

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**



**ECHAR REJA: IMAGINARIOS SIMBÓLICOS SOBRE EL AMOR.  
NARRACIONES DE MUJERES EN LEÓN, GUANAJUATO, 1940-1984**

**TESIS**

Que para obtener el grado de

**MAESTRO EN HISTORIA**

Presenta  
**JOSÉ ANTONIO ALVEAR GARCÍA**

Director  
Dra. Valentina Torres Septién Torres

Lectores  
Dr. Héctor Eugenio Gómez Vargas  
Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía

Resumen.

Ubicado en León, Guanajuato y datado en su historia contemporánea de la segunda mitad del siglo XX, el presente trabajo busca establecer relaciones entre la narrativa oral de mujeres leonesas sobre sus historias de amor, y los arquetipos simbólicos de las grandes narraciones originarias. Dichas coincidencias, pretenden aportar, en un marco de historia socio cultural, elementos mínimos de análisis simbólico-históricos.

Así, después de dibujar un panorama de los rasgos distintivos de la cultura leonesa, se realiza un recorrido por cuatro generaciones distintas de mujeres quienes, con el pretexto del cortejo amoroso, van desarrollando dichos esquemas en el discurso. “Echar reja”, como constructo lingüístico, es la forma con la cual, en la ciudad de León, Guanajuato, se hace referencia al rito amoroso del cortejo. A partir de la incursión de las mujeres en campos culturales cada vez más variados, “echar reja” se va convirtiendo en una frase continuamente resemantizada.

La identificación de las mujeres leonesas con los arquetipos de la madre nutricia, o de la virgen doncella, por ejemplo, va mutando para identificarse mejor con los arquetipos del héroe y de la madre procreadora, en tanto que conquistadoras de su educación y como transformadoras de la realidad laboral. Caminos aún en construcción.

A la postre, se pretende comprobar que los elementos esenciales que conforman la estructura mítica, se han enraizado en las narraciones de las historia personales, a través de la analogía que los campos culturales pueden tener con los arquetipos simbólicos

Como estructura antropológica de lo imaginario, el esquema simbólico arroja noticias profundas de la historia socio cultural. La narración de los orígenes del Sentido de una cultura, de un grupo o de una persona, se estructuraron durante mucho tiempo en relatos

míticos. Las narraciones sobre la época particular del cortejo amoroso, es una narración de Sentido que se inserta en procesos descriptivo-ontológicos, y llega a tener fuertes semejanzas con las funciones de las narraciones originarias.

## INTRODUCCIÓN.

Ubicada en el corazón del Bajío mexicano, la ciudad de León, Gto., es lugar céntrico y tiempo abierto de muchas historias amorosas. Como sucede en cualquier parte del mundo, los fenómenos del amor tiene diferentes momentos y cada uno de ellos, va revelando la cultura que le es propia. En León por ejemplo, se le ha llamado “echar reja” al suceso de encontrarse con el novio(a) en los linderos de la casa de ella para frecuentarse e irse conociendo. Según algunas referencias orales, esta forma de denominar a dicho momento del noviazgo se fue popularizando hacia los años veintes del siglo XX. Desde entonces hasta los años setentas, década hasta donde se data nuestro estudio, las acepciones de “echar reja” han ido incluyendo y excluyendo significados, y por lo tanto, han revelado diferentes maneras y quehaceres del “echar reja”. Es decir: el enunciado ha pervivido durante años pero en su interior, cosas profundas y superficiales van cambiando en la medida en que la propia sociedad que construyó tal enunciado.

El cambio pues, es uno de los puntos nodales de nuestro estudio. El cambio y sus razones. Hemos dicho que el enunciado de “echar reja”, ha representado simbólicamente un momento crucial para la vida particular de las parejas amorosas, las que más adelante conformarán familias, pero las transformaciones implicadas en el tiempo cuando se dice “voy a ‘echar reja’ ”, acusan cambios de muchos tipos; el que a nosotros nos interesa de manera particular es el cambio en los esquemas simbólicos de la cultura leonesa. Partimos del presupuesto de que es en esos esquemas simbólicos donde está concentrado buena parte del sentido de un pueblo o sus formas de realizar su búsqueda. Las acciones, las comunidades, las instituciones, los campos culturales en León, han sido motivados por los imaginarios simbólicos que configuran a su pueblo y que le distinguen de otros.

Así, vemos al símbolo como un objeto central, y a la acción y su instrumentalización, como elementos sistémicamente consecuentes.

El desentrañamiento de los significados de “echar reja” nos ha sido posible gracias a las narraciones de sus femeninas protagonistas. Dichas narraciones nos han resultado prioritarias en tanto que es la mujer, la novia, el objeto amoroso. La novia era la visitada, la buscada y la teóricamente elegida para que la acción amorosa fuese posible. En las narraciones femeninas sobre el “echar reja”, vamos encontrando voces tanto plurales como singulares ricas en imágenes. Y sobre todo, hemos encontrado narradoras que, inmersas en una vertiginosa carrera por su reincorporación a la vida social, han transformado sensiblemente los imaginarios de su localidad.

Siendo León como es, pese a su dificultad para pintarlo, hemos tenido que enmarcar el imaginario femenino de lo amoroso, en su relación intrínseca con sus representaciones de lo religioso, principalmente cristiano y católico. El amor, como valor fundante es en sí mismo trascendente y re-ligante con el espacio y el tiempo del sentido comunitario. Por esta razón, ha sido indispensable tomar el pulso de las representaciones imaginarias religiosas y de los cambios que estas han sufrido. Es decir, hemos tenido que tomar el pulso de la mítica cristiana, sus relaciones con la cultura, así como su debilidad o fortaleza con la que tales imágenes están grabadas en el espíritu leonés. Es el caso por ejemplo, de la representación de la virgen madre en sus diferentes advocaciones y facultades, su identificación con las mujeres de León, así como los caminos culturales, campos e instituciones en que está implicada. La figura femenina cósmica de la mitología cristiana, por ejemplo, al contrario de muchas otras tradiciones, es la de una virgen que no nació diosa, sino que por sus méritos, fundamentalmente de acatamiento,

fue “elevada” a los cielos. Además, se trata de una figura por imitar, puesto que sus méritos humanos están relacionados con su generosidad maternal. No está identificada como una madre que castiga, que es vengativa o que niega sus servicios como intercesora que busca siempre el bienestar de sus hijos. Este conjunto de valores “femeninos”, será una guía oficializante del deber de toda madre, por terrenal que sea. En esa misma medida, cuando las mujeres y /o su entorno se vayan desmarcando culturalmente de estas representaciones, su modo de ejercer la maternidad y su feminidad, se verá trastocada. Por lo tanto, el “echar reja” habrá de irse reconfigurando.

Lo dicho anteriormente, cuestiona a su vez el lugar que lo sagrado ha ido tomando en el imaginario popular leonés, no solamente en cuanto a su importancia, sino en cuanto a su permanente actualización comunicativa, esto es: sus representaciones; su manera de enseñarse y transmitirse; su receptividad; los canales que culturalmente lo hace posible, etc. Sobre todo porque lo sagrado, como se va viendo, es una dimensión que trasciende a la propia religiosidad. Una delgada línea se marca entre lo sagrado y lo profano. En un mundo fuertemente influido por la modernidad, y en una localidad tirada hacia la “antimodernidad”, lo sagrado fue transitando entre la oficialidad de lo religioso y lo significativo de la práctica cultural. Afuera de las puertas del templo, muchos asuntos más parecían trascendentes. Lo esencial de lo sagrado radica en su capacidad para representar lo más significativo e irreductiblemente real de la realidad,<sup>1</sup> y ayudar así al hombre a reencontrarse con ello, aunque esto signifique que deba encontrarse en ámbitos aparentemente propios de lo profano.<sup>2</sup> Y esa, es una necesidad humana que no es

---

<sup>1</sup> Véase, Mircea Eliade, *La prueba de laberinto*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1980, p. 147

<sup>2</sup> Así dice Mircea Eliade respecto a lo sagrado de la vida profana: "creo que lo sagrado se esconde tras lo profano, del mismo modo que, Freud o Marx, lo profano se enmascaraba tras lo sagrado. Creo que es completamente legítimo acotar en ciertas novelas los esquemas de ciertos ritos iniciales. Por ahí nos

privativa del mundo arcaico y numinoso, sino también del moderno y aparentemente profano.

El mito, como constructo narrativo, ha sido uno de los caminos privilegiados del símbolo sagrado. Al cuestionar sobre la permanencia de lo sagrado únicamente en lo propio del campo religioso, se abren otras instancias discursivas sobre el sentido de lo real. La ideología por ejemplo, también ha ocupado este territorio, lo cual ha significado toda una sistematización del uso del poder para controlar la representación colectiva de lo mítico.<sup>3</sup>

Pero al bajar la mirada a los protagonistas de la cultura, nos percatamos de que son ellos quienes van tejiendo el discurso mítico. Es verdad que deben lidiar con las narraciones oficiales, pero es en lo particular y en lo significativo de la subjetividad, en donde la resonancia de lo mítico se vuelve real. Además, siendo de mujeres de clase media las narraciones aquí utilizadas, se tornan doblemente útiles ya que en este nivel social, lo probable se convierte en posible; el cambio no sólo es una quimera sino una realidad alcanzable en la medida en que puedan combinar una serie de elementos que no están tan fuera de su alcance. En cualquier caso, son narraciones de experiencias que dan vida al enunciado. El constructivismo social por ejemplo, otorga gran importancia a la metodología narrativa como herramienta metodológica capaz de desentrañar la experiencia del sentido a través de la acción y de la narración como acción misma.<sup>4</sup> Es

---

encontramos ante un problema importante. Espero que alguien se decida a abordarlo: descifrar el ocultamiento de lo sagrado en el mundo desacralizado”. Véase, Mircea Eliade, *La prueba... op. cit.*, p.131

<sup>3</sup> Véase, Néstor García Canclini en *Introducción a La Sociología de la Cultura*, de P. Bourdieu, México, Grijalbo, p. 39

<sup>4</sup> Véase, Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo. Transformaciones en la cultura local y medios de comunicación. La experiencia de las mujeres con el cine en la ciudad de León, Guanajuato (1955-1975)*, Colima, Universidad de Colima. Facultad de Ciencia Políticas y Sociales, 2004, p. 280. Dice así sobre la importancia de las narraciones orales “pretenden dar cuenta de la acción humana en términos de los procesos de relación, por medio de los lenguajes que están disponibles en la esfera pública, y que las narraciones que hacen los individuos son la manera como se identifican a sí mismos, e identifican a los otros con los cuales se relacionan. Kenneth Gergen expresa que los relatos son procesos sociales realizados

por ello que hemos buscado al mito contemporáneo en las narraciones autobiográficas de mujeres leonesas. Para ellas “echar reja” significó un momento no sólo real, sino capaz de transformar su realidad en todos los campos culturales en lo que estuvieron implicadas. Al mismo tiempo, tales relatos permiten ubicar la manera en que a través del lenguaje, van reconstruyendo su dimensión de lo trascendente. En las narraciones femeninas, encontramos la “historia de la experiencia” y el acceso a la configuración del esquema simbólico, así como la praxis, no como un discurso siempre conciente y erudito del propio imaginario, sino como la ebullición del subconsciente cultural. Después de todo, el consciente, como dice Jung, no alcanza siquiera la unidad simbólica puesto que ella está implicada como parte de lo mismo, es ahí donde el símbolo congrega lo que no puede decirse de otra forma. “Echar reja”, es pues, en su nivel simbólico, una referencia a un acto social, pero también una representación de aquel nivel de lo misterioso que sólo puede decirse de esa forma. Su construcción ha sido colectiva, y en lo individual es donde subsiste, trayendo mensajes de un mundo mucho más vasto.

Lo anterior no quiere decir por fuerza que simbólicamente “echar reja”, sea la representación de lo más sublime de la vida sagrada del pueblo leonés, pero sí quiere decir que está cargada de aquella “pregnancia simbólica” que Cassirer le otorga al símbolo de poder representar aspectos fundamentales de la realidad. “Echar reja” es efectivamente un símbolo al que habremos de atender en su propia dimensión. No es por lo pronto, un mero signo arbitrario cuya utilidad se limita a facilitar lo funcional en la práctica cultural; tampoco es la representación de una dimensión infinita o la imagen de

---

en clave personal, que generan procesos de significación al relatar una experiencia, donde se manifiesta la forma de un carácter moral, porque están incrustadas en la acción social. Gergen expresada también que los relatos tienen la dimensión de lo auto narrativo, es decir, la explicación de la relación de los acontecimientos que han sido relevantes a lo largo del tiempo, y donde la identidad es resultado de un relato vital.”

alguna antinomia de la identidad divina. En cambio, sí alcanza a referenciar una práctica que a su vez, trae consigo implicaciones trascendentes imposibles de traducir de otra manera. El carácter simbólico del “echar reja”, radica en la apertura de su significado y de su significante; recuerda en fin, un discurso inacabado que insiste y redunda en sí mismo por lo inasible de su referencialidad y su significado.<sup>5</sup> Es a través de esta permanencia que nos explicamos su vigencia en el habla popular y su lugar privilegiado para referenciar una acción cultural pese a sus continuas mutaciones.

La fuerza del cambio en el habla popular, es la que nos ha llevado a escoger las narraciones orales como una de las fuentes históricas privilegiadas en este trabajo. Además, el imaginario simbólico tiene un lugar privilegiado a través de este tipo de narración. Así ha sido durante siglos con el mito. Es necesario por lo tanto, hacer una distinción entre el discurso mítico de la antigüedad, y lo que ahora pudiéramos entender como un discurso contemporáneo en donde el pensamiento mítico está implicado. La primera distinción entre la narración antigua y la contemporánea, radica en que aquella, es concebida por una “inteligencia” trascendente capaz de revelar la verdad sobre el origen de los dioses y de los hombres. Eran las grandes narraciones colectivas concebidas pedagógica y religiosamente como la explicación más fiel del parentesco entre lo divino con lo humano. Su utilidad más próxima, estaba asentada en la certeza de que los pueblos pudieran tener algo de aquellos valores que fundamentaba la vida pero que en sí, no tenía una explicación llana. En el otro caso, la narración contemporánea sobre el ser, está cruzada por los sistemas de conocimiento que en la modernidad se han ido construyendo.

