán: Introducción a su vida y a su obra.*, Madrid: Anaya, 1971, 198p.

-----, *L'aristocrate et le carnaval des gueux. Etude sur le Buscón de Quevedo*, Montpellier CERS, 1975, 121p.

-----, "Effets sur la génétique textuelle de la situation marginalisée du sujet. Eléments pour une synthèse". *Imprévue* 1 (1980) 23-30.

----- (Ed.), *Lecture idéologique du Lazarillo de Tormes, Co-textes*, n° 8, Cers, Montpellier, 1984.

----- (Ed.), *Picaresque espagnole*, Actes, Montpellier, Cers, 1976, 116p.

----- (Ed.), *Picaresque européenne*, Actes, Montpellier, Cers, 211p.

GOMEZ MORIANA, Antonio. "Procédés de véridiction dans le roman picaresque espagnol". *Le vraisemblable et la fiction*. Montréal: Université de Montréal, 1980, 12-25

-----, "Autobiografía y discurso ritual. Problemática de la confesión autobiográfica destinada al tribunal inquisitorial" *Co-textes* , N°8, 1984

-----, "La subversión del discurso ritual. II". *Co-textes*, N°8, 1984

-----, "L'écrivain et son image: narration et argumentation dans le récit autobiographique". *Ecrire en France au XIX<sup>e</sup>. siècle* , Actes du Colloque de Rome), Montréal:Ed. du Préambule, 1989), 29-50

LEJEUNE, P. *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980, 332.

-----, *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1980

LEWIS, O. *Los hijos de Sánchez*. México: J. Mortiz, 1973, 525p.

LIPIANSKI, E. M. "Une quête de l'identité" in, *Revue des sciences humaines*, n° 191, 1983, pp. 61-69.

MARAVALL J. A. "Relaciones de dependencia e integración social: criados, graciosos y pícaros" in, *Ideologies and Literature*, Vol.1, n° 4, 1977, pp. 3-32.

MASPERO, F. "Qui est le nègre?" in, *La quinzaine littéraire*, 16-30 juin, 1977.

MENCHU, R. *Me llamo Rigoberta Menchú: testimonio.*, Ed. Elisabeth Burgos Debray, Cuba: Casa de las Américas, 1984, 400p.

MIGNARD. A. "L'un écrit, l'autre signe" in, *La quinzaine littéraire*, 16-30 juin, 1977.

MORTON CRU J. *Du témoignage.*, Paris: Gallimard, 1930.

NARVAEZ J. *La invención de la memoria.*, San Francisco (Chile): Ed. Pehuen, 1988, 248p.

PRINCE G. "Introduction à l'étude du narrataire" in, *Poétique*, n°14, 1973, pp.178-196.

RIVERO E. "Acerca del género testimonio: textos, narradores y artefactos" in, *Hispanamérica*, n°46-47, 1987.

RODRIGUEZ MONEGAL. E. "Cabrera Infante: la novela como autobiografía total" in, *Revista Iberoamericana*, n°116-117, pp.265-271.

ROUSSET J. *Narcisse romancier: essai sur la première personne dans le roman.*, Paris: Corti, 1973, 159p.

SKLODOWSKA. E. "Miguel Barnet: hacia la poética de la novela testimonial" in, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año xiv, n° 27, 1988, pp.139-149.

SILVERMAN. H J. "Un égale deux ou l'espace autobiographique et ses limites"  
*Revue d'esthétique* , n° 1-2, 1980, 279-302.

STAROBINSKI J. "Le style de l'autobiographie" in, *Poétique*, n° 3, 1970,  
pp.257-258.

## VI RELIGION et RELIGIOSITE POPULAIRE

CAILLOIS, R., *L'Homme et le sacré.*, Paris: Gallimard, 1950, 243p.

CHEVALIER, J. et GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles.*, Paris: Laffont, 1982.

COLLECTIF, *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita.*, México: Siglo XXI, (1a Ed. 1982), 3a Ed. 1990, Col. Historia de las religiones, 591p.

COLLECTIF, *Religiosidad popular en América Latina.*, Frankfurt: Vervuert Verlag, 1988,

GIRARD, R., *Le bouc émissaire.*, Paris: Grasset, 1982, p.

