

LA DIGESTIÓN TESTIMONIAL EN *HASTA NO VERTE JESÚS MÍO* Y *CHILD OF THE DARK*

Jafte Dilean Robles Lomelí

Universidad de Sonora

Resumen:

A través del análisis de las costumbres digestivas de los personajes testimoniales de *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska y *Child of the Dark* de Carolina María de Jesús, se traza una comparación con la actuación mediadora y mediática del intelectual que entrevista, registra y edita la voz de personas reales que luchan a diario contra la hambruna en sus respectivos países. El objetivo de este artículo es analizar la labor de testimonialista tanto de Elena Poniatowska como de Audalio Dantas, ambos pertenecientes a la academia letrada: la primera como escritora reconocida y el segundo como periodista. Aunque ambos intentan mantenerse al margen de la voz primigenia del testigo y ser tan objetivos como lo demanda el género testimonial, los dos terminan lucrando las ventajas económicas y publicitarias de dicha transacción, mientras que sus sujetos subalternos continúan en medio de la pobreza y la desolación. El asunto medular será cuestionar el verdadero (o fallido) poder del género testimonial para transformar el *statu quo* del testigo. Se han elegido estos dos textos porque ambos contienen personajes femeninos que persisten en su lucha contra la pobreza y cuya meta vivencial es buscar alimento para sus allegados. Se juega con la analogía de lo que implica un proceso digestivo que inicia por la boca –el habla– y sigue con el consumo y el desecho fecal o el olvido de los testigos marginales.

Palabras clave: Testimonio, mediación, digestión, compromiso, hambre

Introducción: El género testimonial

Un ventrílocuo es reconocido por imitar voces y sonidos de otros sin necesidad de abrir la boca. Casi de forma esquizofrénica, un ventrílocuo nos permite escuchar la voz de un objeto sin vida —el *dummie*— ocultándose detrás de una boca inerte que manipula un cuerpo para hacerlo lucir real. Tal como señala Helen Davies: “La autoría ventrílocua es considerada derivativa, imitativa y condenada a la repetición en oposición a la originalidad” (17). Elzbieta Sklodowska (1993), concedora del testimonio, asume que lo mismo sucede con los textos de Rigoberta Menchú y Esteban Montejo. En este artículo, no me opongo completamente a esta propuesta, pero sí planteo un nuevo proceder testimonial que se apega a la teorización de la digestión antropofágica de Oswald de Andrade, que propone una: “Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en tótem” (5). La relación entre la comida y el testimonio ha sido poco abordada en el ámbito académico, con la excepción, quizás, de la mención que hace Oscar Lewis sobre las tortillas y los frijoles como emblema de la pobreza en las cinco familias que estudia en *Antropología de la pobreza* (1961). La intención de este artículo es la de explorar, por medio de la antropofagia brasileña, cómo llegaron los frijoles negros de Carolina María de Jesús a su texto *Child of the Dark* y cómo los “tacos con microbios” de Josefina Bórquez se presentan en *Hasta no verte Jesús mío*. En las páginas siguientes analizaré las elecciones alimenticias de ambos personajes como medios de representación, y el proceso mediante el cual los elementos de ficción ayudan a describir la mediación testimonial como proceso digestivo.

A partir de la década de los cincuenta tanto en México como en Brasil se emprenden campañas nacionales para armonizar la diferencia racial, étnica y social. Tras la Revolución mexicana, los discursos de José Vasconcelos establecen el ensamblaje de una nueva nación homogénea y “cósmica” que pondría fin a los disturbios agrarios y a los dilemas económicos de las clases bajas. Los consiguientes programas gubernamentales sopesan enormes sumas monetarias en la recreación y expansión de una imagen mestiza digna de la trayectoria histórica de su población. El énfasis de dichos intentos se centra en la eliminación de todo rasgo indígena que pudiera delatar un pasado vergonzoso y se desarrolla, entonces, una “desindianización”:

Un proceso histórico a través del cual una población que originalmente poseía una identidad particular y distintiva, basada en su propia cultura, se vio forzada a renunciar a dicha identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura (Bonfil 17, la traducción es mía).

El nuevo mexicano se ve constreñido a ocultar su pasado indígena en aras de la movilización social; pasa de ser un indio para integrarse a la cultura de la pobreza, ahora cobijado por la membresía mestiza que lo dota de uso político. Se representa, entonces, como un sujeto en la periferia, una víctima indefensa a la que recurren los promotores políticos durante el período de elecciones.

En Brasil la situación no es tan distinta: alrededor de las mismas décadas el país viene cargando a costas con una solución de “blanqueamiento” para el problema negro (Oliveira 20). Así como en México, se opta por la bandera del mestizaje y se sugiere el mulato como vehículo para la armonía racial: “El mulato llega a percibirse como la única solución viable al dilema de identidad nacional en un país que ya había experimentado etapas avanzadas de mezcla racial” (Oliveira 21, la traducción es mía). Sin embargo, a pesar de que los discursos intelectuales de la época se abocan a la exploración y explotación del mulato como insignia nacional, estos esfuerzos no denotan diferencia

alguna en el tratamiento que reciben las clases marginadas de la sociedad, los afrobrasileños y los blancos pobres. Nuevamente, tal como sucede con los indígenas en México, los afrobrasileños se convierten en marionetas de los aspirantes al gobierno y pasan de la periferia biológica a la periferia económica. La imagen del mestizo y el mulato fracasan, entonces, en sus empresas y sólo terminan por acentuar la segregación social.

De acuerdo con los señalamientos de Eva Bueno (1996) y Robert M. Levine (1994), la estrategia testimonial le viene bien a Carolina María de Jesús para iluminar las extremas condiciones bajo las cuales habitan los integrantes de una comunidad marginal en Brasil, la favela: “Su relato, aunque no formalmente un testimonio, sí da cuenta de una vida de lucha por la supervivencia y la preservación de la dignidad humana” (Bueno 27, la traducción es mía). Asimismo, en la contraportada de la edición de 1979 de *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska se lee lo siguiente: “Obra que recoge la voz de una mujer del pueblo, que vive y pasa a través de la reciente historia mexicana, *Hasta no verte Jesús mío* es a la vez testimonio y creación, en la que el relato fluye enérgica y suavemente, dando una rugosa, intensa impresión de vida” (citado en Lagos-Pope 244). Curiosamente, el rigor testimonial es puesto en tela de juicio en ambos textos: en el primero por tratarse de un diario escrito por la propia Carolina de Jesús, sin intermediarios ni analfabetismo; en el segundo porque la narración se acerca más a la invención literaria que al carácter estrictamente objetivo que exige el género. Lo interesante es que, a pesar de que se debate su pertenencia genérica, no se discute que en ambos hay una manipulación testimonial estratégica, en gran parte como producto del proceso digestivo de consumo que planteo aquí.

El imperio del testimonio –en su versión más simplista– descansa en la alianza entre un intelectual comprometido y un testigo silenciado por una esfera dominante, sea esta última de carácter social, político, económico o histórico (Robles “La historia doble” 3). De acuerdo con John Beverly, uno de sus primeros defensores,

el testimonio da voz, en la literatura, a un sujeto popular-democrático colectivo, anteriormente anónimo y desprovisto de voz: ‘el pueblo’, pero de manera tal que el intelectual o profesionalista [...] es interpelado como parte de ‘el pueblo’ y como dependiente de éste, sin al mismo tiempo perder su identidad como intelectual (“El margen al centro...” 28).