---

<sup>5</sup> Sobre lo propio del símbolo, véase, José María Estoquera, “Símbolo”, en *Diccionario de Hermenéutica*, Andrés Ortiz-Osés (Director), Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, p. 755.

La segunda distinción, estriba en que la metafísica quedó agotada para dar paso a la ontología. El ser ya no está en la abstracción, sino en la vivencia del mundo que va siendo: en el sujeto y la narración de su propia historia, una narración hiper cercana a la vida misma que sustituye en parte la fuerza de lo comunitario. Finalmente, el peso del tiempo en que se iba construyendo la narración antigua y su tradición de ser contada una y otra vez en común, ha sido sustituida en parte por la macrofonía de los medios de comunicación. Historias quizás con un ciclo vital más corto, pero con una potencialidad universal de ser escuchadas. Tal es el caso de las grandes novelas, del cine o incluso ahora, de las nuevas tecnologías que acercan historias épicas a través de videojuegos y otros productos. Es por ello que en la epistemología comunicológica, uno de los grandes temas por dilucidar, es la categoría de realidad de aquello que creíamos ficticio. ¿Qué fue lo que motivó que un medio electrónico pudiera suplantar una tradición oral milenaria? ¿Está realmente superada una por la otra? Eso debiera responderse en otro trabajo focalizado a este asunto, pero sospechamos que fue precisamente la permanencia del sentido y su afán por pervivir, lo que ha ido escogiendo el canal adecuado para convencer conciencias y seducir corazones. La narración que implica un pensamiento mítico, debe preguntarse sobre lo que realmente le es significativo a las personas respecto a su existencia, su angustia, su devenir, etc. Y si una película otorga más sustancia que una religión, esta se verá parcialmente suplantada. La necesidad imperiosa de nombrar la realidad, es tan vital como el aire mismo. Así, cada cultura va encontrando las palabras más adecuadas para hacerse y asirse de la realidad a través de su propio lenguaje significativo.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Véase, Hans-George Gadamer, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 86.

Esta utilidad social que el pensamiento y la narración mítica poseen, otorgan una visión sistémica difícilmente encontrada en corrientes lingüísticas estructurales, por ejemplo.<sup>7</sup> Analizar el mito desde el punto de vista lingüístico-estructuralista, nos hubiera llevado a hacer un estudio pormenorizado de lexemas y otras figuras sintácticas, cuando la idea de este estudio, es la de establecer una método de análisis para determinar los espacios “sagrados” de una población a través de sus esquemas simbólicos. En la medida en que esto sea posible, se descubrirán los sistemas comunicativos de sentido y cómo se han ido creando a través de la historia. Nuevamente, la pregnancia simbólica de Cassirer permite entender que no es posible el entendimiento de lo histórico, sin el aporte de su trasfondo simbólico. Sólo así es posible comprender cabalmente un proceso. Desde luego, no es tampoco un estudio de psicología analítica ni de interpretación. Se relaciona más bien con el análisis narrativo desde la construcción de las representaciones simbólicas y arquetipales, su participación en una cosmovisión narrable, y el rol de quienes ostentan el reflejo de tales imaginarios en un sistema cultural.

Además, el estudio que ahora presentamos, tiene como propósito secundario visualizar las funciones de la narración cotidiana frente a la mítica respecto a su implicación ontológica (“me hago en tanto que me narro”); y su anclaje en las estructuras religiosas (“me ligo a lo divino a través de mi historia”.) Los elementos imaginarios están ahí, en un espacio y en un lugar determinados; se han proyectado desde el inconsciente hasta las pobres o ricas formas de narrar. Es ahí donde hay un lugar para la literatura cotidiana y

---

<sup>7</sup> Así dice Néstor García Canclini respecto al análisis estructuralista del mito: “La tendencia estructuralista desarrolló una metodología aparentemente opuesta. Para Lévi-Strauss, en vez del proceso de producción del mito, interesa desentrañar su estructura inmanente, no refiriéndolo más que a sí mismo. Tampoco le preocupa la utilización social de los objetos simbólicos, con lo cual lo simbólico queda reducido a una "actividad inconsciente del espíritu" que ignora "la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructurantes en la cual se forman y se transforman los esquemas de pensamiento". Véase el texto introductorio a l texto de Pierre Bourdieu, Sociología y cultura, Grijalbo, México, 1990, p.39

sagrada: aprender a narrar la propia historia de la existencia. Una tarea impostergable del historiador, es la de develar la historia del pensamiento simbólico, siempre en la medida en que pretenda conocer el carácter del espíritu de aquel pueblo o de aquel hombre por descifrar. Una tarea impostergable del comunicólogo, es la de construir canales adecuados para que la historia se siga diciendo, hablando, narrando. Es en este punto nodal, en donde convergen las dos disciplinas de interés de quien ahora escribe. En mi carácter de comunicólogo, resulta imprescindible decodificar los elementos constitutivos de un esquema determinado de lenguaje, sabiendo que de ello dependen las claves para llegar a los secretos del sentido social<sup>8</sup>; como historiador en cambio, o mejor dicho, complementariamente, la mirada pretende focalizar el desarrollo de tales estructuras para traducir historiográficamente un tejido que deviene en forma de identidad cultural, de estructura social y de expresión temporal de una comunidad de sentido. Hacer historia de la comunicación, nos significa tomar el pulso del tiempo al compás de las palabras.

---

<sup>8</sup> Véase: Burke, Peter, *Hablar y callar*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 18. Dice Burke al referirse a los esfuerzos de quienes ven valor al análisis del lenguaje en la historia: "...¿qué tienen que ofrecer a los historiadores éstos etnógrafos y sociólogos? Son hombres que muestran una aguda conciencia de "quien habla, qué lenguaje habla, a quien le habla, y cuando lo hace"... Muestran que las formas de comunicación no son portadoras neutras o indiferentes de información sino que transmiten sus propios mensajes."

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN .....	4
CAPÍTULO 1. VERBALIZACIÓN Y EXISTENCIA. EL PODER ONTOLÓGICO DEL HABLA .....	18
1.1 LA PALABRA QUE HACE APARECER.....	18
1.2 LA <i>PAROLE</i> Y LA <i>LANGUE</i> . MENSAJE Y DISCURSO .....	22
1.3 ¿QUIÉN HABLA? .....	24
1.4 LA VERBALIZACIÓN NARRATIVA COMO ACTO ILOCUTIVO .....	26
1.5 EL DIÁLOGO COMO SENTIDO EN MOVIMIENTO .....	27
CAPÍTULO 2. EL MITO COMO CONOCIMIENTO .....	30
2.1 INTENCIONALIDAD COGNITIVA DEL MITO .....	30
2.2 EL DESEO COMO MOTOR .....	32
2.3 PRINCIPIO DE UNIDAD COGNITIVA DEL MITO .....	34
2.4 EL OBJETO DEL MITO .....	37
CAPÍTULO 3. EL TIEMPO Y LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO MITOLÓGICO .....	40
3.1 DE LA ANAKIKLISIS Y EL MITO. TIEMPO E HISTORIA .....	40
3.1.1 EL TIEMPO, EL MIEDO MÁS ANTIGUO .....	41
3.1.2 LA EDAD DE ORO .....	42
3.2 DE LO TELÚRICO. LA TIERRA, LA MADRE, LA AMANTE .....	43
3.2.1 LA MADRE COMO PROTAGONISTA EN EL PENSAMIENTO INFANTIL..	44
3.3 PERFIL DE ARQUETIPOS Y SU PAPEL EN LA NARRATIVA MÍTICA.....	47
3.4 RELIGIOSIDAD CRISTIANA E IMPLICACIONES EN EL	

PENSAMIENTO MÍTICO .....	52
3.4.1 DIOS, IGLESIA Y ESTADO, O EL INICIO DE LA SECULARIZACIÓN .....	52
3.4.2 CRISTIANISMO Y TEMPORALIDAD .....	54
3.4.3 CRISTIANISMO Y SEXUALIDAD DIVINA .....	55
3.4.4 LA MADRE COMO CAMINO DE REDENCIÓN .....	56
CAPÍTULO 4. CULTURA Y PENSAMIENTO MÍTICO: LEÓN, POR EJEMPLO....	58
4.1. PENSAMIENTO MÍTICO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA .....	59
4.1.1 LO SAGRADO DE LA CULTURA PROFANA .....	59
4.1.1.1 DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SAGRADO .....	60
4.1.2 PARTICULARIZACIÓN DEL PENSAMIENTO MITICO .....	63
4.2 DE LA SOCIOLOGÍA CULTURAL Y SUS CAMPOS .....	66
4.2.1 EL <i>HABITUS</i> DE “ECHAR REJA” .....	68
4.2.2 CAPITAL SIMBÓLICO Y SÍMBOLO CAPITAL .....	69
4.2.3 TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS .....	71
CAPÍTULO 5. CAMPOS CULTURALES Y PENSAMIENTO MÍTICO. PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX .....	74
5.1 RELIGIOSIDAD Y TRABAJO: LA MADRE NUTRICIA Y PROCREADORA. Primera analogía .....	75
5.1.1 LA MADRE Y SU CASA .....	76
5.1.2 DE LA VIRGEN DE LA LUZ, MADRE DE LEÓN .....	77
5.1.3 COMUNALISMO LEONÉS .....	80
5.1.4 EL TRABAJO COMO FUNCIÓN PROCREADORA .....	83
5.1.4.1 DEL REBOZO AL ZAPATO .....	83

5.1.4.2 LA MUJER: PROCREADORA DE PRODUCTORES.....	85
5.2 FAMILIA: EL PADRE Y LA CASA. Segunda analogía .....	89
5.2.1 <i>IMAGO MUNDI</i> .....	89
5.2.2 HORA DE GUARDARSE .....	91
5.2.3 LA REJA, ABERTURA SAGRADA .....	92
5.2.4 “ECHAR REJA” DENTRO DEL PADRE .....	93
5.3 EL CORTEJO AMOROSO: LA VIRGEN-DONCELLA. Tercera Analogía .....	96
5.3.1 AMOR TRAS LAS REJAS .....	99
5.3.2 LA PRÁCTICA: BURLAR Y ACATAR .....	101
5.4 EDUCACION: EL HEROE. Cuarta analogía .....	105
5.4.1 LA MUJER COMO HEROE .....	106
5.4.2 MAESTROS ANTAGÓNICOS .....	107
5.4.3 DE BANCAS A BANCAS .....	109
5.4.4 LA COLEGIALA .....	111
5.5 CULTURA INDESEABLE: EL CORRUPTOR. Sexta analogía .....	116
5.5.1 EL MODERNISMO TRAE VENENO .....	117
5.5.2 LOS TEMPLOS DE LA DECADENCIA .....	119
5.6 UNA CIUDAD, TODOS LOS CAMPOS .....	121
5.6.1 LA CIUDAD COMO CAMPO DE PRÁCTICA Y DE HISTORIA .....	122
5.6.2 LA CIUDAD. FERIA DE OFERTAS .....	124

5.6.2.1 LOS MEDIOS. VENTANAS AL MUNDO Y LA CASA .....	126
CAPITULO 6. ECHAR REJA. TRES NARRACIONES FEMENINAS SOBRE	
EL NOVIAZGO .....	129
6.1 ¿ES VERDAD LO QUE CONTAMOS? .....	129
6.2 DE LA FORMA DE RECONSTRUIR LAS NARRACIONES .....	131
6.3 MARÍA .....	132
6.3.1 PERFIL .....	132
6.3.2 SINOPSIS .....	133
6.3.3 LA NARRACIÓN DE MARÍA. (FE:2. María) .....	134
6.4 MÓNICA .....	160
6.4.1 PERFIL .....	160
6.4.2 SINOPSIS .....	161
6.4.3. LA NARRACIÓN DE MÓNICA .....	162
6.5 GUADALUPE .....	188
6.5.1 PERFIL .....	188
6.5.2 SINOPSIS .....	188
6.5.3 LA NARRACIÓN DE GUADALUPE .....	189
CONSIDERACIONES FINALES .....	217
DE LA MOVILIDAD INMÓVIL DE LOS ARQUETIPOS .....	218
ECHAR REJA PARA MÁRÍA .....	219
ECHAR REJA PARA MÓNICA .....	222
ECHAR REJA PARA GUADALUPE .....	225
RESQUICIOS DE LO SAGRADO EN LA CULTURA .....	227
DE LA MÍTICA CRISTIANA .....	229

BIBLIOGRAFÍA ..... 231

## CAPÍTULO 1. VERBALIZACIÓN Y EXISTENCIA. EL PODER ONTOLÓGICO DEL HABLA.

### 1.1 LA PALABRA QUE HACE APARECER.

*Todo lo que tiene nombre, es.*<sup>9</sup> Así rezaba el antiguo refrán vasco que de esta manera otorgaba vida a todo cuanto la imaginación creara y pudiera traducirse en lenguaje. Esta máxima, representativa de una mentalidad arcaica universal, tenía fundamento y posibilidad gracias a la relación existente entre los hombres y su concepción de la trascendencia. Anclados los antiguos euskaldunes en las potencialidades que su habla tenía, eran capaces de hacer aparecer a sus dioses, pero sobre todo, de establecer un diálogo con ellos. Este caso vasco, no es el único que da cuenta de la preeminencia del lenguaje ante la relación inaugural de la inteligencia humana con la inteligencia divina. Sucede algo similar en los textos del Popol Vuh,<sup>10</sup> cuando nos recuerdan los numerosos intentos que los dioses hacen para encontrar el modelo perfecto de hombre; es hasta que estos insipientes seres los llaman