-----, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.M. Oughourlian et g. Lefort.*, Paris: Grasset, 1978, 492p.

LAFAYE, J., *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813).*, Paris: Gallimard, 1974.

LOWY, M., "Marxisme et christianisme en Amérique Latine", in *France-Amérique Latine*, n° 17- 18, fevrier- Avril 1991, Paris: Les Halles de Paris, 1991, pp. 11-13 et 20-23.

MORAN QUIROZ, R.(Ed.), *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo.*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1990, 161p.

Novena y triduo dedicados al milagrosísimo Niño de Atocha

OCEANOS. *A orden de Sant'iago*, Julio 1990, n° 4. (Comisión Nacional para la conmemoración de los descubrimientos portugueses).

PAZ, O., *El laberinto de la soledad.*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959, 191p.

SOUSTELLE, J., *La pensée cosmologique des anciens. Représentation du temps et de l'espace.*, Paris: Hermann, 1940.

VEVIA ROMERO, F.C., *El discurso religioso en América Latina.*, México: Universidad de Guadalajara, 1990, 362p.

WECKMANN, L., *La herencia medieval de México.*, México: El colegio de México, 1984, 2 tomos.



## TABLE DES MATIERES

### VOLUME I

#### LE MANUSCRIT: CRITIQUE GENETIQUE OU MORPHOGENESE?

AVANT-PROPOS.....	I
DE LA CRITIQUE GENETIQUE A LA MORPHOGENESE.....	I

INTRODUCTION.....	1
-------------------	---

Présentation matérielle du manuscrit.....	5
Variations textuelles.....	5
Les écritures.....	6
Perversion des temps de corrections.....	6
Classification des temps de corrections.....	16

INDEX PAR CHAPITRE.....	20
-------------------------	----

LE MANUSCRIT.....	183
-------------------	-----

EPIGRAPHE.....	183
CHAPITRE 1.....	184
CHAPITRE 2.....	194
CHAPITRE 3.....	204
CHAPITRE 4.....	216
CHAPITRE 5.....	230
CHAPITRE 6.....	241
CHAPITRE 7.....	255
CHAPITRE 8.....	276
CHAPITRE 9.....	292
CHAPITRE 10.....	306

## VOLUME II

### LE MANUSCRIT: CRITIQUE GENETIQUE OU MORPHOGENESE?

CHAPITRE 11 .....	318
CHAPITRE 12 .....	337
CHAPITRE 13 .....	346
CHAPITRE 14 .....	365
CHAPITRE 15 .....	380
CHAPITRE 16 .....	387
CHAPITRE 17 .....	403
CHAPITRE 18 .....	414
CHAPITRE 19 .....	435
CHAPITRE 20 .....	445
CHAPITRE 21 .....	459
CHAPITRE 22 .....	478
CHAPITRE 23 .....	495
CHAPITRE 24 .....	508
CHAPITRE 25 .....	522
CHAPITRE 26 .....	533
CHAPITRE 27 .....	549
CHAPITRE 28 .....	566
CHAPITRE 29 .....	581
<b>INDEX GENERAL .....</b>	<b>597</b>
L'EFFACEMENT DES INSTANCES D'ENONCIATION (\$).....	597
L'INSTANCE IDEOLOGIQUE (\$\$).....	601
LA POPULARISATION (*).....	603
POPULARISATION et GLISSEMENT DE POINT DE VUE (\$\$*).....	606
L'EFFET DE REEL (**).....	607
LA FICTIONNALISATION (***).....	608
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>621</b>

## **VOLUME III**

### **MORPHOGENESE**

#### **1ERE PARTIE**

<b>RECHERCHES SUR UNE UNITE MORPHIQUE INCLUSION/ EXCLUSION A TRAVERS TROIS REALISATIONS PHENOTEXTUELLES.....</b>	<b>624</b>
--	------------