La generosidad –o el compromiso– intelectual reside en la exposición impresa de dicha voz dentro de los márgenes de la literatura, o bien, en la integración del sujeto subalterno a la esfera dominante para causar con ello el impacto debido. Desde el comienzo de los estudios testimoniales se establece que son las luchas sociales del sujeto subalterno o periférico las que dan pie a la enunciación de una problemática colectiva con la intención de subvertir el *statu quo*. Lo anterior sugiere que el género testimonial surge como consecuencia de una urgencia transformativa por parte de todos los involucrados.

Tiempo después de esta publicación de John Beverly, la misma Elzbieta Sklodowska ahonda en el texto de Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), para advertir que “lo que está implícito en los discursos originales [de los testigos] puede formularse solamente por medio de una exégesis escolar y ordenación discursiva profesional” (“Testimonio mediatizado” 83). De esta forma, el testimonio se imbrica como una narrativa que, en realidad, termina dotando de voz al intelectual y oscureciendo las luchas sociales y el contexto de urgencia de las cuales supuestamente parte. Es el intelectual quien manipula y orienta políticamente la información que recupera de un contexto abatido por la marginalidad.

En la mayoría de los casos, el testigo subalterno permanece en las mismas condiciones en las que se encontraba previo a la exposición de sus vivencias.

La trayectoria de los estudios testimoniales desde los continuos debates entre Beverley (1989, 1994, 1996) y Sklodowska (1992, 1993) a principios de los noventa hasta el día de hoy podría considerarse un reflejo de lo que Boaventura De Sousa Santos denomina “epistemicidio” (81). El conocimiento ajeno y alternativo a la ciencia moderna y la cultura dominante es descartado por no estar a la altura, es decir, por no ser útil a los intereses sociopolíticos de la hegemonía. El género testimonial, tal cual lo anuncian sus máximos representantes (Miguel Barnet; Hugo Achugar; Margaret Randall, entre otros) no consigue subvertir el *statu quo*, no renueva los códigos de representación literaria, ni desplaza al intelectual de su estatus de privilegio y elitismo:

In particular, becoming a writer, producing a literary text, reading and discussing that text in a classroom cannot be in themselves the solution demanded by what René Jara calls the “situation of urgency” that generates the testimonio, whether or not these things actually happen. (Beverley “Writing in reverse” 283)

El conocimiento generado a partir de la mediación o triangulación testimonial es atravesado por filtros académicos que cercenan su poder transformativo sumiendo al sujeto subalterno aún más en una situación degradada por el propio sistema. El intelectual asume –y estudia– la situación de opresión del sujeto subalterno, pero el compromiso no abandona las aulas de clase.

Hans M. Fernández Benítez en su artículo “‘The momento of testimonio is over’: Problemas teóricos y perspectivas de los estudios testimoniales” publicado en el 2010, plantea una potencial solución a esta problemática del compromiso intelectual. Sugiere la creación de una nueva episteme testimonial que “sirva de base para explorar otro tipo de experiencias testimoniadas y que se funde en un nuevo marco teórico anticolonial/anticapitalista garante de un reordenamiento del poder en las alienantes relaciones sociales del mundo contemporáneo” (68). Es decir, el crítico prioriza un tipo de inmersión e interacción con el contexto social de donde emerjan vivencias testimoniales que el intelectual no manipule, construya o “represente” de forma independiente y unívoca. Un ambiente de convivencia tal que permita una transformación orgánica de todos los involucrados en la generación de conocimiento colectivo y práctico. En otras palabras, que el testimonio sea un medio colaborativo y no un fin que se proporciona de forma impresa o acústica. El compromiso que adquiriría el intelectual en este caso sería con la verdadera transformación del entorno que explora y no ya con la mera edición textual de la voz del testigo.

Analogía del proceso digestivo

La analogía del proceso digestivo se emplea a continuación para ejemplificar de qué manera en ambos textos abordados aquí, el intelectual consume la voz de sus testigos y obtiene los beneficios nutrimentales de aquello que devora. A diferencia de un Esteban Montejo o una Rigoberta Menchú, que se han colocado en los peldaños del canon internacional como constructos políticos e intelectuales de representación subalterna, Carolina de Jesús y Josefina Bórquez nacen en la pobreza, transitan en la pobreza y mueren en ella. Ambas disponen de unos cuantos minutos de fama en su respectiva nación de origen y, cuando bien les va, la mención de sus nombres en los salones de clase americanos. Lo anterior se debe a que Carolina de Jesús y Josefina Bórquez han sido devoradas por el intelectual, quien obtiene

las ganancias monetarias y el reconocimiento político que anhelaba. A manera de un proceso digestivo, es el intelectual quien, como devorador, tras la incorporación de estos nutrientes al cuerpo, desecha los cascarones de las víctimas que, como heces fecales, se descartan al olvido.

El texto de Elena Poniatowska y el trabajo editorial de Audalio Dantas en los diarios de Carolina de Jesús, demuestran de qué manera tanto en México como en Brasil, el discurso testimonial protagoniza campañas políticas que promueven la diferencia como única vía hacia la homogeneización o la democracia racial. Aunque en principio pudiera parecer paradójico, el fracaso de las imágenes mestizas y mulatas intenta solventarse por medio de la promoción de personajes que deben su pobreza no a su marca étnica o racial, sino a su escasa disposición para asimilar y asimilarse a la sociedad capitalista incipiente. La culpa, entonces, de vivir en la extrema pobreza se transfiere de las altas esferas políticas hacia los sujetos que se auto inhabilitan para integrarse a una sociedad moderna en ciernes.

Carolina de Jesús y Josefina Bórquez se estructuran como agentes contestatarios que obstaculizan el progreso de la nación. En sus textos hay una negación del efecto metonímico testimonial (yo = nosotros), ya que cada una habla por sí misma y no como albacea de la comunidad a la que (no) pertenece. La proyección política de los mediadores testimoniales aquí no es hacia la transformación del statu quo (como proponen Beverley y los demás para el género), sino hacia el rechazo encarnado de la rebeldía social que causa que un individuo se hunda en la pobreza. Por lo tanto, de tratarse de una ventriloquía, aun con todas sus implicaciones esquizoides, tanto Carolina de Jesús como Josefina Bórquez hubieran disfrutado de mayor fortuna. Sin embargo, lejos de la manipulación realista de un *dummie*, ambos personajes sucumben a una deglución testimonial, o lo que Héctor Díaz-Polanco acuña como etnofagia. La etnofagia, según apunta el crítico:

Expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones 'nacionales' ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. (104)

Los sujetos intelectuales aquí, como cultura dominante, buscan devorar a las minorías, no para desaparecerlas sino para absorberlas mediante la disolución de sus identidades por acción de los ácidos y las enzimas digestivas que rompen las cadenas poliméricas y liberan beneficios nutricionales para el cuerpo del devorador. El acto de devorar al otro sólo repercute positivamente en aquel que goza del privilegio de poner en su boca un alimento. De forma inversa, quienes carecen de la misma oportunidad son gobernados por el hambre que determina su existencia marginal. El pobre no podrá saciar su hambre porque no ostenta el poder de engullir al otro; no es, pues, parte de una cultura dominante con capacidad digestiva. Tanto en *Hasta no verte Jesús mío* como en *Child of the Dark*, los personajes develan un hambre insaciable y perpetua; su hambre se vuelve móvil y obstáculo a la vez. En ambos textos, la comida, como acto y elección (cómo comer y qué comer), desempeña un rol trascendente en la configuración individual, mientras que su contrapartida, el hambre, articula políticamente a estos sujetos periféricos.