---

<sup>9</sup> Véase, Ortiz-Osés, Andrés, *El matriarcalismo vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, p. 27-8. Para Ortiz-Osés, una de las distinciones entre culturas matriarcales, como la vasca, frente a las patriarcales, como otras más bien monárquicas europeas, está es la manera en que han entendido el fenómeno del poder, no solamente político, sino en todos los órdenes. Los pueblos naturalistas matriarcales, se fundaron una categorización de la vida como *potencia*, mientras que la culturalistas patriarcales, como *poder*. El poder es impositivo; la potencia es la cualidad “mana” inherente a los sucesos. El asunto no es menor, en la medida en que los instrumentos de la potencia frente a los del poder, son de naturalezas diferentes y por lo tanto, sus posibilidades de entender al ser y cuanto lo crea, también. Para la metafísica vasca arcaica, como sucedió en muchas otras culturas magistas, la dimensión óntico-real, era el lenguaje y la palabra (condensación del flujo vital en el “influjo verbal”)

<sup>10</sup> El las antiguas narraciones del Quiché, los dioses deciden iniciar la creación del mundo. Al crear a los animales y notar que de ellos no surgía palabra, los dioses determinan: “No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores (...) seréis cambiados porque no se ha conseguido que habléis.” (p.90). Más adelante, al buscar a un ser humano, determinan cuál debe ser su mayor cualidad. “Y dijeron Huracán, Tepeu y Gucumatz cuando hablaron al agorero, al formador, que son los adivinos: -Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que firmemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerda de nosotros” (p.91-2). Finalmente, creado el hombre de maíz, logrado un ser humano consistente en su cuerpo y firme en su inteligencia, estos agradecen: “¡En verdad os damos gracias dos y tres veces!. Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y los que estás cerca” (p.178). Otra cosa es que, después de que los dioses se percatan de que tales criaturas eran demasiado parecidos a ellos, les hayan limitado su entendimiento para no correr el riesgo de una competencia demasiado cercana. En cualquier caso, reconocen al hombre como su criatura digna, puesto que será quien sepa dirigirse a los dioses por su propio nombre. El nombre y la existencia son parte de la misma cosa. Véase, *Popol Vuh*, Traducción de Adrián Recinos, México, SEP, 1984.

por su nombre, cuando los dioses quedan satisfechos y permiten que la vida siga, confiándoles a ellos su propia creación. Al echar una mirada a la tradición caldea y judeocristiana, encontramos a un primer hombre, Adán, ejerciendo su elevado rango entre el resto de los seres, otorgándoles a cada uno un nombre. Leemos también en el Nuevo Testamento, al comienzo del evangelio según San Juan:

En el principio el Verbo era, y el Verbo era junto a Dios, y el Verbo era Dios. Él era, en el principio, junto a Dios: Por Él, todo fue hecho, y sin Él nada se hizo de lo que ha sido hecho. En Él era la vida, y la vida era la luz de los hombres.<sup>11</sup>

La fuerza de la palabra desde cualquiera de las tradiciones antes vistas, alcanza un poder que no se reduce a la mera funcionalidad discursiva o retórica, sino que alcanza también, como se ve, posibilidades creativas, o dicho de otra forma, posibilidades de realización. Esta realización puede ser entendida desde dos acepciones diferentes: como la actualización de una realidad previamente concebida; o bien, como una inter-relación con la realidad, relación por medio de la cual el habla misma se *hace* realidad, se realiza.

En cualquiera de los casos, el hombre en circunstancias privilegiadas, era capaz de tener la potestad de acceder al ser con la única condición de que este fuera nombrado correctamente. La autoridad de la palabra ha sido, por así decirlo, un puente de acceso al mundo metafísico. No es de extrañar que esto fuera posible si, como en reiteradas ocasiones se ha dicho por diferentes estudiosos del mundo antiguo, las estructuras cognitivas de los individuos y de las culturas, privilegiaban al *mythos* sobre el *logos* como un camino más seguro hacia el conocimiento de sus orígenes, de su identidad, de su progreso o fortuna y un buen puerto hacia la muerte. Más adelante, pese a la revolución filosófica del mundo

---

<sup>11</sup> Sagrada Biblia, Nuevo Testamento, *Evangelio según San Juan*, 1: 1-5, Edición ecuménica, versión directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger, Buenos Aires, Barsa, 1971, p.68,

helénico y de las innumerables desilusiones que la razón atiza durante muchos siglos a otras formas de imaginación y de conocimiento, la palabra revelada continuó siendo una fuente de certezas y de invocación al ser frente a los límites de la ciencia, principalmente bajo el cobijo de las religiones desde donde la palabra ha tenido siempre un resguardo privilegiado. En el campo filosófico, el resquicio de esta diferencia puede rastrearse en las distinciones que, cada vez más cercanas al mundo moderno, fueron creándose epistemológicamente entre la metafísica y la ontología. En la primera, el conocimiento filosófico insistió durante muchos años en la creencia de poder acceder al ser a través del pensamiento metódico. Agotadas una por una las tesis en donde pudieran asegurarse con cierta firmeza estos caminos, la ontología fue abriéndose paso a través de nuevas preguntas en donde protagónicamente la existencia prevalecía sobre la abstracción del ser; el caso particular, sobre la estructura universalizante.<sup>12</sup>

En la utilización de la palabra como recapitulación y, literalmente, re-cuento que los pueblos hacían sobre sus propios orígenes, el tema de la distinción entre la palabra y sus posibilidades metafísicas, frente a la palabra y sus posibilidades ontológicas, es primordial. La memoria colectiva ha sido parte indispensable del patrimonio cultural de los pueblos en tiempos arcaicos, como texto por medio del cual los individuos y las comunidades accedían al conocimiento de sí mismos y de su identidad. Confiados en el poder que esta palabra tenía, y por el hecho de ser pronunciada por quienes estaban autorizados para hacerlo, era

---

<sup>12</sup> Véase, Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1974. p. 13. La monumental obra de Heidegger, representa la señal que inaugura definitivamente la ontología del siglo XX. Desde la fenomenología, Heidegger se sirve para rescatar al ser de su definición óptica tradicional, herencia aristotélico-tomista mucho tiempo hegemónica en el pensamiento. Así establece el autor alemán: "El ser no es susceptible de una definición que lo divida de conceptos más altos o lo explique por más bajos. Pero ¿se sigue de aquí que el "ser" ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el "ser" no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites -la "definición" de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua- no es aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente con ello."

suficiente garantía de que la palabra tuviera la posibilidad de convertir, recrear y actualizar al ser. Como se sugirió arriba, cuando el conocimiento se desprende de la inocencia fundamental de la palabra revelada, y la existencia se convierte en la tangibilidad del ser, la memoria de lo posible se reduce dramáticamente y se circunscribe a lo que puede atestiguar. Tenemos así dos tipos de memoria inscritos cada uno en los esquemas cognitivos según su época lo permite: la memoria colectiva que a través de la palabra revelada es suficiente para satisfacer las necesidades de acceso al ser; una memoria que permitió la explosión imaginativa de la narración creativa, capaz no solamente de proporcionar información verídica en su nivel racional, sino que alcanzó, por su intrínseca relación con lo "verdadero", un nivel emocional muy poderoso y por lo tanto, capital en la herencia de sentido. Una memoria anclada en el ser de todo y de todos. Y por otra parte, tenemos una memoria construida más bien desde el ámbito particular, aunque permeada siempre por la construcción de sentido colectivo, pero que confía su certezas al conocimiento tangible y a las posibilidades que la razón puede alcanzar. Una memoria que se refugia en una temporalidad más "mundana", haciendo así del recuento de la historia y el hallazgo del sentido originario, una narración historiográficamente más constatable, sea por sus documentos o por ser contada por quien en sí mismo se yergue como documento atestiguo. Una memoria anclada en la existencia.

En ambos casos, la construcción de la memoria sigue teniendo la utilidad de traer noticias del sentido primordial, de los "primeros días", aunque estos tuviesen una antigüedad muy distinta. Parece que no todo el ser nació el mismo día.

## 1.2 LA *PAROLE* Y LA *LANGUE*. MENSAJE Y DISCURSO.

Digamos una palabra acerca de la palabra, desde la teoría de la interpretación de Paul Ricoeur,<sup>13</sup> fundamentalmente desde la comprensión dicotómica de la palabra que "queda", frente a la palabra que "se mueve".

Utilizando la lingüística estructural de Saussure, Ricoeur recuerda la distinción lingüística entre *langue* y *parole*, distinción que contribuyó decisivamente al desarrollo de la lingüística moderna y que en nuestro caso puede abonar importantes elementos para delimitar estructuralmente las funciones de la palabra como memoria, pero sobre todo como estructura en donde pueden sustentarse las certezas.

*Langue*, es el código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce *parole* como un mensaje particular (...) Un mensaje es un acontecimiento temporal en la sucesión de acontecimientos que constituyen la dimensión diacrónica del tiempo, mientras que el código es en el tiempo como un conjunto de elementos contemporáneos, o sea, como un sistema sincrónico. Un mensaje es intencional; es pensado por alguien. El código es anónimo y no intencional.<sup>14</sup>

Es en el carácter contingente del mensaje particular, en donde parece interesante detenerse para desentrañar los secretos cognitivos que en una cultura de la memoria prevalece respecto a otra. Resulta evidente pensar que tanto en las culturas antiguas como en las modernas la doble dimensión de *langue* y de *parole* han convivido de manera estructural. Sin embargo, es en su nivel de temporalidad donde pudiéramos encontrar distinciones que marcan las diferentes formas de utilización del lenguaje como forma de explicación del

---

<sup>13</sup> Véase, Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2003. Principalmente en el capítulo 1, Ricoeur aborda hermenéuticamente las posibilidades de la palabra y sus implicaciones como acto comunicativo. Una de las grandes aportaciones de Ricoeur, desde nuestra perspectiva radica, más que en una elaboración epistemológica del lenguaje, en una sensibilidad capaz de reunir el lenguaje como disposición cognitiva frente al otro; he ahí su utilidad para nuestro trabajo.

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación...*, *op. cit.*, p. 17.

pasado. Lo trascendente frente a lo contingente. El código (*langue*), es la estructura y la base que, gracias a su carácter colectivo, anónimo y aparentemente inmutable, permite la recreación que los individuos realizan sobre dicha estructura.<sup>15</sup> Esta base, firme y sólida, es análoga al conjunto de narraciones, igualmente anónimas, que míticamente daban cuenta de los orígenes del ser. Era un código heredado sincrónicamente a través de generaciones que no daban mucho espacio a la variación ni a la interpretación y que, a pesar de su carácter inamovible, era indispensable reiterar ritualmente para hacer recrear ese origen. Era el tiempo sincrónico pero sagradamente atemporal de la palabra.

El mensaje particular (*parole*) por el contrario, es la dimensión terrenal de la narración.<sup>16</sup> Es la charla cotidiana de un hombre frente a otro que busca hacer comprender en un mismo nivel diacrónico lo que ha sucedido "en realidad". Casi a escondidas de los dioses, el habla particular se regodea en la recreación. Es la posibilidad que tiene el individuo, a través de su palabra, de invocar a la existencia sin el permiso ortodoxo de la autoridad competente. Es una forma de acceso al poder. En la medida en que el tiempo (y éste inscrito en el verbo) va narrando lo que consta, lo que se atestigua, lo que se "escribe" en el texto del pasado, como la dimensión del mensaje particular, alcanza una categoría de real avalándose por otras formas de conocimiento; una invocación de la existencia de los hombres como gestores de su propio origen.

Solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje, y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje, puesto que sólo los actos del discurso discreto y cada vez únicos actualizan el código.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 23

Sin embargo, esta potencialidad de la palabra no puede entenderse aisladamente del discurso en general. En la medida en que el mensaje actualiza y realiza el hecho, es la misma medida en la que esta palabra sincrónica se convierte en acontecimiento sumándose así al cuerpo diacrónico del habla, pero sin dejar de reafirmar su realidad y recalando la virtualidad del código. Se trata pues de una dialéctica de lo inamovible frente a la permanente recreación de la palabra enunciada. Sería materia de estudio el descubrir cómo en cada época, en cada mentalidad y cultura, esta dialéctica se revoluciona a mayor o menor grado dada la hegemonía de lo virtual frente a lo real o viceversa. Esta distinción nos será de gran utilidad cuando abordemos el asunto de las diferencias cualitativas entre la construcción narrativa del mito antiguo y la de la narración contemporánea del sentido.

### 1.3 ¿QUIÉN HABLA?

Una vez distinguidas los ámbitos de la *parole* y de la *langue*, así como su posible analogía con los esquemas cognitivos de cada cultura, es indispensable dar lugar a lo consecuente que Ricoeur es respecto a las implicaciones comunicativas. En primer lugar, respecto al sujeto que emite el mensaje, y más adelante, respecto al carácter relacional del lenguaje, el propiamente constitutivo del sentido. En ambos casos, las consecuencias que imprimen hacia el carácter de la narración del pasado, son fundamentales.

El lenguaje no es únicamente un esquema inerte de relación de signos, sino que implica sobre todo, una intencionalidad. Hemos hablado ya de la actualización que la palabra provoca al enunciar la realidad. Ahondando más en la actualización misma, Ricoeur enfatiza dos funciones primordiales: la identificación y la predicación. En el primer caso, la identificación, hablamos del sustantivo o lo que se refiere a él; es lo que permite singularizar la palabra, comprometerse y comprometer al ejecutante con aquello que se

dice. En el caso de la predicación, es el verbo y su predicado lo que permite temporalizar lo dicho. Es una doble referencia que sitúa a lo enunciado y a quien enuncia.

