

“Ésta es la tercera vez que regreso a la tierra...”: Jesusa entre reina y lazarina (comentario del primer capítulo de *Hasta no verte Jesús mío*)

Marie-José Hanai

Université de Rouen Normandie, ERIAC

marie-jose.hanai@univ-rouen.fr

¿Cómo explicar/justificar una vida plagada de pobreza, violencia y soledad ante un(a) oyente a la vez silencioso(a) y ansioso(a) de entender, o un lector entre chocado y fascinado? ¿Cómo permitirle a ese lector entrar en el texto después de un epígrafe que denuncia la mentira y la desilusión como modo de comunicación y relación entre los individuos? Aquí tenemos, en gran medida, el interés del primer capítulo de la novela testimonial de Elena Poniatowska. Un primer capítulo de novela suele desempeñar una función estratégica, por la necesidad de captar al lector, acogiéndolo en un umbral y convidándolo a entrar. El de *Hasta no verte Jesús mío* constituye a este respecto un ejercicio logrado, que a la vez intriga y seduce al lector, sorprendido por la afirmación apertural de la reencarnación de la narradora.

Y es verdad que la primera frase del texto participa eficazmente del impacto producido por este capítulo. Plantea ya toda la dinámica contradictoria que es el fundamento del personaje de Jesusa, en una tensión constante entre polos opuestos: feminidad/masculinidad, sumisión/rebelión, violencia/ternura, y aquí gloria/miseria. Propongo destacar cómo el umbral de la novela, ese primer capítulo que ya ampliamente llamó la atención de los estudiosos, es un espejo de la obra entera, a la imagen de las lunas a las que se contempla Jesusa-reina en su “Salón de Belleza” (Poniatowska, *Hasta* 11), y cómo al terminar el libro, el lector vuelve a su principio para atar cabos entre estas primeras páginas desconcertantes y el relato que se organiza a lo largo de los capítulos siguientes.

1. El epitexto: Elena Poniatowska, Jesusa y La Obra Espiritual

La primera página no puede sino suscitar la curiosidad asombrada del lector, que descubre de entrada la creencia de Jesusa en la reencarnación y cierto goce de la narradora al evocar el estatuto majestuoso de su vida anterior, y que después esperará el capítulo 15 –o sea la mitad de la novela– para reanudar con el tema espiritualista y así establecer el puente en la lógica de los lazos diegéticos. ¿Cómo considera Elena Poniatowska el papel de la Obra Espiritual en el relato de la vida de Jesusa?

En el epitexto (Genette, *Seuils* 346) configurado por su ensayo “Vida y muerte de Jesusa (2)”, la autora le paga de cierto modo una deuda a Josefina Bórquez explicando de manera pormenorizada qué es la Obra Espiritual, quién fundó esa Iglesia en México, quiénes acuden a sus templos y cómo ciertos de sus miembros se convierten en mediunidades por las que las almas de los muertos se comunican con sus parientes vivos (Poniatowska, *Luz y luna* 40-46). Así los nombres invocados por Jesusa en el primer capítulo de la novela –“nuestro Padre Elías, o sea Roque Rojas” (*Hasta* 13), con la variante “nuestro Enviado Elías” (19), “el ancianito Mesmer” (*ibíd.*)– cobran un dejo de veracidad antropológica que ahonda en la representatividad cultural de la narradora.

Elena Poniatowska reconoció varias veces que la adhesión de Josefina-Jesusa a las creencias y prácticas desarrolladas en la Obra Espiritual la dejaba perpleja o poco la interesaba, lo que justifica en la novela una presencia mucho menor de la que tenía la Iglesia en la experiencia real de la lavandera, como la escritora lo comentó por ejemplo a Cynthia Steele a finales de los 80: “[...] yo le di muy poco espacio porque era una cosa que yo no entendía mucho.” (“Entrevista” 94) En su reorganización escritural de la vida de Jesusa, la novelista quita pues muchos episodios relacionados con las actividades del personaje dentro de la Obra, ceremonias, curaciones, trances, levitaciones y diálogos con los muertos. Se sabe que poco después de la muerte de Josefina Bórquez en 1987, Elena Poniatowska pronunció una conferencia inaugural en un coloquio sobre literatura iberoamericana, leyendo un texto que se publicó primero en 1989 en las actas (Raquel Chang y Gabriella de Beer, *La historia en la literatura iberoamericana* 9-22) y después en 1994 en *Luz y luna, las lunitas*, con el título del ensayo ya mencionado: así que entre la segunda mitad de los años 60, cuando está escribiendo su novela sacrificando ciertos aspectos fundamentales del testimonio del sujeto, y finales de los 80, Elena Poniatowska tiende a rectificar su recepción y transcripción del testimonio –no la novela–, reconociendo cierta culpabilidad y remordimiento (Steele, “Entrevista” 94). En la perspectiva de un diálogo complejo entre la ficción y la realidad y si consideramos el valor de “Vida y muerte de Jesusa (2)” en la intención de veracidad que la autora manifiesta con respecto a la génesis de su novela de 1969, es patente que las páginas finales del ensayo dedicadas al espiritualismo en México pretenden colmar una insuficiencia, corregir un error, remediar una incomprensión, re-establecer el diálogo con Josefina-Jesusa.