En la literatura brasileña es común toparnos con escenas antropofágicas, ya sea porque Brasil lleva imbricada en sus venas

nacionales la sangre autóctona, o bien porque como explica Luis Madureira, la antropofagia anticipa un posmodernismo alternativo a la narrativa de emancipación occidental (99). Lo cierto es que, como metáfora de la absorción intestinal, me interesa rescatar algunas de estas escenas para sentar en diálogo las dos obras en cuestión y trazar los alcances del proceso de deglución testimonial.

Del Congo Central a la favela de Canindé

En el cuento “La mujer más pequeña del mundo” de Clarice Lispector, el explorador francés, Marcel Pretre, se enfrenta con una tribu de pigmeos caracterizada por la pequeñez de sus cuerpos, en específico con “una mujer de cuarenta y cinco centímetros, madura, negra, callada” (22) que lo conmueve terriblemente. La raza a la que pertenece esta diminuta mujer está en riesgo de desaparecer puesto que los salvajes Bantús se dedican a pescarlos con redes y comerlos. Tras el encuentro entre Pretre y la mujer africana, ésta no puede sino alegrarse de no haber sido devorada por el explorador: “No ser devorado es el sentimiento más perfecto. No ser devorado es el objetivo secreto de toda una vida” (25). La Pequeña Flor, nombre que le brinda el francés, nace con el miedo de ser devorada por los salvajes. La permanencia de su raza en el Congo Central depende del refugio en las profundidades y espesuras de los árboles.

Ante la posible presencia de una nueva amenaza, Pequeña Flor sufre el mismo miedo de ser devorada pues no conoce otras posibilidades fuera de este destino. Si durante toda su vida la mujer observa que una raza diferente a la suya se empeña en devorarla, asume naturalmente que el explorador tiene pretensiones similares. Al no ser devorada, la mujer queda libre para seguir siendo una en sí misma y mantenerse ajena al explorador. De haber sufrido una suerte contraria, la mujer estaría ya dentro del vientre del explorador y perdería todas sus facultades individuales, ya que el deglutir al otro implica ingresarlo a nuestro sistema, hacerlo parte de nuestro cuerpo, despojarlo de su existencia y así impedirle que siga viviendo por cuenta propia. En el cuento, Pequeña Flor continúa habitando en las cuencas de los árboles y Marcel Pretre se contenta con tomar notas acerca de la tribu. No hay, pues, una disolución de la identidad africana a través de las papilas gustativas del francés.

Otra es, no obstante, la suerte que corre Carolina de Jesús, quien no se salva de la deglución discursiva de Audalio Dantas. De acuerdo con David St. Clair, traductor al inglés de esta obra de Carolina de Jesús (*Quarto de despejo*, en portugués; la traducción al español sería “basurero”), es en abril de 1958 cuando Audalio Dantas, un joven periodista, conoce a Carolina en la inauguración de un parque infantil cerca de la favela de Canindé: “When the politicians had made their speeches and gone away, the grown men of the favela began fighting with the children for a place on the teeter-totters and swings. Carolina, standing in the crowd, shouted furiously: ‘If you continue mistreating these children, I’m going to put all your names in my book!’” (citado en de Jesús “Preface”, 13). Esta actitud reacia de Carolina enciende el interés de Dantas por acercarse al libro que la mujer menciona. Al día siguiente, tras haberla convencido de mostrarle sus cuadernos, trozos de su diario se publican en el periódico *Folha de São Paulo* y la información que allí aparece atrapa la atención de sus lectores:

Even my cynical newspaper cronies were interested,’ says Dantas, ‘and felt it should be cleaned up a bit, as there were some rough remarks and unkind political comments, but others thought all it needed was editing’ (13).

Después de la sensación causada por los diarios de Carolina de Jesús en el periódico, Audalio Dantas obtiene un puesto como jefe de la revista

O Cruzeiro en São Paulo. Es aquí donde comienza el proceso antropofágico.

Los diarios de Carolina de Jesús que aparecen en *Child of the Dark* son el resultado de la edición digestiva de Audalio Dantas. Aunque me ocuparé de este punto más adelante, por el momento me interesa concentrar la atención en la dicotomía que caracteriza a este proceso testimonial: comida/hambre. Desde la primera entrada del diario de 1955, Carolina de Jesús esclarece su condición de extrema pobreza dentro del ambiente de la favela brasileña: "Actually we are slaves to the cost of living" (de Jesús 19). En reiteradas ocasiones, la favelada relata sus experiencias de hambruna y la carencia de zapatos para sus hijos. La exacerbación de características negativas de los vecinos que le circundan también es una constante en su narración. En su mayoría, los vecinos no hacen más que tomar pinga, tener sexo y pelearse unos con otros. Como el título del texto en portugués lo indica, la vida en la favela para Carolina era comparable a vivir en un "basurero", rodeada de desperdicios humanos. No obstante, ella no se identifica con los miembros de la favela y es mediante el vehículo de la escritura que busca demarcar la diferencia entre ella y el resto de los adultos de la comunidad. El diario le sirve a Carolina para anotar todo lo que come y de qué manera consigue dinero para comprar esa comida. En las distintas entradas de su diario, el comer y la escritura van de la mano. Es más, esta última aparece como su única arma para deslindarse de la vida como favelada.

Según narra la propia Carolina, lo que hace diferentes a sus hijos de los de las otras mujeres en la favela, es que ella dedica tiempo para estar con ellos, no tiene vicios como el alcohol y, a pesar de que padece de hambre perpetua, busca siempre la manera de llevar comida a la boca de sus criaturas: "But I'm not going to drink. I don't want that curse. I have responsibilities. My children! And the money that I spend on beer takes away from the essentials we need" (28). La venta de papel y fierro viejo le permite a Carolina obtener el dinero para comprar lo esencial para configurar su existencia y garantizar su supervivencia y la de sus hijos. Su trabajo como pepenadora no la identifica necesariamente con el resto de favelados. Si cumple con este oficio es porque sus hijos necesitan comida y ella se sacrifica en aras de conseguirla.