Trasportando nuevamente este análisis al caso que nos ocupará en este trabajo, es decir, la narración oral de la vida cotidiana, habríamos de preguntar en consecuencia ¿quién es pues el narrador? Tal parece que en cualquier caso, detrás de un enunciado cuya función es identitaria, es decir, que señala claramente a quien habla, no es difícil encontrar al sujeto de la narración cotidiana, al individuo. Sería este “ejecutante” mismo, la inteligencia que construye y reconstruye lo sucedido, el que actualiza el tiempo con el habla. Contrariamente a ello, en el caso de una colectividad en donde se desarrollan hechos y sucesos muchas veces lejanos, sólo sería posible concebirlos como ciertos en el entendido de que una inteligencia que trasciende al tiempo y al narrador mismo, es la que actualiza permanentemente la memoria. He aquí una distinción más de la cuál insistiremos al hablar propiamente del mito: en la que una mentalidad antigua, es perfectamente posible y hasta necesaria la creencia de un “hacedor” de la historia; mientras que en un esquema menos teocéntrico, la responsabilidad de lo narrado sólo puede recaer en quien es capaz de responder por la propia palabra. Vista la narración del origen desde este ángulo, puede contemplarse una misma necesidad de narrar, pero dos responsables distintos. Siguiendo la línea aquí propuesta en la cual el mito es narrado por una colectividad, y las narraciones no míticas, por un sujeto concreto, pudiéramos aventurarnos a decir que el narrador es ante todo, una inteligencia que hace acontecer el recuerdo de lo originario. Así, detrás de la narración que protagoniza la palabra (*parole*), la existencia y lo ontológico del hecho, está un sujeto inteligente y vivo capaz de esgrimir la memoria con su lenguaje. De igual manera, detrás de una narración que prioriza el esquema del código (*lange*), la gran historia y la estructura colectiva, está la creencia de una inteligencia virtual, más antigua que aquel que

la reproduce y que ha estado, en el caso del mito, desde tiempos inmemoriales. Es ahí, en esos ámbitos de la inteligencia, donde radica la función identitaria del discurso.

#### 1.4 LA VERBALIZACIÓN NARRATIVA COMO ACTO ILOCUTIVO

“Todo lo que se dice, es”. Esta frase ha resultado un buen pretexto para hablar del poder y potencia del habla. La hemos utilizado primeramente como acto locutivo, es decir, como la acción misma de hablar. También nos ha servido para hacer una alusión acerca de los efectos que produce dicha frase, efectos que devienen una vez que la “creación” del habla ha sucedido; esto es, la palabra en su plano perlocutivo. Fijemos además, un plano adicional, el plano ilocutivo de la palabra, es decir, lo que se hace al decir algo.

El acto ilocutivo es el que distingue una promesa de una orden, un deseo o un aseveración.<sup>18</sup>

En el caso concreto de la narración del pasado, ámbito central de este estudio, nos es indispensable determinar qué es lo que esta narración hace al salir a la luz, siendo que es en dicha función en donde puede estar la primera pista que nos guíe hacia la razón del porqué de su movimiento dialéctico. Si es el narrar la acción de *contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios*<sup>19</sup>, creemos que la respuesta de Ricoeur está en la actualización. Contar, es un acto que sucede en un presente determinado, y sin embargo, el material que se cuenta es, por ficticio o real que sea, una sucesión de hechos pretéritos, de sucesos acontecidos. De manera que tenemos un doble tiempo en la narración: un pasado y un presente que se encuentran en el discurso. La actualización por tanto, no sólo es traer lo acontecido al presente, sino acontecer en el presente una mirada al pasado. La narración misma es un hecho que podrá ser narrado el día de mañana y decir pues: “Ayer, conté mi

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>19</sup> <http://buscon.rae.es/draeI/>

pasado”. En tanto que narro lo sucedido, estoy actualizando lo ya visto; ese gerundio está personalizado, y ese narrador vive un presente en movimiento. No estoy recordando a los muertos, los estoy invocando a través de mi interpretación en la medida que los miro desde lo que soy ahora, desde lo que estoy siendo. Estoy diciendo “yo soy”. Así, “todo lo que tiene nombre, es” ya no es suficiente, habría que añadir: “todo quien nombra, está siendo”. Quien le encuentra un sentido a esta verbalización, realmente vive al narrar. Cuando el sentido ha abandonado su narración, habrá que transitar a nuevas formas hasta que vuelva a encontrarse en su propia palabra viva. Esta es la dialéctica ontológica del narrador. En esta búsqueda de la palabra genuina, es que se van actualizando los caminos de la verbalización en la historia. Es una búsqueda que el narrador realiza de su propio nombre.

#### 1.5 EL DIÁLOGO COMO SENTIDO EN MOVIMIENTO

Siendo fieles a los postulados fundamentales de Ricoeur, faltaría especificar una de sus grandes preocupaciones: el discurso como posibilidad de relación. Es aquí donde encontraremos la segunda guía que nos da razón sobre el movimiento dialéctico de lo narrativo.

El acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio en sí, el acontecer del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo.<sup>20</sup>

Con este llamado, Ricoeur nos recuerda el asunto prístino del diálogo. Por más delimitaciones que pudiéramos hacer respecto a la utilización del lenguaje, de sus múltiples relaciones sintácticas, o de sus referencias certeras o no al mundo, lo fundamental está en el encuentro.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 30

Entendamos al encuentro desde su centro. Agrega Ricoeur:

... para una investigación existencial, la comunicación es un enigma, incluso una maravilla. ¿Por qué? Porque el estar juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano.<sup>21</sup>

De tal suerte que el tema fundamental de lenguaje regresa a lo físico. El estar juntos puede entenderse como la expresión básica de dos cuerpos reunidos. Asimismo, puede entenderse como la reunión dialógica que, trascendiendo la presencia como tal, exige más bien la presencia del sentido y el significado compartidos. Ambos niveles de encuentro, sea físico como de significado, se potencializan mutuamente y pareciera insensato delegar uno respecto del otro.<sup>22</sup> Nuestra atención está puesta sobre el tema del diálogo y las condiciones indispensables para que suceda la comunicación, esto es, como lo nombra Ricoeur, la superación de la soledad.

En el caso de la narración, y puntualmente en el de la narración de lo cotidiano, el asunto dialógico cobra gran importancia. Primeramente, se nos presenta el problema de la presencia del narrador. Por su carácter coloquial, la narración de lo cotidiano utiliza canales que no son propios de una comunicación masificada. Así, la presencia como fenómeno físico-narrativo es ya un elemento primordial. Como se ha mencionado con anterioridad, el narrador es alguien que al hablar está siendo. Presenciar una narración sería por tanto, presenciar un permanente renacer. Quien presencia y entiende lo narrado está sometido a tal momento, lo mismo le sucede al narrador (más aún al narrador que se “ve” narrando). En

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>22</sup> Esta dimensión física del sentido, es una asignatura pendiente respecto a la epistemología comunicológica, principalmente frente a los nuevos estudios que abordan el asunto de las nuevas tecnologías, donde cada vez más, el intercambio comunicativo prescinde de la presencia física.

este nivel existencial aparece ya un primer sentido. El diálogo está en marcha antes mismo de iniciar el habla.

Pongamos ahora un caso más radical. Imaginemos por un momento que el narrador no habla de algo que le fue confiado, sino de algo que el mismo protagonizó. Vistas así las cosas, la narración de lo cotidiano personal sería el encuentro de tres instancias: el narratario, el narrador y el sentido que en ambos se van configurando. Demos un paso más. Si es verdad que tanto el narrador como el narratario encuentran un lugar común a través de lo dicho, y es este el segundo momento indispensable del diálogo, cuando el material narrativo versa sobre la propia historia de quien habla, y más aún, cuando lo que se cuenta es la historia de los capítulos fundamentales de la vida de un individuo, como sucede con las historias de amor, entonces lo que en realidad se está presenciando es el inicio del sentido de la realidad. Y si el sentido de la realidad, como lo hablaremos más adelante al abordar el mito, es la razón fundamental de la narración mítica, encontramos que la narración de la historia personal lleva un mito escondido en su seno. De esta manera, el diálogo conquista un terreno más profundo. La trascendencia de la soledad que señala Ricoeur se ha logrado: lo que se narró ha aparecido; quien lo dijo ha protagonizado el suceso y protagoniza su narración; quienes dialogan, están; la realidad significa; y finalmente, el inicio se ha *realizado* de nuevo.

## CAPÍTULO 2. EL MITO COMO CONOCIMIENTO.

Ya hemos descubierto algunos aspectos importantes acerca de la “vida” que se gesta a través de la palabra, así como las potencialidades ilocutivas de la misma. El habla no solamente es la posibilidad de intercambio lingüístico sino que, como vemos indicado antes, es fundamentalmente la puerta que nos acerca hacia la vinculación del hombre con su entorno y consigo mismo. Entendemos además, que ese entorno está impregnado de significación a la cual hay que invocar para poder ser.

Tal como se ha sugerido, el mito no es una mera manifestación lingüística analizable por medio de las características de su estructura sino que, en tanto que forma de relación con el mundo de lo trascendente, estamos frente a una de las manifestaciones más poderosas de comunicación. Sostenemos desde ahora la tesis de que el conocimiento y la comunicación, en cualquiera de sus manifestaciones, perviven en su existencia y más todavía, gozan de una analogía fundamental. A través del “conocimiento” del conocimiento, es que podemos dar cuenta del devenir de la comunicación. Y es a través de la comunicación-conocimiento cómo podemos evidenciar la manera más propia en la que el hombre puede hacerse del mundo. Si al mito lo conocemos a través de sus formas de comunicación, podemos deducir fácilmente que el mito en sí mismo es una forma de conocimiento cuya intencionalidad habremos de delimitar.

### 2.1 INTENCIONALIDAD COGNITIVA DEL MITO.

Arrojado a su existencia (evocando a aquellos pensadores existencialistas del siglo veinte), el ser humano se encuentran en un mundo que le es propio y que le es extraño a la vez. Los fenómenos que afuera de sí van provocando a sus sentidos, le obligan a tratar de encontrar sus propias coordenadas existenciales. Al mismo tiempo, dentro del espíritu del ser humano conviven un sinnúmero de fuerzas capaces de motivarlo, restringirlo, aventarlo, delimitarlo. La

vida como huracán debe ser explicada. En medio de la zozobra ante la ignorancia de lo que ya es y permanentemente está deviniendo, el lenguaje aparece en medio de la oscuridad, pero sobre todo como espada frente a mil seres invisibles que nos apelan. Las fuerzas internas y externas que azotan al corazón humano, de pronto pueden ser dominadas por aquel que las sepa nombrar. La existencia pues, tiene sus propias reglas y no basta con conocerlas sino que también es indispensable sentir la certeza de que tales fuerzas no podrán hacer sucumbir a quien las enfrenta. Dar nombres, dar explicaciones causales, descubrir la dimensión del uno frente al todo, dar cuenta de la dirección que toma la energía vital y actuar en consecuencia; he ahí la importancia del pensamiento<sup>23</sup>.

Pero el pensamiento no se gesta solo, y no es un manual de vuelo salido de una simplista racionalidad. Los significados del mundo y su movimiento se van aglomerando en las maneras culturales que cada grupo considera más pertinentes. Esta sincronización de la expresión frente a la realidad, no nace en el pensamiento mismo. Ello sería tanto como suponer que el pensamiento es el objeto mismo de la realidad. La vida no es pues una idea, sino la energía que pide ser expresada y, eso sí, significada. Podríamos entender entonces a este sistema de fuerzas energéticas vitales como una dirección, como un interés y sobre todo como un sentimiento vital preexistente al pensamiento mismo<sup>24</sup>. Tenemos entonces aquí, un fenómeno que se dinamiza a sí mismo: la vida no es pensamiento; el pensamiento, dotado del lenguaje se introduce a la energía vital para asirla; el lenguaje como expresión cultural, sea a través del habla o de la contundente acción, invoca, evoca y provoca a la vida contribuyendo a su sentido y dirección; y todo empieza de nuevo. La comunicación con la energía vital, es el camino del conocer.

---

<sup>23</sup> Cristóbal Acevedo, *Mito y conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, p,122

<sup>24</sup> *Idem*.

Un danzante, de pié justo en medio de lo que él cree que es el centro del mundo, da vueltas sin cesar. La velocidad con la que lo hace no provoca que el planeta gire más rápido, pero sí que lo logre nombrar<sup>25</sup>, él y los suyos. Al final, cuando haya terminado su danza, su mundo habrá cobrado un nuevo sentido porque se habrá conocido más a sí mismo a través de conocer y comunicarse con aquello que lo trasciende.

## 2.2 EL DESEO COMO MOTOR.

Entendemos por conocimiento algo mucho más amplio que la mera formulación de palabras; ni siquiera como la sola escritura del pensamiento u otra manera en que se formule el lenguaje, cualquiera que ésta sea. En sus últimas consecuencias, el conocimiento es, antes, algo más cercano: es una acción que se da en circunstancias precisas. Para Ernst Cassirer, el conocimiento mismo inicia en la acción más que en la meditación<sup>26</sup>, y la acción propia del conocimiento mítico se encuentra en la narración, pero de esto ya hablaremos más tarde. Por lo pronto, nos parece indispensable distinguir el motor inicial que mueve a la acción misma de conocer.

Cuando la acción aparece, el conocimiento inicia su marcha. La acción en cuanto tal está inscrita en un tiempo y en un espacio. Por ello, la acción es la unidad básica del movimiento histórico y su principio dinamizador. Situada ya la acción en el mundo, quien actúa se distingue de entre todo lo que a su alrededor aparece, siendo que sólo en la

---

<sup>25</sup> Véase, Nicolás Núñez, *Teatro antropocósmico*, México, SEP, 1988. Resulta muy interesante el estudio antropológico que Núñez realiza a propósito de distintas tradiciones internacionales de teatro, sobre todo por sus implicaciones en la narrativa ritual-mitológica. Queda claro que en la acción, los pueblos se reúnen con lo imaginario.

<sup>26</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, v. II, México, FCE, 1972, p.119.

expresión es como da a lugar la identidad<sup>27</sup>. Por similares que puedan hacerse o parecerse las acciones unas respecto a otras, el situarlas en coordenadas específicas de tiempo y espacio, hacen de esta acción particular un evento inédito. A la vez, en el momento justo en el que la acción sucede, el mundo, las cosas, y todo aquello cuanto está conviviendo en las mismas coordenadas también se muestra y experimenta una forma de expresión y por lo tanto, la relación que posibilita a la conciencia para distinguir entre el "yo" y el "no yo"<sup>28</sup>. La identidad comienza a tener forma y cuerpo en este hecho intuitivo. Reunido todo el fenómeno en un tiempo y en un espacio surge entonces la oportunidad de contemplar las oposiciones y las características de todo cuanto aparece. A través de este ejercicio de reflexividad, quien actúa se ve arrojado a su propia imagen en el mundo y encuentra, dice Cassirer, un primer elemento de su independencia: la facultad de desear. Se trata de un momento cognitivo de aceptación de la realidad de las cosas, pero al mismo tiempo de la construcción que este sujeto realiza para sí mismo de aquello que se le aparece, y de sí mismo frente a ello, pero no como mero testigo, sino como un sujeto que tiende emotivamente a lo otro, que vibra anímicamente frente a la realidad. El deseo es teleológico. He ahí un momento fundacional de su conciencia para configurar el ser y por lo tanto, el pensamiento. La conciencia intuitiva del deseo tanto de lo externo como de lo interno, corrobora la posibilidad ontológica de que todo queda sometido a ello, como un principio fundacional. Sin embargo, recordémoslo una vez más, ninguna intuición sobre el deseo hubiera sido posible si esta no hubiera estado a su vez, provocada por la acción.