No es mi propósito aquí desarrollar detenidamente las diferencias o los matices entre el espiritualismo y el espiritismo para determinar cuál término es el más idóneo para caracterizar la Obra Espiritual mexicana, pero quisiera señalar el esmero con el que Elena Poniatowska

distingue las dos corrientes (*Luz y luna* 42-43) en cuanto a prácticas y clase social involucrada en ellas. De ahí el mismo esmero de Cynthia Steele en refutar la identificación de la religión de Jesusa como “espiritualismo” y abogar por su calificación como “espiritismo” (“Testimonio y autoridad” 174-175 y 179). Es cierto que en el capítulo 15, donde Jesusa relata el nuevo giro dado a su vida después de la llegada al negocio de Netzahualcóyotl de un “hermano espírita” (Poniatowska, *Hasta* 243), la creencia que brota en ella se vincula con el “espiritismo” (*ibíd.*). De hecho, la exactitud científica no importa tanto frente a la deuda humana: parece que la autora, unos veinte años después, quisiera ampliar sus conocimientos y sus textos mediante investigaciones, desvelando hasta qué punto la Obra Espiritual pudo sostener a Jesusa en su vida mísera.

2. El primer capítulo en la economía de la novela: una condensación del relato

Planteado el valor del epitexto explicativo aunque tardío, que de cierto modo contribuye a justificar el primer capítulo de la novela, pero sin reducir este a una concesión hecha por Poniatowska a la experiencia religiosa del sujeto, volvamos al mismo texto para apreciar cómo esta apertura novelesca rige el relato de Jesusa: no solo lo encabeza y capta la curiosidad del lector, sino que abre los caminos de la diégesis, entreteje el íncipit con el flujo verbal de la narradora que afirma no ser aficionada al hablar, puntualiza la índole del personaje y de su palabra. La presencia del espiritualismo no es sino un componente entre varios de tal identidad, así como Poniatowska lo explica también a Cynthia Steele: “La primera escena no es propiamente el espiritualismo, es un sueño. La empecé así porque pensaba que era un poco una síntesis de su vida [...] me pareció que ese capítulo condensaba mucho de lo que era ella.” (“Entrevista” 93) Subrayemos aquí los lazos estructurales y temáticos que unen el primer capítulo y todo lo que sigue, que de hecho se ordena a partir del discurso apertural, lo que refuerza su impacto.

Como fue dicho ya, la relación de Jesusa con la Obra Espiritual se explicita más tarde en su relato: siguiendo este una progresión cronológica a partir del capítulo 2 que describe la niñez del personaje, el lector se entera de cómo Jesusa descubre el espiritualismo en los capítulos 15 y 16, entre su actividad de fichera y su trabajo en una fábrica de loza –la espiritualidad se confronta a la materialidad de la supervivencia económica en la capital. Lo que trasluce en el primer capítulo como encanto casi extático de una “revelación” (Poniatowska, *Hasta* 11) cobra en los otros dos matices cómicos por la facilidad con la que el joven espírita inmoviliza a las muchachas del negocio sin lograr dominar la voluntad de Jesusa a pesar de sus muchos esfuerzos (244) y por el talento inesperado de Jesusa para hipnotizar y manipular a una de las