Al principio de *Child of the Dark*, Carolina asegura que ella no es de las mujeres que busca comida en la basura, pues aquello es más bajo incluso que pedir limosna. Empero, cuando la situación lo amerita y ella saca un par de verduras de la basura, la única vía de expiación para distanciarse de la conducta indigna de los favelados es el considerar que hace esto por el hambre de sus hijos: "I found a sweet potato and a carrot in the garbage. When I got back to the favela my boys were gnawing on a piece of hard bread. I thought: for them to eat this bread, they need electric teeth" (48). Carolina recoge las verduras antes de saber que sus hijos mordían un pan duro en casa, pero en el diario ella coloca esta información de manera ulterior, para justificar sus acciones: si ella recoge verduras de la basura no es porque es favelada; es porque es buena madre. Unas cuantas líneas después de esta aseveración, Carolina concluye la entrada diciendo:

The favelados are the few who are convinced that in order to live, they must imitate the vultures. I don't see any help from the Social Service regarding the favelados. Tomorrow I'm not going to have bread. I'm going to cook a sweet potato (49).

Mediante la escritura, Carolina transforma la deshonra de recoger alimentos de la basura en una distinción de independencia. A diferencia de los favelados que no saben más que pedir y quitarle al otro, ella tiene la fuerza necesaria para buscar aun en los desperdicios

lo que sus hijos necesitan para vivir. Carolina no sólo evidencia su perseverancia, sino también su responsabilidad en la futura alimentación de sus hijos. Además de ser un medio para diferenciarse de los favelados, la comida también le sirve a Carolina para distinguirse de los nordestinos y de las otras personas que no habitan dentro de las favelas. En varias entradas, Carolina menciona que ella visita regularmente la fábrica de enlatados y que toma las latas de verduras que se desechan a diario. Aunque esto no fuera bien visto por los empleados de las fábricas, para ella constituye otra forma de proveer alimento para sus hijos. En una ocasión, Carolina indica:

When I went over to the factory I saw many tomatoes. I was going to pick them up when the manager came out. I didn't go near because he doesn't like people to pick them up. When they unload the trucks, the tomatoes fall on the ground, and when the trucks pull out, they squash them. But human beings are like that. They prefer to see things spoil than let other get some use of them. (85)

El hecho de que los dueños de las fábricas elijan destruir el alimento en lugar de compartirlo, muestra de qué manera las distintas clases sociales de Brasil siguen rechazando la existencia de las favelas, como si éstas fueran un parasito para la nación. Al colocar esta escena en su libro, Carolina se constituye a sí misma como una persona distinta, más ética, que atiende las necesidades básicas de otros. Otras entradas del mismo año prueban que Carolina alimenta a los niños de las otras familias faveladas cuando tiene la posibilidad de hacerlo, doliéndose del hambre del otro. El alimentar al prójimo le ofrece a Carolina la oportunidad de ostentar una decencia social y humana que los productores capitalistas de las fábricas no poseen. La favelada afrobrasileña alimenta a la infancia de su país, mientras que el capitalismo en desarrollo destruye todo alimento viable. Asimismo, su crítica alimenticia no se detiene en los productores de las fábricas, sino que se expande hacia los candidatos políticos cuyas promesas nunca llegan a consumarse: "Once every four years the politicians change without solving the problem of hunger that has its headquarters in the favela and its branch offices in the workers' homes" (48). Carolina llega, incluso, a comparar a los políticos brasileños con un caballo de Troya, que falsamente brinda esperanza a la gente pero que no trae más que destrucción.

La dicotomía comida/hambre está tan imbuida en la vida de Carolina que se trasluce en las descripciones de su propia persona y las de sus hijos: "Hard is the bread that we eat. Hard is the bed on which we sleep. Hard is the life of the favelado" (49). Como si su existencia mimetizara las pobres características de la comida, ella comenta: "He ate and didn't mention the black color of the beans. Because black is our life. Everything is black around us" (51). Lo que alcanzan a comer diariamente define su identidad en la sociedad: cuando se sirven frijoles negros el ambiente es denso y oscuro; cuando, en cambio, se sirve arroz y carne, Carolina lo llama un día de fiesta y permanece feliz y sana durante la jornada. Sus estados anímicos y su salud dependen en gran medida del tipo de alimento que consigue durante el día: "When I cook four dishes I think that I'm really someone. When I see my children eating rice and beans, food that is not in reach of the favelado, I smile stupidly. As if I was watching a dazzling display" (57). De tal manera, el tipo de platillo que se coloca en la mesa de cada persona delimita las fronteras de su identidad y las diferencias de clase: las succulentas carnes del rico y los frijoles paupérrimos del favelado.

Ahora bien, aunque Carolina de Jesús se moldea aquí como la proveedora de alimentos, Audalio Dantas la toma como el alimento mismo. A diferencia del personaje Marcel Pretre en el cuento de Lispector, Audalio Dantas elige, simbólicamente, comerse a su víctima.

En el prefacio de David St. Clair se detalla el proceder de Dantas en la edición de los diarios de Carolina. Según el traductor: “Dantas cut savagely until he got the diary down to its present size ‘But I did not rewrite,’ he insists. ‘The words and ideas are Carolina’s. All I did was edit’” (citado en de Jesús “Preface” 14)¹. Hay una escena en el diario de Carolina de Jesús que sirve para estrechar lazos de semejanza entre el devenir del periodista y las acciones de un carnicero común:

I stopped at the butcher to buy a half kilo of beef. The prices were 24 and 28. I was confused about the differences in prices. The butcher explained to me that filet was more expensive. I thought of the bad luck of the cow, the slave of man. Those that live in the woods eat vegetation, they like salt, but man doesn't give it because it's too expensive. After death they are divided, weighed, and selected. And they die when man wants them to. In life they give money to man. Their death enriches the man. Actually, the world is the way the whites want it. (78)

Después de destajar el diario de Carolina y editarlo a su antojo y conveniencia, Audalio Dantas lo publica en forma de libro en Brasil en 1960. Como nos recuerda su traductor, “Never had a book such an impact on Brazil” (citado en de Jesús “Preface” 15). Al poco tiempo de su publicación, Carolina logra salir de la favela y se traslada a una casa de concreto, tal como siempre lo había soñado. Durante los meses posteriores a la aparición del libro, Carolina y Audalio se dedican a su promoción en giras y exhibiciones alrededor del país. Ella pasa de alimentarse de la basura a atender el llamado de los políticos brasileños que desean fotografiarse a su lado y congraciarse: “Carolina posed willingly alongside politicians and permitted herself to be used, in essence, to further their career” (Levine y Meihy 58). Por supuesto, la presencia de Carolina no sólo lustra la imagen de los políticos sino que, al mismo tiempo, acrecienta los bolsillos de Audalio Dantas.

El período de fama de Carolina de Jesús dura muy poco, así como el dinero que gana de las regalías y presentaciones. De acuerdo con el propio Dantas: “She went and ate in the finest restaurants. Total confusion allowed. All of this in the head of a simple person, a common person; it was an exaggeration” (citado en Levine y Meihy 58). Carolina María de Jesús no sabe asimilar la cultura del nuevo peldaño social que acaba de escalar, gasta su dinero en exuberancias innecesarias y se confía de la perdurabilidad de su fama. Con el tiempo, los críticos comienzan a demeritar su obra y asumen que se trata de un plagio, que Audalio Dantas ha sido el creador. Las tensiones entre ambos los obligan a romper relaciones y algunos años después Carolina de Jesús regresa a su vida en las favelas, donde muere de asma y enfisema pulmonar en 1977.