---

<sup>27</sup> Véase, Martín Heidegger, *De camino al habla*, Madrid, Codos, 1987. El habla, habla, dice Heidegger. Es una doble función que permite ser y estar ante el mundo. En medio del habla, está el silencio, y este es en sí, una expresión más, la expresión de la diferencia y por lo tanto, de la identidad.

<sup>28</sup> Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 119.

### 2.3 PRINCIPIO DE UNIDAD COGNITIVA DEL MITO.

Pero por ahora, a nosotros no nos interesa cualquier tipo de acción, cualquier tipo de conocimiento o cualquier tipo de deseo. Nos interesa el mito como lugar en donde todo esto, de una manera particular, es posible. Al mito le corresponde entonces un modo de conocer sobre lo trascendente, de actuar a través de la narración, y de responder a su manera respecto al deseo de ser. Esa es su dinámica propia. Desde la epistemología crítica, Cassirer propugna por entender al mito como una unidad constitutiva de conocimiento, donde no hay lugar para una interrelación meramente estructural de lo narrativo. El mito como unidad de sentido, debe ser visto desde los principios teleológicos que motivan a la conciencia que le es propia.

El hombre, motivado por el deseo, busca. A través del conocimiento mítico, decide situarse para contemplar los misterios del espacio y el tiempo desde un punto de vista que le permita situarse en el gran movimiento de la energía vital. Desde ahí podrá nombrarse a sí mismo frente a las cosas, y a las cosas frente a él. Ese lugar privilegiado y sagrado, según Eliade, normalmente lo concibe como el centro del mundo<sup>29</sup>. Como tal, el centro del mundo goza de ciertas características privilegiadas. Por una parte, es el sitio desde donde es posible, a su vez, fundar un mundo o por lo menos, presenciar el lugar donde el mundo fue fundado. Por otra parte, es el espacio que goza de una panorámica desde la cual el mundo revela sus muy diversas dimensiones. Es un espacio fijo que permite contemplar la homogeneidad caótica y orientarse en ella. Cosa que el hombre profano, como contraponen Eliade, desconoce. El hombre profano se enfrenta a la homogeneidad del mundo y por lo

---

<sup>29</sup> Véase, Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2003, p. 22. Los actos religioso-fundacionales del territorio, pasan por rituales de honda trascendencia para la comunidad. Estos lugares se convierten poco a poco el centro hegemónico del poder, y se refuerza su presencia a través de expresiones icónicas de alto valor simbólico. El caso de la bandera mexicana es paradigmático. El centro del mundo, lo veremos más adelante, como lugar desde donde se ve el mundo “el resto del mundo” “la periferia”, termina por secularizarse y permite la incursión del Estado en la lógica mítica.

tanto, a la relatividad del espacio.<sup>30</sup> En otras palabras, el hombre religioso o de pensamiento mítico, contempla un mundo que en sí mismo tiene un sentido y cuyo misterio está siendo superado. Es un pensamiento abarcante y totalizador en cuyo centro existen las claves capaces de decodificar a una realidad en movimiento perpetuo. El pensamiento mítico no niega el movimiento de la energía vital, por el contrario, ofrece un lugar "fijo" para dar cuenta de él.

En tanto que totalizador<sup>31</sup>, el pensamiento mítico no puede entenderse como un aspecto aislado del resto de las formas y lugares en donde el hombre sigue conociendo, comunicándose, relacionándose con el mundo. En este sentido, Cassirer llama a reconocer la integración del conocimiento. El conocimiento mítico sólo podrá entenderse a cabalidad en la medida en que se vea, de un solo golpe, la interacción dinámica que guarda como *forma de pensamiento, forma de intuición y forma de vida*.<sup>32</sup> Podríamos seguir de aquí, que cualquier cultura en cuyo desarrollo se vieran integradas las formas de nombrar la realidad, las maneras de expresar los deseos individuales y colectivos, así como las acciones mismas que van permitiendo el devenir histórico, es potencialmente una cultura propicia al conocimiento mítico o religioso. Esa integridad cognitiva y pragmática, será seguramente un bastión fundamental para la comprensión de la identidad.<sup>33</sup> Ahora bien, cuando hablamos del conocimiento mítico como un camino propicio para la construcción de la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>31</sup> Véase, Cristóbal Acevedo, *op.*, *cit.*... p. 43. "(...) los mitos son útiles para formar, no la personalidad total, sino sólo el súper-yo. Proyectan una personalidad ideal que actúa de acuerdo con las demandas del súper-yo. Mientras que los cuentos de hadas representan una integración del yo que permite una satisfacción adecuada de los deseos del ello."

<sup>32</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas... op. cit.*, p. 100.

<sup>33</sup> La historia de las mentalidades, no es necesariamente la historia del inconsciente. En este caso, estamos hablando de una historia en donde los usos, las costumbres, la comunicación de un pueblo, está motivada por esquemas imaginarios que develan su psicología profunda, pero tampoco hacemos aquí una historia de la interpretación de la psique colectiva, sino una observación de las formas comunicativas de la misma.

identidad, se dibuja entonces la pregunta de si nos referimos a la identidad colectiva que un pueblo puede adquirir a través del mito, o si más bien estamos refiriéndonos a una dimensión individual. Tal pareciera, cuando hacemos referencia al mito como forma totalizante de pensamiento, que un código tan universalizante desdibujaría la presencia del sujeto individual y más todavía, le deslindaría de su identidad como sujeto cognoscente. A este respecto, el argumento de Acevedo<sup>34</sup> propone que el mito, como forma creativa de narración es ya una expresión de la identidad; en caso contrario, la expresión de lo narrativo se reduciría solamente a una expresión mimética de la realidad y acabaría por sucumbir al no contener significado ni individual, ni social, ni sagrado. Pero existe además una dimensión aún más trascendente que comprueba el impacto del pensamiento mítico como expresión individual: precisamente el campo de lo sagrado. El acto creativo de lo mítico, supera la mera ideación de seres fantásticos, dragones y quimeras; de hecho, según Eliade, lo sagrado no implica solamente la fe en Dios, en los seres divinos o en los espíritus<sup>35</sup> es sobre todo la experiencia de la realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo, cuando conciencia y mundo se reconocen en una experiencia interior que ilumina al hombre religioso. El adjetivo “religioso” así, supera igualmente la delimitación de una práctica convencional para convertirse en un estado creativo del espíritu. De esta manera, es como recordamos aquella primera distinción que ha hecho ya Ricoeur entre la *lange* y la *parole*. Esta última, es un habla viva en donde la experiencia de la conciencia es la que la detona. Más adelante habremos de contestar las preguntas que se abren a este respecto cuando enfrentamos a un hombre contemporáneo que no es menos portador de una conciencia, de una experiencia de lo sagrado, o de una necesidad de expresarlo. Si la

---

<sup>34</sup> Cristóbal Acevedo, *Mito y conocimiento... op. cit.*, pp. 126-7

<sup>35</sup> Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1980, p. 148

conciencia de la realidad, o en palabras de Eliade, de lo más real de la realidad, es la dimensión de lo sagrado, el hombre de cualquier época es portador de ésta dimensión. Y pareciera indispensable que algunas formas de historiografía pudieran recoger estas experiencias domésticas y cotidianas, así como su significado en el tiempo.

#### 2.4 EL OBJETO DEL MITO.

No podría existir la creación mítica en ninguno de los pueblos en donde ésta se ha gestado si la conciencia no tendiera a tratar de aprehender lo más real de lo real, una palabra orientadora frente al mundo que se nos enfrenta en todo su fenómeno y en todas sus cualidades. Parece que el desarrollo de las mentalidades, o por lo menos la forma en que éstas se caracterizan de un lugar a otro, y de un tiempo a otro, se distinguen sobre todo por la manera en la que lo sagrado toma un lugar primordial para animar la vida. Ya antes nos hemos referido, si se quiere de una manera incipiente, a la vida como una energía en movimiento, una energía vital. Es decir, una serie de fenómenos que a su vez tienen cualidades (fuerzas) que le dinamizan. Los pueblos primitivos, solían realizar la operación cognitiva de identificar a la fuerza de las cosas con la razón de éstas, de tal suerte de abstracción, que las explicaciones del mundo solían concretarse en la objetivización y cosificación de los fenómenos y sus fuerzas. Otras culturas, quizás más recientes y modernas, podrían hacer lo contrario. Pero en cualquier caso, la combinación de cosa y fuerza, es un binomio aparentemente indisoluble. El mito por su parte, ha buscado, busca y buscará la razón de esas cualidades y fuerzas así como su explicación ontológica y sus repercusiones existenciales, pero priorizando de manera especial aquellas fuerzas gestoras de la vida misma. Es por ello que se identifica normalmente al objeto del mito con el alma (anima) de lo primordial: la fuerza del odio, la fuerza de la muerte, la fuerza de la gestación de la vida, la fuerza de la conciencia, la fuerza del amor. En todos estos terrenos es donde

habita el mito y donde encuentra este, su cultivo y su cosecha. Ahora bien, las fuerzas vitales no son esporádicas o eventuales, más bien parecen provenir de orígenes fundacionales, aparecen en los momentos fundamentales de la vida, y continúan como una larga línea que cruza la historia. He ahí la razón por la que el mito ha tenido la utilidad de justificar al hombre su parentesco con los dioses, su naturaleza divina, y el devenir sagrado de su descendencia. Sin embargo, no perdamos de vista la complejidad mítica del pensamiento a la que ya ha aludido Cassirer. La energía vital como objeto del mito, no se reduce a la mera explicación lingüística de los orígenes sino que, respetando la complejidad e incluso el carácter hermético y misterioso de ésta dimensión, el mito impacta necesariamente la forma de pensamiento intuitivo y la forma de pensamiento de la vida cotidiana. La sinergia que deviene al reunirse el imaginario mítico con las coordenadas de un tiempo y un espacio concretos, sincronizan su movimiento al enfrentar la explicación del misterio con la realidad del mismo en el mundo. Y es así como la historia, desde el mito, se imagina como un juego perpetuo de velar y desvelar del sentido en una permanente fundación del mundo.<sup>36</sup>

Pudiera parecer, por el carácter reiterativo que caracteriza a la narración mítica (y mucho más por su relación con el rito como forma de expresión), que la permanente fundación del mundo, fuese el resultado del olvido. Por el contrario, la narración mítica es producto de una memoria profunda. De tal suerte que el mito tiende a ir a los orígenes del movimiento de lo que ya hemos llamado energía vital, es por eso que la línea de la memoria se alarga enormemente. Es necesario evocarla una y otra vez. Si se tratara de dar cuenta del recorrido histórico de algo físico y concreto, nos enfrentaríamos entonces a la contingencia, pero como el objeto del mito es en sí mismo la energía vital y su sentido de origen, su fuerza se

---

<sup>36</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano...*, *op. cit.*, p. 51.

nos pierde de vista. Cabría preguntar en este momento ¿qué tanta fuerza tiene, por ejemplo, el sentido de lo que llamamos "lo amoroso"? Sabemos que la palabra amor ha tenido sus coyunturales acepciones y sus maneras concretas como uso y práctica. Querer resolver el asunto desde un punto de vista meramente semántico nos ofrecería sin duda algunas pistas, pero quedaría a la intemperie el problema del sistema de vida, su complejidad y sobre todo, su misterio; la fuerza de la creencia de lo amoroso como valor fundacional, no se reduce al significado que le demos al vocablo o a su relación con otros, sino que trasciende a un imaginario simbólico enraizado en el inconsciente, como lo retomaremos en el siguiente capítulo sobre los mitos telúricos. Si el amor es un valor que se creyera fundacional, pese a sus maneras de ser expresado, podríamos sospechar que toda narración referida a lo amoroso tiene en sí, rasgos míticos. Recordemos que la narración como forma cultural de expresión será el vehículo por medio del cual el mito surge de manera natural.

Así, el verbo invoca a lo más real de la realidad, tiene su particularidad manifestación cultural y lingüística y evoca la fuerza del sentido. La narración mítica, con el poder expresivo que logre en cualquiera de estos ámbitos, permitirá un mayor o menor impacto en el conocimiento, entendido siempre como forma de pensamiento y de vida, es decir, en su complejidad comunicativa. La comunicación con los dioses requiere de un espacio sagrado y una "abertura" por donde fluya esta relación.<sup>37</sup> Este portal a lo divino está hecho de palabras sagradas y se encuentra en recintos sacros. Pero cada dios pedirá sus propias palabras y sus propios recintos, incluso los dioses de nuestra "pobre" vida profana.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.25

## CAPÍTULO 3. EL TIEMPO Y LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO MITOLÓGICO.

### 3.1 DE LA ANAKIKLESIS Y EL MITO. TIEMPO E HISTORIA.

Más allá del registro que sobre los mitos se ha hecho como narraciones según su clasificación en el tiempo o en la geografía, son ya muchas las tradiciones académicas que han buscado ordenar el material mitológico de diferentes maneras. Sin embargo, la que a nosotros nos parece más útil respecto a las intenciones de nuestro trabajo, responde a la clasificación de los mitos según las referencias arquetipales a las que hacen alusión, es decir, las construcciones imaginarias provenientes del esquema simbólico inscrito en el inconsciente colectivo. Así, podríamos encontrar por ejemplo, mitos *cosmogónicos* en los cuales el material implicado se refiere a las imágenes primordiales sobre el origen del mundo. Dentro de todas las clasificaciones establecidas, según el carácter de nuestra investigación, los dos tipos de mitos a los que haremos alusión son los mitos *telúricos* y los de la *anakiklesis*; en el primer caso se trata de estructuras narrativas que hacen alusión a los arquetipos de la tierra, la madre y sus potencialidades gestoras, procreadoras, nutricias, etc.; mientras que en el segundo caso, se trata de narraciones alusivas a las nociones del tiempo, de la historia y de su fuerza. Es importante mencionar, como ya lo hemos hecho en el capítulo anterior, el carácter que lo mítico tiene en el ámbito constitutivo del conocimiento, puesto que de lo que nos habremos de referir sobre todo, es de los esquemas, las intenciones, los deseos, y demás elementos que constituyen a un tipo de pensamiento; sobre todo con la intención de distinguir lo mítico en su faceta de narración (y lo que literariamente se pueda decir sobre ello), de lo que los contenidos de estas narraciones están motivando y configurando propiamente en la cultura como forma de habitar.