muchachas (251-252, 255); sin embargo, la tonalidad cómica de estos capítulos se mezcla con la gravedad de dos elementos claves de la práctica espiritualista de Jesusa que se afirman ya en el íncipit, o sea el encuentro y/o el diálogo con los miembros fallecidos de su familia –la madre, Emiliano y Petra en el capítulo 1, el padre en el 15– y la enseñanza y amparo de los protectores (19 y 244, 259). La narradora le sigue el hilo al desarrollo de su fe en el capítulo 21 cuando en Oaxaca acude a un oratorio después de escapar milagrosamente de una muerte por balazo: el trato con los espíritus protectores (Mesmer o Charcot) se institucionaliza al penetrar Jesusa en un recinto rigurosamente organizado que es un eco del templo donde, en las primeras páginas, Jesusa busca la interpretación de sus videncias. Luego, el capítulo 23 explica cómo el personaje se cura de sus dolencias físicas gracias al poder de Trinidad Pérez de Soto, la misma que es nombrada en el primer capítulo como madrina de Jesusa (14) y a la que esta acompaña como ayudante en una peregrinación a Pachuca en el capítulo 24, dando impulso a la relación, como dentro de una viñeta, de la historia de Roque Rojas, creador de la Iglesia mexicana de la Obra Espiritual, eco de la alusión respetuosa hecha en el primer capítulo: “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.” (13) Por fin, en el capítulo 28, el penúltimo, la índole rebelde y vindicativa de Jesusa se manifiesta otra vez para mayor deleite del lector cuando la narradora critica la vanidad mentirosa de ciertas sacerdotisas que afirman ver el paraíso y al Señor (461) y rechazan despectivamente a Jesusa fuera del círculo (466), o el juego de simulación ejercido por el hermano Manuel Alcalá (462): la mentira que según el epígrafe rige el mundo va ilustrada aquí con la fuerza deconstructiva y denunciadora del discurso de la narradora, y provoca su abandono de las congregaciones, por convertirse estas en espacios contaminados por prácticas comerciales poco recomendables: “[...] sigo con la misma fe pero no me acerco a ninguna parte porque a la Obra la han tomado a negocio, se dedican a la birriondez, engañan a los fieles y son capaces de cabronada y media.” (469)

Este recorrido por los capítulos 15 a 28 en torno a la fe y las actividades de Jesusa en la Obra Espiritual muestra el puente tendido entre la curiosidad del lector suscitada por las fantasías-videncias-revelaciones del primer capítulo y aplazada por el relato cronológico de la narradora, y la tentativa de Jesusa de darle un sentido a su vida. El primer capítulo y los siguientes citados se nutren mutuamente para dar cohesión a la novela, ya que estos aclaran aquel, que aparece como un compendio denso de una fe sosegadora que en su relato detallado, Jesusa posiciona en una lógica cronológica y explica entremezclando la cultura popular y la originalidad debida a su propia personalidad.

Ahora bien, el primer capítulo no solo cumple una función intrigante y prometedora con respecto a la fe espiritualista, sino que se vale de las revelaciones de Jesusa para esparcir algunos indicios de lo que irá configurando el universo de la narradora después de ese umbral antepuesto a su relato de vida.

Jesusa señala la presencia de algunos personajes claves en su camino existencial, como un contrapunto a la soledad reivindicada del presente de narración, como para poblar el vacío recordando, por la memoria y por el contacto con los muertos, a las figuras y las circunstancias vividas que dejaron huella en su experiencia. Los miembros de su familia forman un núcleo que, aunque inarmónico, no deja de proyectar los ejes principales de la construcción identitaria de Jesusa: el padre amparador durante la aventura revolucionaria, cuyo discurso directo marcado por los diminutivos y cierto ritmo poético refleja el lazo cariñoso entre él y Jesusa: “Ándale, hijita, tómate esta agüita...” (15); su hermano Emiliano que le proporciona el mismo amparo durante su actividad de fichera en las cantinas (21) y al que Jesusa evoca con el mismo afecto (21-22). Estas dos figuras tutelares contrastan con el recuerdo de Pedro Aguilar, el esposo enemigo al que Jesusa no asocia sino con la amenaza de muerte y la constante insatisfacción, como las que se combinan a su relación con el espíritu Luz de Oriente: la oración “no ha cumplido como mi esposo” (14) se aplica tanto a este como a aquel. En cuanto al hermano mayor Efrén, su ausencia del círculo familiar reconstituido por el poder espiritista (21) corresponde al poco papel que tuvo en la niñez de la narradora, como lo aclara el capítulo 3. Es de apreciar el matiz humorístico que trasparece detrás de la rapidez con la que se despacha el asunto de Efrén aunque su ausencia se justifica mediante el mismo proceso de reencarnación que afecta a la narradora: “El mayor, Efrén, no pasó porque se cansaron de buscarlo y finalmente dijeron que había vuelto a reencarnar.” (*ibíd.*) A sabiendas de que la reencarnación apunta a la purificación del ser, no nos extrañará el retrato que se pintará de un Efrén borracho y violento, enlazándose así los capítulos 1 y 3 de modo coherente.