Décadas más tarde, en 1996, Robert M. Levine y José Carlos Sebe Bom Meihy reciben de manos de la hija de Carolina, Vera Eunice, los diarios inéditos de su madre. Dichos cuadernos permiten a ambos críticos analizar los cambios que lleva a cabo Dantas en su labor editorial. La lectura de sus originales arroja como resultado una nueva Carolina: “Her unedited diary entries revealed several things about Carolina’s character that had been erased through Dantas’s editing, such as her feisty and reckless attitude that came out when she did publicity for the book” (Kurzen 36, énfasis mío). Con su edición, Dantas modela a la Carolina que necesita dar a conocer, elimina la actitud sediciosa y retoca a la favelada como víctima del sistema económico.

Sin embargo, cuando Carolina sale de las páginas del libro e intenta integrarse a la clase media de la sociedad brasileña, esta actitud difuminada por Dantas cobra vida ante el ambiente hostil que la recibe: “He cut out portions that showed her strong political beliefs and made

1. Para la redacción de este artículo no se tuvo acceso a los diarios originales publicados por Audalio Dantas en el periódico Folha de São Paulo. Tampoco pudo accederse a los diarios inéditos heredados por la hija de Carolina de Jesús, Vera Eunice. Sustento mi análisis en la interpretación del libro *Child of the Dark* (traducción de David St. Clair) y los comentarios circundantes al proceder editorial del periodista, planteados por St. Clair y Robert M. Levine y José Carlos Sebe Bom Meihy –los dos académicos que reciben los diarios inéditos en 1996.

her into a docile figure, poor and helpless fighting against to survive in the favela” (Kurzen 36). La Carolina maquillada por Dantas es vista en Brasil, durante un tiempo determinado e incluso en la actualidad, como una heroína que logra escapar a su situación opresiva. La Carolina real, redescubierta por Levine y Meihy, nunca deja de ser una favelada, probablemente como consecuencia de su actitud contestataria. Con su manipulación testimonial el propio Dantas impide que Carolina de Jesús se integre a su sociedad originaria y, a la vez, la aliena del mundo academicista. Carolina de Jesús se torna un doble sujeto subalterno al no lograr ubicarse salvo como un *dummie* que requiere del efecto ventrílocuo para existir: “El destino del *dummie* finalmente se determina desde arriba, aunque sus gestos parezcan indicar un libre albedrío” (Schwartz citado en Davies 17, la traducción es mía). El intelectual se compromete con el simulacro, que es, a su vez, una forma de violencia simbólica dedicada a adornar las cualidades del testigo.

Daniela Birman, por su parte, coincide con el señalamiento del “destajamiento violento” (363) que acomete Audalio Dantas contra la postura política de Carolina de Jesús:

Se eliminaron extractos que indican la opinión política de la autora y su tono agresivo, contribuyendo a la visión de una Carolina pasiva ante las injusticias y los sufrimientos vividos; [...] eliminaciones o reemplazos que buscan dibujar una imagen positiva de la autora. (364, la traducción es mía)

Esta manipulación estratégica de Dantas obedece a los intereses políticos de la época: la docilidad que le adhiere como cualidad trascendente a la personalidad de Carolina se acomoda a sus objetivos de exponer la debilidad del sistema económico brasileño. Carolina de Jesús, gracias a la edición gástrica de Audalio Dantas se sumerge también en las aguas canónicas de la literatura testimonial (Birman 369) pero no hay una verdadera transformación o subversión de las relaciones de poder que la mantienen sometida, maquillada y subyugada. He ahí el carácter esquizoide del compromiso intelectual, pues Carolina de Jesús, de carne y hueso, se desdobra como un constructo literario conveniente y existente sólo en las páginas de un libro.

La subyugación de Carolina de Jesús o su permanencia estática en una situación de opresión social es evidente también en la labor digestiva de Levine y Meihy, quienes al redescubrir sus diarios los pasan de nuevo por el filtro de la edición. Su vida, otra vez, es puesta al servicio del intelectual. En ambos casos las ganancias o el prestigio se consigna en los académicos, mientras que Carolina se marchita con el asma. Incluso, cabe mencionar que, Luciana Paiva Coronel, en su estudio acerca de la obra de Carolina de Jesús, refiere ciertas versiones editadas de *Child of the Dark* que resucitan y enfatizan específicamente el tono de miseria que caracteriza a la vida en la favela, reorientando con ello la recepción de sus diarios (276). El intelectual testimonial se aprovecha así del mercado de los hechos reales para reactualizar la imagen de Carolina y proyectar sobre ella sus agendas sociopolíticas. Los intelectuales visitados hasta aquí comen el cuerpo de Carolina de Jesús y lo digieren para obtener los jugos nutritivos de su experiencia.

De la favela de Canindé al Palacio Negro de Lecumberri

Hasta no verte Jesús mío surge de una serie de entrevistas que realiza la escritora franco-mexicana Elena Poniatowska a una mujer de la ciudad de México, Josefina Bórquez, a quien tiene la oportunidad de escuchar por primera vez en una de sus acostumbradas visitas a la penitenciaría del Palacio Negro de Lecumberri. Con el tiempo y los azares, la autora llega al barrio de Bórquez y la vuelve a escuchar, esta vez discutiendo con una de sus compañeras lavanderas sobre la azotea del edificio donde trabaja. Si bien Bórquez no amenaza a su compañera lavandera

con colocarla en un libro, como Carolina de Jesús, es de notar que en ambos casos el interés del intelectual que recoge y edita sus historias nace del carácter fuerte y subversivo que observa en las mujeres. A partir de ese momento, todos los miércoles de cuatro a seis de la tarde Poniatowska visita a Bórquez en su casa para entrevistarla acerca de su vida. Una vez recolectada la información –primero en cintas magnetofónicas, luego en notas en un cuaderno– y después de redactar varios borradores con las anécdotas y aventuras de Josefina Bórquez, Poniatowska decide publicar su libro en 1969. Al igual que en *Child of the Dark*, la comida en la novela de Poniatowska revela un elemento clave mediante el cual Jesusa Palancares (nombre ficticio de Josefina, de lo cual me ocuparé más adelante) se representa a sí misma y a las personas que le rodean. A diferencia de Carolina de Jesús, que sólo escribe durante 1955, 1958 y 1959, Palancares relata su vida desde la infancia hasta su punto de encuentro con la escritora que la interroga.

En una de sus primeras evocaciones, Palancares enaltece la figura de su padre a través de su experticia culinaria: “Otras veces, mi papá los guisaba [pescados]; embrollo, decía él. Ponía una olla con jitomate, ajo, cebolla y ya que estaba todo bien sazonado nos batía un montón de huevos de tortuga en la olla hirviendo. O nos daba de comer pescado” (Poniatowska *Hasta no verte* 25). La gente que ve al padre cocinar se acerca para recibir una probada de las delicias que prepara. Para la niña Palancares, la remembranza de su padre está estrechamente conectada con la comida, ya que la cocción del pescado es la conclusión de haber gastado todo un día con ella en la playa. Cuando crece y se enfrenta a la pobreza familiar, Jesusa se ve obligada a trabajar en la prisión al lado de su madrastra. Juntas preparan la comida para los prisioneros: “La familia era muy numerosa, había mucho ir y venir, mucho por quien trabajar. Molía yo harto chile, harto maíz tostado, canastas pizcadoras grandes, una de chiles y una de jitomates” (35), las enseñanzas culinarias de la madrastra le brindan a Jesusa las herramientas para valerse por sí misma en un futuro. La comida es lo único que las une. Pero, aunque la madrastra no es muy amable con ella, se toma su tiempo para mostrarle el arte de los alimentos, desde el cultivo hasta la mezcla de los ingredientes. El aprendizaje que Jesusa obtiene le va abriendo puertas en su vida, tanto como soldadera durante la Revolución mexicana y como en su trabajo en las casas de los acaudalados mexicanos.