### 3.1.1 EL TIEMPO, EL MIEDO MÁS ANTIGUO.

Para las culturas antiguas, el tiempo en su devenir es un ser invisible que lo va destruyendo todo a su paso. Desde aquellas civilizaciones, pasando por todos los sitios y todos los tiempos, la presencia del tiempo ha sido un camino de la vida a la muerte, a veces identificado tras el rostro de un dios temible, otras, como un fenómeno de la naturaleza o de la física misma. Una vez que el hombre se hizo consciente de la fragilidad de dónde está sujeta la existencia, así como de las imposibilidades que tiene que cambiar el rumbo de la fatalidad, se vio inmiscuido en una carrera desesperada entre la vida y la muerte. Para importantes estudiosos de la historia de las religiones<sup>38</sup>, la anakiklesis hace su aparición como una estructura imaginal que busca solventar la desesperación humana. Es el caso por ejemplo, de la teoría del eterno retorno que desarrollaron muchas culturas religiosas. Según esta teoría, las sociedades en su desarrollo, van progresivamente presentando signos de caducidad mediante los cuales, desde adentro, la comunidad va sufriendo un deterioro irreversible. Sin embargo, los signos de este proceso destructivo muchas veces se manifestaban de manera exógena: grandes catástrofes, guerras, plagas, etc.; pero también podría suceder que de manera interna, la comunidad fuera presentando signos de cansancio a través de la corrupción de sus políticos, la anarquía social, el olvido, o peor aún, el descrédito de sus dioses. Estando pues todo a punto de sucumbir, concluía la mentalidad arcaica, lo que está claro es el advenimiento de del fin de una edad y por lo tanto, a manera

---

<sup>38</sup> Véase, Javier Otero, *La naturaleza del mito en Mircea Eliade*, México, Universidad Iberoamericana, 1983. Este estudio, ha resultado de gran utilidad en la elaboración del presente apartado, siendo que Eliade es uno de los más importantes exponentes de la mentalidad mítica en diferentes culturas del mundo. Profundizó hondamente de manera empírica y teórica sobre ello. La preponderancia que Eliade le ha adjudicado a la anakiklesis ha tenido mucho que ver con el lugar que su vez, nosotros le hemos dedicado en este estudio. El tiempo, como una de las coordenadas más importantes de la existencia, opina Eliade, trasciende en el resto de los ámbitos imaginales de una cultura. La sagacidad de esta ponderación, nos permitirá después valorar de una manera más justa, el papel de la mujer en el pensamiento mitológico.

de rescate esperanzador, el retorno de una edad dorada en donde hubiera un nuevo tiempo y un nuevo espacio; una oportunidad nueva para recobrar el genuino valor de la vida.

Esta anulación del tiempo tenía tanto una dimensión colectiva como individual y por lo general, se establecía en períodos de tiempo matemáticamente similares. Esta reiteración, tal como sucede en la naturaleza cuando las estaciones hacen su despedida y su arribo, es en sí misma un acto cosmogónico, de tal suerte que el tiempo histórico, el tiempo concreto, se ve trascendido por un tiempo metafísico. El peligro que representa el tiempo queda superado por lo menos durante un nuevo tiempo. La muerte de la civilización podrá esperar. Si el pasado queda anulado por decreto divino, lo que resta es la prefiguración de un futuro por-venir prácticamente idéntico al que ya, en otra ocasión sucedió. Las fuerzas divinas están dispuestas a conceder una nueva oportunidad a la reconstrucción de la realidad en su versión más pura, es decir en su completa sacralidad. El tiempo nuevo es el tiempo divino en donde los dioses habrán de gobernar nuevamente. Su lugar, su trono, vuelve a emplazarse en el mismo sitio. Y siempre lo mismo. La reiteración perpetua de los mismos arquetipos primordiales<sup>39</sup>

### 3.1.2 LA EDAD DE ORO.

En el permanente ciclo vital del tiempo, donde primero todo es conocidamente nuevo para después, paulatinamente irse perdiendo en la historia de los hombres, existe la noción arcaica de un tiempo en donde el hombre junto con los dioses vivieron en perfecta armonía. Esa era la edad de oro. Se trata normalmente de una época lejana en donde se ignoraban el sufrimiento y la muerte; un lugar en donde la abundancia era la regla y el bienestar podía conseguirse sin el atormentado requisito del trabajo. Es aquel “illo tempore”, en donde los dioses y los hombres se mezclaban pero sobre todo, se entendían. De manera que el

---

<sup>39</sup> *Idem.*, p.53

rompimiento divino se precipitaría al trastocarse esta armonía comunicativa. Por la fragilidad de la naturaleza humana, cuentan muchas tradiciones antiguas, la relación entre hombres y dioses se vio quebrantada. En la tradición judeo-cristiana, se le conoce a esta causa como el pecado original. Pese a las advertencias de Dios, el hombre desobedece y, a su vez, conoce. Su pecado los lleva al destierro en donde habrán de sufrir pero sobre todo, habrán de esperar, imbuidos en un mundo en donde tanto Dios como el hombre, se verán obligados a establecer nuevas formas de relacionarse con sus criaturas. Más adelante profundizaremos sobre las implicaciones que las concepciones del tiempo histórico y del tiempo sagrado tienen en la mentalidad cristiana, sobre todo porque es este paradigma religioso el que ha influido más decisivamente en la cultura mexicana y por lo tanto, la que ha configurado en buena parte las nociones de lo trascendente y de lo que de ello se puede esperar respecto a las nociones del amor.

### 3.2 DE LO TELÚRICO. LA TIERRA, LA MADRE, LA AMANTE.

Puesto que en este trabajo nos interesa la mujer y su pensamiento, abordaremos ahora la importancia telúrica en el pensamiento mitológico, así como las posibles implicaciones que de ello puedan deducirse en la cultura.

No es difícil imaginar la importancia que la generación de la vida ha tenido para los pueblos antiguos como para los contemporáneos; como no es difícil imaginar que una de las primeras preguntas existenciales que se haya hecho cualquier pueblo, sea la de sus propios orígenes físicos y espirituales. A través de una gran analogía, la llamada *terra mater*, la *genetrix universal*<sup>40</sup>, se identificó con el carácter de lo femenino por sus obvias potencialidades procreadoras. La traducción terminó por incluir a la mujer como un ser privilegiado en donde se veían reflejados los atributos de la *terra mater*. La época del

---

<sup>40</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano...*, *op. cit.*, p.107,

matriarcado es un ejemplo de ello. En ese periodo, la mujer no solamente estaba identificada con las facultades naturalmente procreadoras, sino que además era el tiempo en el cual, el desarrollo de la agricultura permitía hacer presente de una manera contundente los valores relacionados con la fecundidad. La mujer estaba identificada de manera física, política, económica y metafísica a la gran madre tierra, en una proyección microcósmica.

### 3.2.1 LA MADRE COMO PROTAGONISTA EN EL PENSAMIENTO INFANTIL.

En muchas tradiciones del estudio de la psique, pero primordialmente en el psicoanálisis, el estudio sobre el lugar que la madre ocupa frente a la mentalidad infantil ha sido definitoria para explicar muchas de las razones por las cuales se configura el espíritu humano. En un estado precario y de indefensión<sup>41</sup>, el ser humano nace y se manifiesta como un ser altamente dependiente de su madre. Las ausencias y las presencias que ésta pueda conferir para con su hijo, resultan fundamentales en su posterior adultez. En primer lugar, la madre se constituye como la primera imagen proveedora de calor, atención, alimento, seguridad. De igual modo, siendo la madre la primera noticia que el niño tiene del mundo, su falta de atención repercute igualmente en él, quien guarda y guardará la mayor parte de esta información en el inconsciente. La madre pues, es la primera realidad tangible tanto de amor como de falta del mismo, creándose así, una imagen trascendental en cualquier cultura: la unidad dual de la virgen y el niño.<sup>42</sup>

La madre concreta, la madre histórica, esa mujer que es capaz de suministrar el primer alimento o de negarlo; ese ser fundamental en la etapa más frágil de la vida humana, tiene la gran semejanza con la tierra procreadora y fecundadora, precisamente porque en ambos casos, son el rostro del inicio de la vida o del término de la misma. En el imaginario

---

<sup>41</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, p. 13-4

<sup>42</sup> *Ibid.*

individual infantil como en el colectivo general, está incrustada la imagen de un mismo ser todo afirmación, y todo negación. La tierra en la antigüedad, como la madre en el inconsciente, deben convivir por definición, con dos facetas contradictorias de las cuales, ya en la manifestación particular de cada cultura, se habrán de manifestar de una u otra manera.

Pero el problema familiar no termina ahí. En medio de esta historia de amor y desamor, aparece un hombre: el padre. Empecemos por la dimensión cosmogónica. Si a la mujer se le identificó siempre con la tierra, tal relación incluye la presencia de un macho que le acompaña y/o la fecunda. La principal epifanía telúrica que en infinidad de culturas aparece como la originaria, es la de una pareja primordial muchas veces referidas al cielo y la tierra. Justamente es en la preponderancia de uno u otro, lo que en muchos casos determinará el carácter de un pueblo respecto a su hegemonía política. Pero regresando a la transferencia que esta pareja originaria implica en los procesos psicológicos de desarrollo, el padre representa para el niño la primera intrusión radical.<sup>43</sup> La presencia de ése varón, ligado estrechamente a la madre, significa para el niño un obstáculo. Significa el compartir la generosidad del cuerpo y la presencia de la madre; por lo tanto, es el ser que tarde o temprano hay que eliminar. El "odio" que el niño experimenta por el padre, así como el deseo que igualmente tiene por la madre, es una historia triangular en la que el infante resuelve adjudicándole al padre, incluso, los sentimientos negativos que puede tener por su progenitora. Estos impulsos de muerte (*thanatos*), y de amor (*libido*), han sido material de estudio principalmente por el psicoanálisis y la psicología profunda, corrientes en las cuales la mentalidad mítica, como sucedió con la famosa analogía de el mito de Edipo, ha ayudado a conceptualizar.

---

<sup>43</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras... op. cit.*, p. 14

La presencia de la mujer en la construcción de los imaginarios míticos tiene a su vez una relación con la *anakiklesis* a la que ya hemos aludido. Una sociedad que va evolucionando en su historia, presentará eventualmente personajes prototipos de la decadencia, un Herodes universal.<sup>44</sup> Personajes que encarnan la corrupción humana y las fuerzas ocultas de la vida. En ese estado de deterioro histórico, en los albores del fin de los tiempos y del inicio de una nueva era, aparece recurrentemente la imagen de una mujer sencilla, pequeña, pura, inmaculada y ajena a los errores que la rodean. Merecedora de ser fecundada por el viento, los rayos del sol, una bola de plumas o cualquiera otro elemento de una naturaleza divinizada. Es fecundada gracias a sus méritos de disposición, para gestar a quien habrá de venir a salvar al mundo. Es la madre del héroe. Es importante recalcar la virtud que dicha doncella tiene de disposición y aceptación de la voluntad cósmica o divina. Esta ha sido una de las atribuciones más recurrentemente mencionadas en la tradición cristiana, principalmente católica, que se le atribuyen a la Virgen María, imagen arquetípica que se convertirá por las posteriores acciones para divinizarla, en un modelo femenino tanto humano como metafísicamente virtuoso. Veremos más adelante cuál es el peso específico que la axiología mariana tiene en el imaginario mexicano, así como en sus posibilidades para reconocer a una mujer y sus atributos como tal.

Procreado por una virgen, la vida del héroe se verá entrelazada permanentemente con su propio origen y con la presencia de la madre en diferentes facetas. El recorrido es en muchas tradiciones mitológicas, siempre el mismo: un hombre nacido de una virgen, la búsqueda del padre, los obstáculos y las pruebas a salvar, la reconciliación con el padre, la ascensión y coronación de la virgen madre, para terminar con el triunfo celeste de los

---

<sup>44</sup> *Idem.*, p. 277

verdaderos hijos y el castigo de los usurpadores.<sup>45</sup> De todo este recorrido, por la focalización que estamos haciendo en el protagonismo de la mujer, nos interesa destacar la forma en que la figura femenina se encarna en el recorrido del héroe. De hecho, es la figura arquetípica de la mujer en forma de diosa, el objetivo fundamental del héroe. La prueba final que pondrá en tensión todas sus facultades, será la de ganar su reconocimiento y en el mejor de sus casos, su amor. Siendo que es esta mujer la representación misma de la vida y sus misterios, el ganarla es al mismo tiempo comprender los misterios de la vida y por lo tanto obtenerla en su totalidad. Como ya lo hemos sugerido antes, dominar la vida sería tener la capacidad de nombrarla, igualmente para el héroe, en todas estas acepciones, dominar la vida sería poder conocer y decir el verdadero nombre de la diosa, de la vida. En el caso de que el héroe no fuera varón, las historias míticas le conceden, gracias a cualidades “propias” de la mujer como la belleza, su destreza en algún arte o algún otro valor tradicionalmente reconocido como femenino, la posibilidad de ser la consorte de un ser inmortal. En ese caso el marido que la desposa le da un lugar en su casa celestial. Tanto en el caso del héroe como varón o como doncella, la búsqueda de la vida y sus secretos los lleva a la consecución de la inmortalidad. En este punto, también hay una versión cristiana: quién consigue acceder al beneplácito, sea de la virgen o de su hijo, habrá conseguido para vida futura un lugar especial así como la promesa cumplida de la inmortalidad.