#### **CHAPITRE I**

<b>LES PARATEXTES .....</b>	<b>624</b>
1-1. Définition des paratextes.....	624
1-2. La première de couverture .....	625
1-2-1. Le titre .....	627
1-2-2. L'iconographie de la première de couverture.....	630
1-2-2-1. Description de la représentation [2].....	632
1-2-2-2. Description de la représentation [1'] "El Santo Niño de Atocha".....	633
1-2-2-3. Description de la représentation [1"] "La estampita".....	637
1-2-2-4. Description de "Menino Jesús Peregrino" .....	640
1-2-2-5. Les marques de la perversion.....	640
1-2-3. Les "ex-voto" .....	644
1-3. La dédicace.....	646
1-4. L'épigraphe.....	648
1-5. La quatrième de couverture.....	655

#### **CHAPITRE II**

<b>APPROCHE LINGUISTIQUE (I) .....</b>	<b>661</b>
<b>STRATEGIES D'INCLUSION et D'EXCLUSION.....</b>	<b>661</b>

2-1. Les stratégies d'inclusion .....	661
2-1-1. Nosotras= Yo + Usted vs Ellos .....	661
2-1-2. Le datif éthique .....	662
2-1-3. Le vocatif.....	663
2-1-4. L'interrogation.....	665
2-1-5. Les lexies: un espace de co-énonciation .....	668
2-2. Les stratégies d'exclusion.....	671
2-2-1. "Yo" vs "Uno".....	671
2-2-2. Yo/ Nosotros= Yo+ ellos (les troupes constitutionnalistes) vs Usted .....	672
2-2-3. Yo/ Nosotros vs Usted .....	673
2-2-4. Nosostros vs Usted/ Ellos.....	674
2-2-5. Nosostros vs Usted .....	677
2-2-7. "Uno"= "Nosotras"/ Usted.....	679
2-2-8. Nosostros vs Ellos .....	680
Conclusion .....	681

### CHAPITRE III

APPROCHE LINGUISTIQUE (II).....	683
L'ENONCIATION EN TANT QUE DEICTISATION.....	683

3-1. Les indicateurs de personnalisation.....	683
3-1-1. Yo vs Usted.....	683
3-2. Les indicateurs spatiaux déictiques .....	687
3-2-1. Les démonstratifs.....	687
3-2-2. Les adverbes .....	691
Conclusion sur les déictiques spatiaux.....	693
3-3. Les indicateurs temporels déictiques.....	696
3-3-1. Les déictiques.....	696
3-3-2. Les anaphoriques.....	698
3-3-3. Les prépositions temporelles.....	699
3-3-4. Le présent de l'instance de parole .....	700
3-4. Le témoignage, une pratique discursive orale .....	702

3-5. Le souci d'un dire véridique chez l'instance d'énonciation.....	703
3-6. Le récit, en tant que non-déictisation .....	705
3-6-1. Le "je" du récit.....	705
3-6-2. Diffraction de la conscience: "Je" qui parle vs "Je" qui a vécu.....	706
3-6-3. "Je" qui parle= "Je" qui a vécu .....	710
3-7-1. Imbrication des voix .....	715

## CHAPITRE IV

<b>L'ESPACE.....</b>	<b>719</b>
4-1 Topographie mimétique.....	719
4-1-1. Espace urbain.....	719
4-1-2 Espace rural .....	730
Conclusion .....	735
4-2 Toposémie fonctionnelle.....	738
4-2-1- La ville, espace de lutte de classes.....	738
4-2-2 Netzahualcóyotl, un espace social marginalisé.....	745
4-2-3 La ville, espace initiatique: les interdits et les transgressions.....	747
Conclusion .....	749
4-3 Toposémie symbolique .....	753
4-3-1 Le Defe et Netzahualcóyotl comme symboles iconiques de l'ici-bas.....	753
4-3-2 Netzahualcóyotl: l'exutoire.....	756
4-3-3. Verticalité vs horizontalité .....	757
le désert de la nativité.....	757
le "Salón de Belleza" ou l'auto-contemplation .....	758
Netzahualcóyotl ou la terre de mission?.....	759
Portée symbolique du nom.....	760
le coyote, comme vecteur symbolique de l'antisocial .....	760
4-4. Annexe espace mimétique .....	764