En una de las escenas en las que el diálogo entre Jesusa y Poniatowska es más evidente, aquella se dirige a la escritora para hablarle de una receta que le enseña una gringa mientras trabajaba para ella como sirvienta: “Hoy como no tengo horno no me animo a hacerlos [panques], pero bien que me acuerdo de la receta. Cuando quiera se la doy, nomás se fija en las tazas. Me gustó más cocinar que cuidar atascados” (60). La comida es el detonante de las memorias de Jesusa Palancares y la mayor parte de sus anécdotas inician con alguna experiencia culinaria. Pero, la comida no es para ella solamente un vehículo de la memoria sino también el elemento gestor de sus vivencias. Para preparar la comida, debe ir al mercado, y es allí donde conoce gente y observa la vida de las personas. Una vez que llega a la casa donde trabaja, se sientan todos los familiares a la hora del almuerzo y ella escucha las vivencias de sus jefes. La comida es su arma epistemológica. Gracias a ella y a todos los procesos que involucra su adquisición, su preparación y su deglución, Jesusa se permite conocer y comprender el mundo que le rodea. Posteriormente, cuando esta se interna en los avatares de la Revolución mexicana, los procesos alimenticios la configuran como una mujer fuerte e independiente que apoya a los soldados en sus movimientos armados. Gracias a la comida, Palancares logra lo más importante para los propósitos revolucionarios, mantener vivos a los combatientes: “Por lo regular las mujeres no estábamos pendientes del combate. Íbamos pensando en qué hacerles de comer” (67). La comida vigoriza a los soldados y los anima a seguir en la batalla, por otro lado, los trastos donde las mujeres preparan la comida se utilizan también para la curación de las heridas o para distraer al enemigo.

Hacia el final de su historia, cuando Palancares se aboca al recuento de su vida después de la Revolución, la comida sirve como cincel para moldear las nuevas clases sociales que surgen de la insurrección. Los sindicatos, como institución postrevolucionaria, prometen a los trabajadores alimentación, salud y protección contra las grandes maquilas capitalistas. No obstante, Palancares es enfática en denunciar las promesas falseadas del gobierno mexicano. La desigualdad permanece, o incluso, empeora tras el derrocamiento de Porfirio Díaz:

Antiguamente dando la una de la tarde salía uno a comer a su casa; se tomaba su sopa aguada, su arrozito, su guisado, hasta donde le alcanzaran las fuerzas. Ahora ya no, ya no se usa eso; con eso de los pinches sindicatos lo han arruinado a uno para todo. Si acaso salen los empleados, van a la carrera a comer tacos llenos de microbios, por allí a media calle entre la polvareda, en un montón de taquerías puercas. (235)

La modificación de hábitos alimenticios ilustra de qué manera se posiciona Palancares ante las recientes prácticas del gobierno mexicano. Como pertenecientes a los barrios más pobres de la ciudad de México, los trabajadores deben conformarse con los tacos antihigiénicos de la calle. El dinero ya no es suficiente para comer un almuerzo nutritivo y completo, así como tampoco es suficiente el tiempo que tienen los empleados para comer, ya que las jornadas aumentan su cantidad de horas laborables. Por otra parte, la calle en la que se encuentran taquerías insalubres yace sin pavimentar; el pavimento que, en tiempos de promesas electorales, simboliza el progreso, no llega aún a los barrios pobres.

Tal como sucede en *Child of the Dark*, en la novela de Poniatowska, Palancares también se hace cargo de un niño que a pesar de no ser su hijo, ocupa todo su cuidado. La carga simbólica de la protección materna aquí tiene los mismos matices que en los diarios de Carolina. Ante las promesas incumplidas del gobierno y la distribución injusta de riquezas, son las madres de la patria quienes tienen que encargarse de la manutención de los infantes. El futuro de ambas naciones depende de los sacrificios de las mujeres. Pero, en ambos libros, las instituciones e intereses capitalistas aparecen para aplastar los tomates que recogen y cerrarles las puertas en las narices. A través de la ofrenda alimenticia, Carolina y Jesusa se contraponen a las dinámicas del capitalismo moderno; sus acciones se enfrentan y rechazan los designios de los nuevos gobiernos con pretensiones democráticas. El dar alimento al otro es una señal de rebeldía contra las disposiciones capitalistas de la sociedad mexicana y brasileña. Lo anterior resulta curioso puesto que esta actitud combativa de la mujer frente al sistema dominante debería enfatizarse por parte de los mediadores testimoniales que supuestamente desean una subversión del statu quo. Sin embargo, dicha cualidad femenina se oscurece una vez el testimonio es promocionado y publicitado.

Otra similitud entre los discursos de Carolina y Jesusa es su repulsión hacia el lugar donde habitan. En el caso de Carolina, la búsqueda de alimentos la distancia del resto de los favelados; en el caso de Palancares, es su actitud de “macho” mexicano lo que la diferencia de las otras mujeres pobres. Esta última tampoco se siente parte de su comunidad y siempre busca la manera de alejarse de la misma: “En el Defe no hay cañerías ni vertederos. Todo huele, todo se pudre, puras calles jediondas, puras mujeres jediondas. Todo es un mismo pantano. Y esto es porque el mundo material ha desoído al Señor” (303). Si Carolina de Jesús evita la ingesta de bebidas alcohólicas y con ello endurece su carácter, Palancares recurre a la bebida para ratificar que es tan macho como los mismos hombres, tan capaz y pudiente. La abstinencia alcohólica en Carolina de Jesús demarca su identidad independiente y sin vicios, tanto como la borrachera representa para Jesusa el

distanciamiento de la sumisión femenina y la dependencia material. En términos de género, tanto Carolina de Jesús como Jesusa Palancares adoptan actitudes masculinas que las convierten en sujetos excepcionales y verdaderas líderes en sus respectivas naciones. No obstante, este factor pasa desapercibido y ambas son únicamente dibujadas como mujeres sobrevivientes, madres obstinadas y pobres con falsas esperanzas.