### 3.3 PERFIL DE ARQUETIPOS Y SU PAPEL EN LA NARRATIVA MÍTICA.

Poco a poco van apareciendo los elementos arquetipales que en el pensamiento mítico van protagonizando la narrativa que le es propia. A manera de personajes de una gran historia, difractada en miles que se dispersan en la historia y en las diferentes culturas, cada uno de estos elementos ostenta una serie de características universales. Antes de pasarlos por el

---

<sup>45</sup> *Idem.*, p. 280

matiz de la tradición cristiana, parece indispensable sintetizarlos e identificarlos individualmente pero en conjunto, con el fin de enlistar aquellos que nos parecen de mayor utilidad para este estudio. Por una parte, reunidos en dos partes, las figuras del pensamiento mítico que intervienen mayormente en nuestra indagación: el tiempo y la feminidad. A su vez, una serie de agentes e imágenes arquetipales les son propias. Con la intención de perfilarlos, los enlistaremos para una mejor identificación. Este ordenamiento, deberá ser la guía principal mediante la cual podrán ser traducidos en primer lugar, hacia su versión cristiana, y en segundo lugar, hacia una localización más precisa en las narraciones concretas que habremos de analizar de las mujeres habitantes de la ciudad de León, Guanajuato.

Estos son pues, los arquetipos que hemos identificado:

ARQUETIPO	CARACTERÍSTICAS
El tiempo nuevo	<p><u>En la tradición mítica:</u> Es la Edad de Oro; el tiempo renovado y vuelto a la sacralidad. Se trata de una vuelta a la armonía primera a través de la reestructuración del tiempo visto como una nueva alianza con lo divino.</p> <p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> Es la intervención divina anunciada por los profetas. Es la ingerencia de Dios para con su pueblo, y en una versión individualizada, para con la historia particular de cualquiera de sus hijos, una vez que estos reconozcan a su padre como su Señor. Es el triunfo del perdón y la alianza frente al pecado. Desde el judaísmo, será la linealidad</p>

	del tiempo que supera la idea cíclica del mismo, en espera de un reino definitivamente justo. <sup>46</sup>
La madre pro-creadora y nutricia	<p>En la tradición mítica: Es la primera noticia de la vida para el individuo que arriba al mundo. Es el primer alimento, el primer cobijo y la primera negación. Es la mujer y la tierra. Es la potencialidad fundamental capaz de participar de la consecución de la energía vital.</p> <p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> Será la mujer escogida para dar a luz al Salvador, quien es en sí mismo, el camino, la verdad y la vida. No sólo es la procreadora o nutricia; más todavía, será la madre de quien habrá de salvar a la humanidad, dándole vida eterna, alimentándola con su palabra y con su propio cuerpo.<sup>47</sup></p>
El padre	<p><u>En la tradición mítica:</u> Es el fecundador de la Gran Madre. El compañero cosmogónico que apareja a la gestora de la vida. Tradicionalmente, es el cielo o el sol; algún elemento ascendente que lo identifica con la luz diurna. Al mismo tiempo es la faz del intruso y el obstáculo para el idilio del hijo con la madre. El personaje a quien hay que matar para luego reconciliarse con él.</p>

<sup>46</sup> Así dice Isaías cuando anuncia un tiempo nuevo: “Reinará un rey con justicia, y príncipes gobernarán con rectitud. Cada uno será como abrigo contra el viento, como refugio contra la tempestad, como río de agua en tierra árida, y como la sombra de una peña grande en un país desolado. No se ofuscarán los ojos de los que ven y escucharán los oídos de los que oyen. El corazón de los necios sabrá comprender, y la lengua de los tartamudos hablará expedita y claramente. El insensato no será más llamado príncipe, ni noble el impostor.” Véase, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento*, Isaías 32, *op. cit.*, p.593

<sup>47</sup> “He aquí el pan, el que baja del cielo para que uno coma de él y no muera. Yo soy el pan, el vivo, el que baja del cielo. Si uno come de este pan vivirá para siempre, y por lo tanto el pan que Yo daré es la carne mía para la vida del mundo. Véase, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Juan 6: 50-52, *op. cit.*, p.74.

	<p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> Es el gran legislador quien castiga a los pecadores y premia a los justos. Es el creador y señor de todo cuanto hay. Quien vive en su Reino desde donde espera a aquellos que le fueron fieles. Un padre bueno. Un padre temible. El dueño del tiempo y quien invita a sus hijos a participar en su plan divino.<sup>48</sup></p>
El corruptor	<p><u>En la tradición mítica:</u> Representa la decadencia humana. El mal gobernante. El enemigo del justo y quien odia a aquel que vendrá a salvar a los otros. El hombre atrapado en el tiempo humano y quien niega lo trascendente.</p> <p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> El Herodes. El asesino de los inocentes. El aliado del demonio o el demonio mismo. Aquel que trata de impedir la llegada del salvador o de su gran obra. La serpiente que invita a probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. El que quiere ocupar el lugar de Dios.<sup>49</sup></p>
La Virgen-doncella	<p><u>En la tradición mítica:</u> La representante del tiempo divino en el tiempo humano. La no corrompida. La mujer sencilla y pura que espera. La dispuesta. La madre del héroe, o la mujer del mismo. La representante de</p>

<sup>48</sup> Véase, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento*, Éxodo 20: 2-7, *op.cit.*, p.57-8. En aquel acto inaugural, antes de que Yahvé dicte su Ley a Moisés, declara: “Yo soy Yahvé, tu Dios, un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y que uso de misericordia hasta mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.”

<sup>49</sup> Véase, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento*, Génesis 3: 1-7, *op.cit.*, p.2-3. “La serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho, dijo a la mujer: ‘¿Cómo es que Dios ha mandado: No comáis de ningún árbol del jardín?’ Respondió la mujer a la serpiente: ‘Podemos comer del fruto de los árboles del jardín; más del fruto del árbol que está en el medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis.’ Replicó la serpiente a la mujer: ‘De ninguna manera moriréis; pues bien sabe Dios que el día en que comeréis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, concedores del bien y del mal.’”

	<p>la vida, el camino a la inmortalidad.</p> <p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> La mujer sencilla, obediente y silenciosa. La que guarda los designios en su corazón. La que no participa de los pecados de su tiempo. Quien será la madre del Salvador. La escogida por Dios. La que no tiene mancha. Aquella que intercede por los pecadores. “Nuestra Virgen Madre”.<sup>50</sup></p>
El héroe	<p><u>En la tradición mítica:</u> El elegido. Quien nació de lo sencillo y acepta su misión. El bien nacido porque ha sido escogido. Quien habrá de merecer a la virgen-doncella o a la gran diosa por desear la salvación de otros antes que ganarse el mundo para sí. En su versión masculina, será el fuerte, el sabio. El que llega. El mortal que se inmortaliza. En su versión femenina, aquella que por sus méritos femeninos, merece ser la compañera de un ser inmortal.</p> <p><u>En la tradición judeo-cristiana:</u> El justo. El Hijo de Dios, o aquel que se le asemeja. El que acepta la voluntad del Padre. El salvador de la humanidad, o aquel que termina la pasión de Cristo. El amante que ama al amor, y no al mundo. El que supera la prueba sacrificándose por los demás y es así que se salva a sí mismo.<sup>51</sup></p>

<sup>50</sup> Véase, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Lucas 1: 30-39, *op. cit.*, p.44.. “Mas el ángel le dijo: `No temas, María, porque has hallado gracia cerca de Dios. He aquí que has de concebir en tu seno, y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado el Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre (...) Entonces María dijo: `He aquí la esclava del Señor: Séame hecho según tu palabra.’ Y el ángel la dejó”.

<sup>51</sup> Véase, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, *op. cit.*, p.78, 160. Por un lado, el héroe es el Hijo de Dios, y por el otro, es aquel que le imite. Así, dice en el Evangelio Juan respecto a la conciencia heroica de Jesús: “Por

### 3.4 RELIGIOSIDAD CRISTIANA E IMPLICACIONES EN EL PENSAMIENTO

#### MÍTICO.

Al fin y al cabo toda esta información no nos proporcionaría verdadera utilidad, si la dejáramos varada en los confines de la metafísica. Nuestra intención en cambio, procura encontrar pistas por medio de las cuales podamos ver reflejada, en el brillo de una frase anecdótica, parte de este cosmos imaginal. Ya aterrizados en el mundo contemporáneo, en el país de México, en la localidad de León, Guanajuato, la tarea será ir desentrañando significados. Por ahora, determinemos algunas maneras en las que el pensamiento mítico se ve interpretado por el imaginario católico; no solamente a través de la doctrina, sino principalmente de la práctica de las mujeres que van revelando esta relación.

#### 3.4.1 DIOS, IGLESIA Y ESTADO, O EL INICIO DE LA SECULARIZACIÓN

A manera de esquema metodológico, nos amparamos, al igual que Javier Otero, en una sencilla clasificación del pensamiento mítico. De esta manera, determinamos que a las culturas cristianas en donde ha sido posible la gestación del pensamiento mítico, se les han llamado *sacrales mixtas*.<sup>52</sup> Lo cual significa que, al contrario de las denominadas *sacrales puras* (tribales, arcaicas, clásicas). Las culturas sacrales mixtas presentan un grado civilizatorio mayor, pero no necesariamente han depositado la práctica del poder en su totalidad a una organización teocéntrica. La vida cotidiana de las sociedades sacrales mixtas, ha considerado la vida secular con las prácticas religiosas, normalmente a partir de cambios paradigmáticos, en donde tanto las iglesias como los estados, se han visto

---

esto me ama el Padre: Porque Yo pongo mi vida para volver a tomarla. Nadie me la puede quitar, sino que Yo mismo la pongo. Tengo el poder de ponerla, y tengo el poder de recobrarla. Tal es el mandamiento que recibí de mi Padre” (Jn 10: 17-19). Por su parte, esto dice Pablo sobre la imitación a Cristo: “Tened en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús; el cual, siendo su naturaleza la de Dios, no miró como botín el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres. Y hallándose en la condición de hombre se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de Cruz”. (Filip. 2: 5-9)

<sup>52</sup> Javier Otero, *La naturaleza del mito en Mircea Eliade... op. cit.*, p. 25, 26

obligados a establecer sus límites muchas veces de forma violenta.<sup>53</sup> Este reparto de la hegemonía será sustancial cuando se vean sus efectos en campos culturales tan determinantes para la conformación del pensamiento colectivo como lo es la educación formal, de la que hablaremos más adelante.

La construcción del pensamiento cristiano se fundó fuertemente en las tradiciones aristotélico-tomistas y con rasgos fuertemente marcados por el racionalismo. En estas argumentaciones sobre lo religioso, sobre la existencia de lo sagrado y sobre la práctica necesaria para llevar a cabo esta relación con Dios, aparecen intrínsecos algunos gérmenes de secularización.<sup>54</sup> Para la religiosidad de tradición politeísta el mundo está impregnado de esencia divina. Hay una identificación ontológica entre ellos y la realidad. El cristianismo en cambio, propugna por el señorío de Dios sobre la realidad, diferenciándolo de ésta. Dicha distinción es el inicio de un proceso de secularización en tanto que la realidad puede ser gobernada por otras instancias no divinas. La repercusión directa que esta mentalidad tiene respecto a la concepción de la historia, es decisiva. Si la realidad y su proceso histórico no gozan de una esencia sacral intrínseca, y es Dios quien en su intervención confiere y participa en ese estado, la historia en sí misma no es sagrada sino en tanto que Dios interviene en ella. En esta lógica, el hombre podría “pervertir” la historia en un acto soberbio de desobediencia; por el contrario, en la medida en que aceptara la voluntad y el temor de Dios en la historia, el tiempo concreto se habrá sacralizado. Las historias sobre lo amoroso que nos preocupan en esta reflexión, son un caso prototípico de la relación y la

---

<sup>53</sup> Puede suponerse que en el caso mexicano, los encuentros violentos entre la Iglesia y el Estado se han sucedido en periodos bien marcados; sea la pugna decimonónica entre liberales y conservadores culminando en un ejercicio positivo como fueron las Leyes de Reforma; sea el periodo cruento de los años veintes que devino en la Ley Calles y su posterior consecuencia "cristera", en la cual, por cierto, la región del Bajío tuvo un lugar protagónico.

<sup>54</sup> Javier Otero, *La naturaleza del mito en Mircea Eliade... op. cit.*, p.26

transferencia que hacen aquellos que se han enamorado, respecto a la preocupación que tienen explícita o implícitamente, de la intervención de Dios en su historia.

#### 3.4.2 CRISTIANISMO Y TEMPORALIDAD.

Como una influencia del imaginario hebreo sobre el tiempo, el cristianismo hereda el valor de la intervención directa de Dios en la historia. Para el pensamiento religioso judío, los sucesos fuesen afortunados o no, eran un reflejo de la voluntad de Yavhé quien en intervenciones repetidas, reacciona en consecuencia al proceder de su pueblo. Así, ejerce su generosidad o su ira de Padre. El desempeño profético en este sentido, cobra la importancia de la trasmisión y traducción de la voluntad divina a manera de advertencia sobre la suerte que hará detener el pueblo escogido. Es decir, que en reiteradas ocasiones aparece primero la palabra profética y más adelante, los signos positivos o negativos en los que se deja sentir la voluntad divina.

Sin embargo, la revolución del pensamiento israelí tiene un valor aún más radical: supera la visión tradicional arcaica del tiempo cíclico.<sup>55</sup> La primera premisa, es lo ya mencionado acerca de la intervención de Dios en hechos concretos directamente relacionados con su pueblo. Estas intervenciones se convierten en verdaderas epifanías incrustadas en el tiempo. La superación de la historia cíclica (la serpiente que se muerde la cola, Grecia, por ejemplo) queda consumada pero se mantiene la promesa temporal de la bonanza que "volverá", aunque al final de los tiempos, cuando Dios haya hecho su obra completa. Así, las etapas de la intervención divina en el tiempo histórico, ya en la tradición cristiana es la de un Dios padre y hegemónico; la de un Dios activo y encarnado, ubicado en coordenadas históricas precisas; y al final, la de un juez que habrá de poner a todos otra vez en su lugar.