Frente a estas figuras familiares masculinas, se destacan en la sesión de espiritismo dos personajes femeninos que se pueden considerar como figuras especulares de Jesusa, pero dentro de una dinámica de inversión: Petra su hermana, cuyo corto destino desgraciado también se relata en el capítulo 3, no hizo sino someterse a la dominación masculina, la de su secuestrador y la de su esposo; imagen contraria de Jesusa la rebelde e independiente, se desliza desvaída por los limbos de la revelación, inspirándole cierta compasión a su hermana: “Siempre fue chispa retardada. Si en la tierra no habló, menos en el espacio. Pero al fin pasó a

tomar la luz, la poca que podía recibir.” (22) El capítulo termina y culmina con el recuerdo tierno y emocionado de la figura materna, que selló con su ausencia prematura la vida doliente de su hija: “Sólo Dios sabrá todo lo que he sufrido desde que mi madre murió [...].” (17) De ahí que al principio del capítulo 2, la niña Jesusa se arroje a la tumba enterrando en ella su inocencia infantil, su feminidad y su maternidad. La sesión de espiritismo permite revalorizar por el encuentro con la madre todo lo que perdió Jesusa al empezar su vida de huérfana. La madre es el punto de contacto entre los fallecidos y la que queda viva, como lo es entre el primer capítulo y el segundo, arranque del relato.

En fin, se plantean en el espacio textual de este íncipit algunas fórmulas que perfectamente sintetizan el genio y la conducta de Jesusa, que se propone en todo su relato “saca[r] en limpio [su] vida pasada” (16): las videncias cuya significación busca el personaje acudiendo a los oratorios de la Obra Espiritual cobran sentido en su largo testimonio memorioso, recuento de una vida doliente y notable. Es patente la necesidad de una doble lectura de la purificación impuesta a Jesusa en esta reencarnación: “el rebaño que el Señor [le] encomendó para que se lo entregu[e] limpio” (12) es la metáfora de una vida donde imperó el desorden, la violencia, la agresividad verbal y física, la riña, manifestaciones en fin de un dolor interno que funda una identidad en crisis... Reencarnándose o contando esta vida, Jesusa pretende cumplir con el proceso de limpieza, reordenando, explicando, aclarando las cosas. Se capta de ese modo el alcance metaficcional del primer capítulo, en el que Jesusa se define a sí misma: “[...] he sido muy perra, pegalona y borracha” (17) y en plena conciencia enuncia lo que fue su vida: “Yo era una perdida que no quería agarrar el buen camino.” (22)

3. El diálogo entre las tres vidas de Jesusa

Suena el lamento de Jesusa: “¿Por qué vine de pobre si antes fui reina?” (12) ¿Por qué sufrir tanto habiendo llevado una vida anterior de gloria? ¿Por qué una pobreza tan extrema habiendo gozado de la riqueza de una soberana? Aquí está el meollo del interrogante que se plantea Jesusa la “lazarina” (*ibíd.*) al contemplar su existencia mísera de “basura” sobre la que orinan los perros (capítulo 13, 332). La creencia en las enseñanzas de la Obra Espiritual es un paliativo para este personaje abocado a la indigencia como lo es su pertenencia a una comunidad, “los que estamos en la Obra Espiritual” (19), frente a la soledad a la que está condenada, después de la muerte de los seres tutelares de su familia y de los animales que cariñosamente la acompañaron, después del abandono de dos hijos adoptivos. El empleo de la primera persona del plural (16, 19) que se ensancha hasta la generalización expresada por el pronombre indefinido “uno” –“Para reconocer el camino espiritual necesita uno atravesar

muchos precipicios, dolores y adolescencias. [...] es forzoso regresar varias veces a la tierra, según las deudas que uno tenga” (13)– trata de justificar tanto sufrimiento proponiendo compartirlo, así como la hermandad espiritualista es apta para interpretar videncias y revelaciones. Esta reunión del yo con el nosotros y el uno fortalece el intento de comprensión formulado por Jesusa mediante el empleo hipotético del verbo “deber”: “Mi deuda debe ser muy pesada”, donde se observa un eco entre la deuda peculiar de Jesusa y las con las cuales “uno” carga, y “Debo haber sido muy mala” (12).