En algunas de sus declaraciones, Poniatowska confiesa al respecto del relato de Josefina Bórquez:

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

La edición de Poniatowska, como la de Dantas, obedece a otros instintos que se alejan del compromiso ético que caracteriza al género testimonial clásico. En primer lugar, Poniatowska resuelve cambiarle el nombre a su personaje: la Josefina Bórquez es devorada por la escritora, quien la digiere y la transforma en un compuesto ficticio con el nombre de Jesusa Palancares. Nombre que, por cierto, no describe en absoluto la personalidad de Bórquez, sino las alianzas sociales de la autora:

Lo de Jesusa porque me gustó, me pareció muy mexicano. [...] Y Palancares lo escogí porque había un director del Departamento de la Reforma Agraria, Norberto Aguirre Palancares, por quien sentí mucha simpatía. Estaba muy ligado a los campesinos; con él fui a una gira a Juchitán, gracias a él conocí Juchitán. Entonces pensé, 'Ah, Jesusa Palancares se oye muy bonito.' (Poniatowska citada por Steele 93)

El proceso digestivo sigue con la corrupción de la información otorgada por Bórquez. Poniatowska, profunda defensora de los movimientos estudiantiles de 1968, desaprueba los comentarios antipáticos de Bórquez al respecto: "Odiaba a los estudiantes, decía que el pueblo de México les pagaba sus estudios y que ellos pagaban muy mal. En fin no coincidíamos" (Poniatowska citada por Steel 94). Por esta razón, la autora se toma la libertad de rebanar las anécdotas de Bórquez y reconstruir sus vivencias para apegarlas más a sus propias opiniones acerca de la historia de México. Asimismo, el lenguaje de Bórquez es maquillado con el afán de hacerlo lucir más "auténtico", tal como lo señala Kimberle López: "Thus, in the attempt to appear more authentic, Poniatowska has been less than faithful to her informant's actual language, and ultimately the linguistic style of *Hasta no verte* do not represent any real Mexican's speech" (33). Así, pues, continuando con la metáfora digestiva, podría decirse que Poniatowska no sólo devora a Bórquez sino que se atraganta con ella.

Gracias al montaje estratégico de Elena Poniatowska, Jesusa Palancares podría llegar a ubicarse, incluso, como emblema mítico de la Revolución mexicana de 1910. Y no sólo como participante directo –soldadera– sino como relatora de memorias reales acerca de los más importantes caudillos revolucionarios (Villa, Zapata, Madero, etc.). En estas experiencias revolucionarias de Josefina, Poniatowska ve una excelente oportunidad para delinear históricamente su testimonio y ubicarlo a la altura de grandes escritores: "Her overall impression of the Revolution can be compared to that of writers of the standing of Mariano Azuela and Carlos Fuentes, despite an obvious difference in register" (Shaw 195). Elena Poniatowska aprovecha los comentarios ofensivos de Bórquez para inmiscuir su propia crítica contra el sistema mexicano postrevolucionario, amalgamando ambas voces en una sola en la que resulta imposible de distinguir rasgos individuales.

Sólo por citar un caso más de esta deglución testimonial, Elena Poniatowska recurre también a las vivencias de Josefina Bórquez para ubicar al personaje de Jesusa Palancares en los escritores mexicanos de la Onda:

¿Por qué uno a Jesusa Palancares a los escritores mal llamados de la Onda? Porque más que ninguna otra generación, los de la Onda compartieron su vida con el lumpen [...] sin embargo no es ésta la razón principal, sino la siguiente: todos, de una manera u otra han tratado de rescatar un lenguaje coloquial popular, y todos, consciente o inconscientemente, se han dado cuenta de que la extracción de este lenguaje es lumpen, el que emplean las capas más rechazadas de la sociedad. (Poniatowska citada por Lagos-Pope 248).

Con esta afirmación, Poniatowska vuelve a dar un giro – y otra utilidad– a las experiencias de Josefina Bórquez, difuminando cada vez más a su interlocutora. Podría afirmarse, entonces, que la trascendencia de Jesusa Palancares no se debe al discurso original de Josefina Bórquez sino al proceder digestivo de la intelectual que consume, digiere y expele sus palabras.

Luego de devanar y tergiversar el discurso de Bórquez, por supuesto, Poniatowska –como Dantas–, cobra las ganancias de su publicación mientras que la persona real se hunde en las soledades de su existencia. Carolina de Jesús vuelve a las favelas sin un *cruzeiro*, de la misma forma que Josefina Bórquez nunca abandona la pobreza. En uno de los textos que publica Poniatowska a propósito de la vida de Josefina, “Vida y muerte de Jesusa” en 1994, la escritora reconoce lo siguiente:

Para Oscar Lewis, los Sánchez se convirtieron en espléndidos protagonistas de la llamada antropología de la pobreza. Para mí Jesusa fue un personaje, el mejor de todos. Jesusa tenía razón. Yo a ella le saqué raja, como Lewis se las sacó a los Sánchez. La vida de los Sánchez no cambió para nada; no les fue ni mejor ni peor. Lewis y yo ganamos dinero con nuestros libros sobre los mexicanos que viven en vecindades. Lewis siguió llevando su aséptica vida de antropólogo norteamericano envuelto en desinfectantes y agua purificada y ni mi vida actual ni la pasada tienen que ver con la Jesusa. Seguí siendo, ante todo, una mujer frente a una máquina de escribir. En las tardes de los miércoles iba yo a ver a la Jesusa y en la noche, al llegar a la casa, acompañaba a mi mamá a algún coctel en alguna embajada. Siempre pretendí mantener el equilibrio entre la extremada pobreza que compartía en la vecindad de la Jesusa, con el lucerío, el fasto de las recepciones. Mi socialismo era de dientes para afuera. (Poniatowska “Vida y muerte” 51)

La Jesusa habita ahora en el vientre de Poniatowska, quien a cada lugar al que va, regurgita a su personaje acuniándole nuevas significaciones. Como Dantas, Levine y Meihy, la escritora franco-mexicana tritura la imagen real de Josefina Bórquez para probar con ello que la permanencia en la pobreza no depende de las condiciones políticas de la época, ni de los malos manejos monetarios, sino de la actitud antipatriótica de los seres que transitan por ella.

Conclusiones

El sujeto subalterno de ambos textos revisados aquí se torna un constructo filtrado que desemboca en una imagen conveniente –y convincente– tanto para el académico como para el sistema que no consigue siquiera inmutarse. De acuerdo con Nathaniel Gardner, “muchos de los subalternos representados en textos testimoniales clave de la literatura latinoamericana no son subalternos típicos, sino que han sido seleccionados por ser ‘subalternos excepcionales’: al poseer las

cualidades que los hacen sobresalir ante los escritores profesionales que después facilitan la publicación de su historia” (38, la traducción es mía). Sin embargo, sostengo que esa excepcionalidad no es una característica *a priori* a la selección sino una manipulación ficcional y estratégica que de fondo encubre un supuesto compromiso ético con las circunstancias sociopolíticas del testigo.

Al igual que Carolina de Jesús, Josefina Bórquez tampoco puede integrarse a una clase social ascendente porque no es capaz de asimilar la cultura mexicana dominante. El mensaje es diáfano y evidente en el discurso de la supuesta Josefina:

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

Sólo puede ser mexicano, o brasileño, aquel que tenga los medios económicos para comprar su membresía nacional. La deglución testimonial, en lugar de liberar y transformar las circunstancias del testigo, lo revictimiza y esclaviza a un constructo literario sin mayor solvencia socioeconómica.