## **2IME PARTIE**

### **LES PRATIQUES SOCIALES ET DISCURSIVES- LEUR FONCTIONNEMENT: DE LA PERVERSION A LA SUBVERSION**

#### **CHAPITRE I**

##### **PRATIQUE AUTOBIOGRAPHIQUE ET PICARESQUE**

.....	772
1-1. Conversion .....	772
1-2. Conversion et ascension sociale .....	776
1-3. Du discours didactique à l'autoprofanation.....	779
1-4. Les origines du gueux.....	783
1-5 Le parcours picaresque du personnage.....	786
1-7. Phénomènes de structuration.....	790
1-7-1. La situation de communication.....	790
1-7-2 Picaresque et médiation.....	791
1-7-3. La situation d'énonciation: l'élément structural "yo/ usted" .....	792
Conclusion .....	794

#### **CHAPITRE II**

##### **PRATIQUE DU TEMOIGNAGE: DU JOURNALISME**

##### **A L'ETHNOGRAPHIE..... 796**

2-1.L'image brouillée du "Je": sujet d'énonciation et sujet instrumental .....	796
2.2 Magnétophone et écriture .....	801
2-3. Le discours testimonial dans Hasta no verte Jesús mía	

## CHAPITRE III

### PRATIQUE SOCIALE ET DISCURSIVE RELIGIEUSES .... 808

3-1. Le spiritualisme dans Hasta no verte...: Origine- Croyances- Représentations- Sème de l'hybride.....	808
3-1-1. Son origine.....	809
3-1-2. Que représente la métamorphose de Roque Rojas en la figure du prophète Elie?.....	811
La "mediunidad".....	811
L'adhésion de Jesusa à la Obra Espiritual .....	812
3-2. Les croyances .....	817
a) La croyance dans les signes qui parviennent de l'au delà	
b) La predestination	
3-3. Représentations traditionnelles.....	819
3-3-1. L'habit blanc comme icône de "l' élu".....	819
3-3-2. Dieu le Père .....	819
3-3-3. Le Christ.....	819
3-3-4. La Vierge.....	819
3-3-5. El Niño Jesús.....	820
3-3-6. La fumée comme représentation du sacré.....	820
3-3-7. Satan.....	820
3-4. Métaphores traditionnelles.....	821
3-4-2. "Ils ont des oreilles et ils n'entendent pas" .....	821
3-4-3. Autoprofanation .....	821
3-5. Les figures sacrées propres à "la Obra Espiritual".....	822
3-5-1. Roque Rojas qui se substitue à Jésus Christ .....	822
3-5-2. Luz de Oriente .....	822
3-5-3. Manuel Antonio Mesmer .....	822
3-5-4. Le docteur Charcot.....	822
3-5-5. Tomás Ramírez .....	823
3-6. Représentations déconstruites.....	824
3-6-1. La Vierge/ La Mort.....	824
3-6-2. La trinité.....	824
3-6-3. Roque Rojas/ Elías= le Saint Esprit	
3-7-3 Le Mythe de l'Age d'or.....	825

3-7-4. Adan et Eve .....	826
3-7. Le sème de l'hybridité.....	829
3-8. Les pratiques spiritualistes.....	832
3-8-1. Les visions	
3-8-2. Les révélations.....	833
3-8-3. Les rites de possession .....	834
3-8-4. Les incarnations et les réincarnations .....	835
3-8-5. Les réincarnations comme instrument de rachat .....	836
3-8-6. La pénitence, autre instrument de rachat.....	837
3-8-7. Les missions confiées aux élus .....	838
3-8-8. L'initiation.....	839
3-8-9. La rédemption.....	840
3-9. La dimension scientifique ou pseudo-scientifique .....	841
Conclusion .....	842

## **CHAPITRE IV**

### **LE SPIRITUALISME: UNE PRATIQUE DE SUBVERSION?**

.....	844
4-1-1. Les marques de la victime émissaire .....	844
4-1-2. La religiosité populaire: une pratique de subversion? .....	848
4-1-3 Le discours patriarcal: réalité et utopie .....	856

### **CONCLUSIONS .....**

862

### **BIBLIOGRAPHIE**

.....	867
-------	-----