En este capítulo de apertura, Jesusa enuncia algunas pistas para que el lector se figure ya de qué modo está pagando su deuda: el campo semántico del sufrir ritma estas páginas, sea con el empleo del mismo verbo o del sustantivo derivado, sea con la utilización del sustantivo “dolor”, sea mediante la metáfora del “precipicio” (11, 12, 13, 16, 17, 18). El mundo tan “calamitoso” (16) que le toca vivir en esta reencarnación está plagado de “hombres abusones” y “mujeres que se dej[an]” (*ibíd.*), dos categorías con las que se enfrenta a lo largo de su vida, desafiando la primera y combatiendo contra ella a fuerza de golpes y palabras –aunque la misma Jesusa ha ansiado toda su vida ser hombre–, despreciando la segunda y esforzándose por no corresponder nunca a tal sumisión –aunque no pudo escapar de la más honda humildad económica frente a las amas de casa a las que tuvo que servir. El ejemplo (17-19) que escoge mencionar Jesusa relatando los sufrimientos de una amiga suya, “la hermana Sebastiana” (17) –bien nombrada en referencia al martirio del santo epónimo: “Vengo muy cansada, muy amolada, con mi piel llena de desamparo” (18)– es sumamente interesante porque este personaje se puede interpretar como un doble de Jesusa, o sea la repetición de la desgracia y el desastre, o bien una proyección suya por la imaginación o una figura que le permite disimular su propio yo: sobrevive dentro de la misma precariedad económica y sufre de una hinchazón de los pies, acude a la Obra Espiritual para encontrar alivio, tiene videncias, acepta humilde su vida dolorosa y para colmo recibe la ingratitud de los niños a los que adoptó: “se le ocurrió criar hijos ajenos que le regalaban y le salieron malos; nunca la auxiliaron, nunca la quisieron.” (19) Si es cierto que esta evocación no corresponde a la ayuda y al apego ofrecidos por Perico a Jesusa cuando niño, el lector no puede sino establecer una estrecha semejanza entre las dos mujeres al releer la historia de Sebastiana relatada de modo tan amargo por la narradora.

Así que las vidas anteriores de Jesusa cumplen una función compensadora y ficcional: luchan con la desgracia experimentada, imaginan otras oportunidades conformes con los deseos y abren la posibilidad de soñar otra(s) vida(s) que consuele(n) al individuo marginado y

agobiado de dolencias, que engendre(n) otra ficcionalización de la existencia. Citemos el análisis de Cynthia Steele: “Sola en la ciudad, sin familia y abandonada por una serie de hijos y mascotas adoptivos malagradecidos [...], traicionada por varias instituciones sociales ‘revolucionarias’, vieja y enfrentada con un futuro de enfermedad y muerte, Palancares vuelve al espiritismo en busca de compañía, poder y esperanza.” (“Testimonio y autoridad” 176).

A través de sus videncias, Jesusa alcanza otra medida del tiempo, mucho más abierta y maleable de la que la encierra en una cronología inapelable –lo que de cierto modo es una alternativa al tiempo de los hechos relatados a partir del capítulo 2. No por azar Jesusa, a partir de “un libro de adivinar los signos” (17), o sea otra manera de medir el tiempo humano, proyecta en esta apertura de la novela una edad que niega los dolores de la vejez que ya la achacan: “Salió mi cuenta de ciento y dos años, así es que todavía está largo el camino.” (*ibíd.*) Este siglo de vida se amolda al tiempo de las reencarnaciones, en el que todo vuelve a empezar y las existencias escapan de una medida racional que no es sino decepcionante: “¡Cuántos cientos de años habrán pasado y él [Luz de Oriente] todavía no me deja sin su protección!” (15) Aún antes de su primera reencarnación, se sitúa un tiempo primordial, “aquel primitivo tiempo cuando [vino] a la tierra” (14), que Jesusa no logra alcanzar por el sueño/la videncia pero cuya existencia se manifiesta a través de los dones de las mediunidades. Se multiplican pues las vidas y los tiempos, rompiendo la línea cronológica única que corre del nacimiento a la muerte.