Los sujetos marginales en ambas obras son únicamente necesarios para que el lector pueda distinguir lo que debe y lo que no debe de hacer si desea formar parte de su patria. La sociedad rechaza a las personas que se atreven a rechazar sus condiciones de vida. Ni Carolina de Jesús ni Jesusa Palancares están conformes con la situación de hambruna, física y espiritual, que padecen, pero la exposición sediciosa de su parecer no hace que el statu quo se transforme inmediata y mágicamente. El fracaso del mestizo y el mulato se resuelve a través de la creación de imágenes que denotan lo que puede anticipar quien se salga del molde político dominante. Todo aquel que no esté dentro de los planes de la sociedad capitalista en ciernes, ingresa al plato festivo de los intelectuales que saborean con antelación su presa. Asimismo, la mediación de Dantas y Poniatowska se aleja de la propuesta integracionista de Fernández Benítez. No hay conocimiento colaborativo que se geste en la interacción consciente entre las partes involucradas. Por el contrario, hay un vaciado y filtrado de información que persigue un fin ajeno a la transformación.

Después de todo, la Pequeña Flor del cuento de Lispector fue bastante afortunada. Aunque, claro, aún puede suceder que llegue alguien sin misericordia y la degluta salvajemente. Muy al principio, en tierras brasileñas, el padre António Vieira lo conmemoraba, vivimos en tierra de salvajes, y todos somos, de alguna forma u otra, antropófagos buscando qué devorar: “The first thing that distresses me about you, fish, is that you eat each other. That is a great scandal, but the circumstances make it even greater. Not only do you eat each other, but the large eat the small” (32). Aunque si fuera lo contrario, enuncia Vieira, no habría conflicto, o no sería tan grave, pues un solo pez grande alcanzaría para varios pequeños. Quizás sea momento de que las Carolina de Jesús y las Josefina Bórquez empiecen a roer los pies de sus gestores, de poco a poco, uña por uña... ¡Buen provecho!

WORKS CITED

Achugar, Hugo. "Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 36, 1992, pp. 49-71

Barnet, Miguel. *La fuente viva*. Editorial Letras Cubanas, 1983.

Beverley, John. "El margen al centro: sobre el testimonio (1989)". *Testimonio: sobre la política de la verdad*. Trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier. Bonilla Artigas Editores, 2010, pp. 21-40.

---. "Writing in Reverse: on the Project of the Latin American Subaltern Studies Group". *Dispositio*, vol. 19, núm. 46, 1994, pp. 271-288.

---. "Lo real (The Real Thing) (1996)". *Testimonio: sobre la política de la verdad*. Trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier. Bonilla Artigas Editores, 2010, pp. 63-84.

Birman, Daniela. "A centralidade das margens literárias: Carolina Maria de Jesus e Paulo Lins". *Romance Notes*, vol. 57, núm. 3, 2017, pp. 361-375.

Bonfil, Batalla G. *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. Trad. Philip A. Dennis. Texas UP, 1996.

Bueno, Eva. "Carolina María de Jesús: A testimonial voice in the wilderness". *Latin American Literatures and Cultures: Self and Society*, 1996, pp. 14-32.

Coronel, Luciana Paiva. "A censura ao direito de sonhar em Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, vol. 44, 2014, pp. 271-88.

Davies, Helen. "Voices from the Past: Rethinking the Ventriloquial Metaphor". *Gender and Ventriloquism in Victorian and Neo-Victorian Fiction*. Palgrave Macmillan, 2012, pp. 17-37.

De Andrade, Oswald. "Manifiesto antropófago". *Revista de Antropofagia*, vol.1, núm.1, 1928, pp. 1-6.

De Jesus, Carolina M. *Child of the Dark: The Diary of Carolina Maria De Jesus*. Trad. David St. Clair. Dutton, 1962.

De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur*. Siglo XXI, 2009.

Díaz-Polanco, Héctor. "Identidad, globalización y etnofagia". *Boletín de Antropología Americana*, vol. 38, 2002, pp. 97-117.

Fernández, Benítez Hans. "'The moment of testimonio is over': problemas teóricos y perspectivas de los estudios testimoniales". *Íkala. Revista de lenguaje y cultura*, vol.15, núm. 24, 2010, pp. 47-71.

WORKS CITED

- Gardner, Nathaniel. "The Extraordinary Subaltern: Testimonio Latinoamericano and Representation". *Hipertexto*, vol. 4, 2006, pp. 36-49
- Kurzen, Crystal Marie. *Collaboration, Collectivity, and Trans/nationality: Intersectional Affiliation in Child Of The Dark by Carolina Maria De Jesus, Dreaming in Cuban by Cristina Garcia, and Imaginary Parents by Sheila Ortiz Taylor and Sandra Ortiz*. 2004. The Ohio State University, tesis doctoral.
- Lagos-Pope, María. "El testimonio creativo de Hasta no verte Jesús mío". *Revista Iberoamericana*, vol. 56, núm.150, 1990, pp. 243-253.
- Levine, Robert M. "The Cautionary tale of Carolina Maria de Jesús". *Latin American Research Review*, vol. 29, núm.1, 1994, pp. 55-83.
- , y José C. Meihy. *The Life and Death of Carolina Maria De Jesus*. Albuquerque, New Mexico UP, 1995.
- Lewis, Oscar. *Antropología de la pobreza: cinco familias*. FCE, 1961.
- Lispector, Clarice. "La mujer más pequeña del mundo". *Relatos*. Editorial Palabras, 2015.
- López, Kimberle S. "Internal colonialism in the testimonial process: Elena Poniatowska's *Hasta no verte Jesús mío*". *Symposium*, 1998, pp. 21-39.
- Madureira, Luís. "A Cannibal Recipe to Turn a Dessert Country into the Main Course: Brazilian 'Antropofagia' and the Dilemma of Development". *Luso-Brazilian Review*, vol. 41, núm. 2, 2005, pp. 96-125.
- Oliveira, Emanuelle. *Writing Identity: The Politics of Contemporary Afro-Brazilian Literature*. Purdue UP, 2008.
- Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. Era, 2007.
- . "Hasta no verte Jesús mío". *Vuelta*, vol. 24, 1978, pp. 5-11.
- . "Vida y muerte de Jesusa". *Luz y luna, las lunitas*. Era, 2007.
- Randall, Margaret. "¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?". *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, vol. 36, 1992, pp. 23-47
- Robles Lomelí, Jafte Dilean. "Dos modalidades del testimonio hispanoamericano: *Operación masacre* y *Hasta no verte Jesús mío*". 2011. Universidad de Sonora, tesis de maestría.
- . "La historia doble del testimonio en la costa colombiana. Aproximaciones a una episteme alternativa". 2019. Georgetown University, tesis doctoral.

WORKS CITED

Shaw, Deborah. "Jesusa Palancares as individual subject in Elena Poniatowska's *Hasta no verte Jesús mío*". *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 73, 1996, pp. 191-204

Skłodowska, Elzbieta. "Testimonio Mediatizado: ¿ventriloquia o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchu)". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 19, núm. 38, 1993, pp. 81-90.

---. *Testimonio hispanoamericano: Historia, Teoría, Poética*. Peter Lang, 1992.

Steele, Cynthia. "Elena Poniatowska" *Hispanamérica*, vol. 53-54, 1989, pp. 89-105.

Vieira, António. *The Sermon of Saint Anthony to the Fish and Other Texts*. University of Massachusetts Dartmouth, 2009.