A Jesusa le son reveladas dos vidas anteriores en las que las imágenes de la cultura popular, como la figura marial y los personajes de Colombina y Pierrot, se mezclan con cierta originalidad de sus deseos. Assia Mohssine remite al “texto cultural” de la Natividad (“La représentation de l’espace” 104) para comentar la evocación de su primera reencarnación por Jesusa, vestida del “manto que usaba antes la Dolorosa” (*Hasta* 13), y al mito amoroso encarnado por Colombina y Pierrot, “couple d’amoureux modèle, symboles de naïveté et d’innocence” (“La représentation de l’espace” 105), para interpretar la presencia de estos dos personajes en la segunda vida de Jesusa. La misma Elena Poniatowska parece haberlos utilizado en una dimensión popular banalizada de “personajes del circo de aquella época. Hubo una época en que se hablaba mucho de Colombina y Pierrot y se les decía a los payasitos los pierrots.” (Steele, “Entrevista” 95) Más allá de cierto valor universal, las identidades de Jesusa en sus vidas anteriores van desvelando unas aspiraciones a la purificación paralelas a las que dicta la Obra Espiritual y que enmienden el desastre de su existencia actual. El manto marial que vestía en su primera reencarnación (*Hasta* 13) y el

vestido lujoso de la reina (11-12), imagen sublimada de cierta mejoría económica adquirida gracias a la peluquería del capítulo 22, pero sobre todo reflejo en el espejo del sueño del “salón de belleza” al que las muchachas del negocio de Netzahualcóyotl acudían a que les hicieran “el ondulado Marcel” (capítulo 14, 239), se caracterizan por el color blanco tópico de la pureza, acentuado por la equiparación con un “ajuar de novia” (11): Jesusa imagina en su fantasía-videncia una condición que nunca fue suya en su (tercera) vida calamitosa, o sea el logro de un matrimonio deseado que desembocaría en una maternidad sagrada. Pero esta idealización se combina con un juego entre solapado y malicioso que le permite a Jesusa expresar una sexualidad que de hecho callará casi totalmente en todos los otros capítulos de la novela: su protector Luz de Oriente le inspira un deseo que alcanza a formular atribuyéndoselo a él: “[...] Luz de Oriente me mira con mucha hambre. Tiene ambrosía en los ojos a todas horas.” (19), y aludiendo a su potencia viril “cuando entra en [las hermanas] y toma su carne” (15): el éxtasis espiritual y la posesión sexual se concilian en el sueño de Jesusa.

Sin embargo la resolución eventual de un conflicto entre el afán purificador y el deseo sexual se malogra por las perturbaciones que sufren las vidas anteriores de Jesusa y que traicionan la presencia ineludible de la desgraciada existencia actual, sea reencarnación o no. La impura mancha oscura que remata la cola del vestido de reina “como la flecha en la cola del diablo” (11) viene a rivalizar con el “triángulo divino” del “Ojo Avizor” (12) y delata de modo simbólico el disfuncionamiento de la misma videncia de Jesusa, como lo señala Assia Mohssine: “[...] 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.” (“La représentation de l’espace” 105) Así, desde el principio del capítulo, el lector advierte la imperfección de una vida soñada que no logra redimir el fracaso de la vida real: este se manifiesta asimismo por la mutua distracción de los enamorados Pierrot y Colombina que, a pesar de ser sus “sirvientes”, no “acompañaban [a Jesusa] como Dios manda” (*Hasta* 12), relegándola a la soledad, y por la manera como Luz de Oriente la mata de un tiro (13), cumpliendo la amenaza de Pedro Aguilar. Ni en sus vidas anteriores Jesusa se deshace del dolor y del conflicto, y el desorden profundo que desequilibra su personalidad y su vivencia se introduce ya en este primer capítulo en el que la narradora pretende remediar y hasta idealizar su suerte.

Jesusa la reina no escapa del dolor que de hecho se desprendía ya de la figura marial de su primera reencarnación –la Dolorosa– y de la pobreza que la condena a no ser sino una

lazarina. El primer capítulo reúne la esperanza y la frustración del personaje, vela y desvela, engaña y desengaña. Jesusa se mira al espejo de sus sueños y contempla a los seres que la acompañaron durante un trecho en su vida calamitosa. Se disfraza de virgen milagrosa y de reina intentando encontrar en las interpretaciones espiritualistas el sentido de su presencia en un tiempo y un espacio mexicano profundamente insatisfactorios.