---

<sup>55</sup> *Idem.*, p.55

### 3.4.3 CRISTIANISMO Y SEXUALIDAD DIVINA.

El misterio de la Santísima Trinidad, en su carácter teológico, es materia propiamente de los estudiosos de estas áreas. Lo que de nuestra parte queda, es conservar detalladamente la manera en que la cultura oficial y no oficial cristiana ha traducido en imágenes, la personificación de Dios y su configuración principalmente antropomorfa, ya que entendido imaginalmente a Dios con las características de un ser humano, se hace cómplice por natural transferencia, con los criterios y axiologías dispuestas en determinadas culturas. Un Dios que es tres personas en una sola, se ha mostrado icónicamente como la presencia dialogante entre un padre venerable, un hijo joven y heroico, y una paloma blanca. De manera que se trata de dos varones y un personaje no humanizado. En la interpretación de Dios como interventor, y posteriormente como protagonista de un tiempo histórico, la mística cristiana requiere de un protagonista más que ejerza las veces de la madre de Dios. De tal forma que la figura de la Virgen María no se identifica directamente con la de una debilidad femenina, sino como la de, como sucede en muchas otras tradiciones, una doncella que aparece intacta de la corrupción humana,<sup>56</sup> lo cual era un carácter aparentemente a temporal pero radicalmente trascendente. Una doncella que desde su pequeñez es escogida y posteriormente fecundada por la acción divina. El vientre humano de esta mujer se convierte ante este acto trascendente, en el receptáculo primordial que da origen a lo que en sí mismo no tiene origen. Por lo tanto, el mayor mérito de la madre humana de Dios, es ser un agente histórico dispuesto generosamente a través de su afirmación para concebir. Este acatamiento de la voluntad divina, también será un hito

---

<sup>56</sup> Véase, Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras... op. cit.*, p. 277. Campbell apunta infinidad de tradiciones míticas en donde una mujer sencilla acepta la voluntad divina de ser el receptáculo elegido. El común denominador de todas estas narraciones, parece radicar en la pureza del "sitio" que puede albergar lo sagrado. Se trata de un vientre por donde el tiempo no ha dejado una huella definitiva. Es por ello, que tanto la juventud como la pureza, se relacionan como valores capaces de quebrantar la lógica de la historia concreta.

importante en las concepciones que las mujeres cristianas tengan acerca del origen sexuado de Dios; del papel de la mujer como personaje necesario para la intervención divina en la historia; y finalmente, en los valores fundamentales, como el de la obediencia, que habrán de moldear su voluntad para que el tiempo concreto, se sacralice.

#### 3.4.4 LA MADRE COMO CAMINO DE REDENCIÓN.

Relacionada naturalmente la mujer como representante de las facultades divinas de la procreación, así como de la potencialidad de convertirse, según su comportamiento, en agente transformador de la historia divina, simplemente por su carácter femenino, el imaginario mítico de la mujer permanece en un espacio resguardado por lo sagrado. Consecuentemente, el héroe de las historias mitológicas habrá de ver en una mujer encarnada la posibilidad de acceder, generalmente a través del amor, al conocimiento de la vida misma. Este ascenso a lo divino a través de la mujer, es el camino más seguro a la eternidad. Desde luego, las condiciones para que esto suceda, como se ha visto ya en los típicos casos del tortuoso camino del héroe, este habrá de librar un sinnúmero de obstáculos, habrá de enfrentarse a la imagen de su propio padre, y habrá de tomar a la mujer-diosa sin mancharla ni quebrantarla. De hecho, en la mitología católica, el camino a la inmortalidad es el bien, la buena conducta (o en caso contrario el arrepentimiento). Y el objeto máspreciado y representativo del bien, es una mujer intachable<sup>57</sup>. Luego, la mujer es en sí misma un camino de redención. Es por esto, que en épocas en donde más claramente ha dominado la cultura religiosa en las prácticas amorosas, nunca será lo mismo

---

<sup>57</sup> Véase, Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras... op. cit.*, p.110 Así se refiere Campbell a la relación entre héroe y diosa: “Ella lo atrae, lo guía, lo incita a romper sus trabas. Y si él puede emparejar su significado, los dos, el conocedor y el conocido, serán libertados de toda limitación. La mujer es la guía y la cima sublime de la aventura sensorial. Los ojos deficientes la reducen a estados inferiores; el ojo malvado de la ignorancia la empuja a la banalidad y tras la fealdad. Pero es redimida por los ojos del entendimiento. El héroe que puede tomarla como es, sin reacciones indebidas, con la seguridad y la bondad que ella requiere, es potencialmente el rey, el dios encarnado, en la creación del mundo de ella.”

"echar reja" con una mujer buena que con una que no lo es. Más todavía, con estas segundas, sospecharíamos que el "echar reja" no tiene ningún significado si es que de lo que se trata es de avanzar en el camino correcto. Serán, más adelante, las propias mujeres quienes nos hablen de ello. Apuntemos simplemente, a manera de anticipo, que la advocación mariana más arraigada en la localidad de León Guanajuato, es la Santísima Virgen de la Luz, mujer delicadísima cuya tarea primordial es la de rescatar al pecador quien, al final de sus días, está a punto de sucumbir en el infierno.

#### CAPÍTULO 4. CULTURA Y PENSAMIENTO MÍTICO: LEÓN, POR EJEMPLO.

Identificamos dos coordenadas primordiales de la existencia: el espacio y el tiempo. Habremos de determinar hasta qué punto, cada una de estas variables puede o no participar de un carácter sagrado, y hasta qué punto será lo profano lo que les determine. ¿Hay tiempos y espacios sagrados en medio del día; de la contingencia, de la percepción inmediata?

Por otra parte, la cultura. Desde las ciencias sociales, la cultura aparece como ese espacio privilegiado de sedimentación desde donde se bebe sentido, para volver a tener sed. De entre las múltiples maneras de abordar la mirada a la cultura, especificaremos algunas categorías que nos pueden dar paso firme hacia el descubrimiento de lo mítico en el andar de un pueblo (¿espacio?) determinado, como es la ciudad de León.

Finalmente, y como ejercicio indispensable de principio de realidad, buscaremos la relación posible entre diversos campos culturales respecto a ciertas figuras de pensamiento mítico de las que ya hemos hecho alusión en el capítulo anterior. El índice que le sigue es muy claro en ello. Debe advertirse desde ahora, que se trata de una relación en principio arbitraria (¿qué método no lo es?), pero que nos puede ser de gran utilidad al distinguir el carácter que en la ciudad de León se ha desarrollado a manera de interpretación cultural, sobre todo en la primera mitad del siglo XX. Esta delimitación de campos culturales y su respectiva relación arquetipal, será el punto de partida desde el cual podremos realizar posteriormente un recorrido comparativo con las décadas subsiguientes (años 50's. 60's y 70's), ya en el capítulo que sigue.

## 4.1. PENSAMIENTO MÍTICO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

### 4.1.1 LO SAGRADO DE LA CULTURA PROFANA

Para Mircea Eliade, conocido inspirador ya de este trabajo, el hombre profano vive emulando viejos resquicios que en su alma quedan de una vida sagrada. A través de actos semirituales, de valoraciones a veces desorbitadas de objetos culturales, intenta reconstruir el sentido de lo sagrado. Sea a través de figuras e imágenes míticas como el héroe o la doncella; el cielo y el infierno, en cualquiera de sus versiones; o con expresiones culturales de gran magnitud como la narrativa reproducida en miles de copias; o la del cine, exhibida con sonido estéreo. Los intentos del hombre profano siguen tras la pista de un valor fundamental para su vida. Sin embargo, para Eliade, estos intentos carecen de una sustancia fundamental: no tienen unidad y acaban siendo magia ínfima y “religiosidad simiesca”.<sup>58</sup> El hombre arcaico, en cambio, como se ha demostrado repetidas ocasiones en la historia del arte, reunía en una sola intención, su quehacer artístico, laboral, educativo, religioso. Todo era uno y uno era todo, no sólo a la manera abstracta plotiniana, sino *de facto*. Así pues, un punto nodal por explorar más adelante, será la práctica cultural, sea como uso, se a como consumo de quienes andan tras la pista de su sentido existencial.

Hasta aquí, pareciera que estamos tratando con dos posiciones irreconciliables, casi maniqueas, una luminosa y otra oscura, una verdadera y otra caricaturesca. Ajustemos el lente y determinemos coordenadas para ver hasta qué punto lo sagrado puede ser profano y viceversa.

---

<sup>58</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano...*, *op. cit.*, p. 159

#### 4.1.1.1 DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SAGRADO

No hay un piso homogéneo<sup>59</sup> que pisar para el hombre religioso. Se mueve en sitios que no respetan la física ni sus ponderaciones. Se encuentra en un espacio que permanentemente le revela su valor ontológico puesto que es ahí en donde se encuentran los mismos secretos que siguen dando sustento a su frágil existencia. Es por eso que se trata de un espacio<sup>60</sup> que no se mueve a ninguna parte y que está en todas ellas. El espacio sagrado es el “centro del mundo”. Ahí todo inicia y por lo tanto, lo que ya es, vuelve a ser. Así, el valor fundamental del espacio sagrado, es su carácter estratégico desde donde es posible “ver” cuanto hay. Es un lugar estratégico<sup>61</sup>. Pero no sólo es un refugio para las grandes dudas del hombre, sino el sedimento mismo donde está el consuelo, puesto que se guarda ahí el secreto de la existencia misma y por tanto, del hombre particular. Por extensión, todo lugar en donde el hombre encuentra dicho secreto, sería un espacio sagrado.

Sin hombre que lo perciba, el tiempo es nada; así sea en el camino religioso o en el que no lo es. Tenemos pues a dos hombres, el religioso y el profano; el que cree en los dioses y el que se ha olvidado de ellos. Para el primero, el que nos ocupa ahora, el tiempo no es lineal, ni cronológicamente unitario. El tiempo religioso, es la oportunidad del descubrimiento y la revelación. Ese tiempo místico no puede medirse puesto que la naturaleza de lo que en él se descubre, no es de este mundo, pese a que sea la revelación de lo que le da sustento a dicha realidad. Ese, para Eliade, sentido encontrado en el tiempo sagrado será lo más real de la

---

<sup>59</sup> *ibid.*, p. 22

<sup>60</sup> En términos de la sociología cultural, el espacio será entendido como territorio, esto es, como el sitio donde es posible la díada interacción/intersubjetividad. Esta convivencia es posible, justamente en el dominio del lenguaje. Así, el territorio será un “modo de organizar la experiencia sensible. Véase, Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo. Transformaciones en la cultura local y medios de comunicación. La experiencia de las mujeres con el cine en la ciudad de León, Guanajuato (1955-1975)*, Universidad de Colima. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Tesis doctoral, México, 2004, p.217

<sup>61</sup> Ya hablaremos de la estrategia. Sobre todo cuando, a propósito de el análisis cultural que propone Michel De Certeau, se distinga la táctica de la estrategia y las maneras en que el hombre de a pie, el que realmente conforma la práctica cotidiana, usa y practica frente a los grandes discursos oficiales.

realidad como ya lo hemos mencionado antes; lo que hace vivir realmente<sup>62</sup>. Como es de suponer, el tiempo y el espacio sagrados conviven en sitios y momentos privilegiados. A esto, Eliade la llama, la fiesta. No podía ser un nombre más feliz. La fiesta no se celebra una sola vez. Para el hombre religioso, es un evento cíclico de rememoración. Se convierte en ritual puesto que es acción, es periódico y sobre todo, es rítmico. En la fiesta sagrada, lo sagrado se manifiesta y emula el principio y el fin; la vida y la muerte fundamental. De esta manera, el hombre que presencia la fiesta, es testigo del gran ciclo renovador de la vida: la de todos, la de él mismo. Como se ha explorado en diferentes esfuerzos antropológicos, la fiesta de lo sagrado se expresa en la mimesis de lo divino. El hombre busca vivir ese tiempo de origen en donde todo está en movimiento, puesto que se festeja lo “inmóvil”<sup>63</sup>, lo eterno. Cabe sospechar que a mayor o más certera imitación de lo divino, mayor participación y cercanía hay a tal eternidad.

¿Y qué hay del hombre no religioso? Por su parte, también se procura espacios y tiempo privilegiados en donde halla valores que le permitan distinguir lo relevante de lo que no lo es. A través de su vivencia cultural, sea privada o pública, encuentra revelaciones, desde luego no emitidas por un dios con el que dialoga, sino desde su existencia misma. Hay un ritmo también en la vida del hombre profano. Busca de hecho, por vía de la calendarización civil, distinguir los eventos que le permitan apartar momentos de diverso valor. Sin embargo, visto de esta manera, pareciera que se trata de una vida más bien despreciable o mediocre. Una existencia a ciegas que va dando tumbos sin hallar nunca un sitio en donde su alma pueda descansar por un momento. Puede ser que así lo connote Eliade. Pero es nuestra tarea indagar aquellas formas culturales en donde pudieran estar conviviendo

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 80

ambos niveles; tiempos y espacios cualesquiera en los que sea a través de lo artístico y más propiamente, del trabajo o del lenguaje, una palabra profana que pueda estar cargada de sentido sacro. Por lo pronto, a través de Eliade hemos encontrado una premisa inicial: tanto el tiempo como el espacio que se precien de ser sagrados, son aquellos ámbitos estratégicos y centrales desde donde todo lo demás es visible. Además, son todos aquellos en los cuales, el hombre encuentra información fundamental, sea revelada o no, por medio de la cual, su existencia se hace comprensible y su realidad se torna asequible. En definitiva, lo sagrado se encuentra en todo aquel lugar que permite la conciencia de vivir en el mundo.<sup>64</sup>

En León, como en cualquier ciudad donde se ama, tales cuestionamientos son pertinentes. A través de la frase “echar reja”, nos adentramos en un mundo de significaciones simbólicas entrelazadas de lo sagrado y de lo profano. No puede ignorarse el doble carácter de esta frase. Por una parte, designa el acto cultural del cortejo amoroso<sup>65</sup>, un acto en principio profano y ajeno a un tiempo sagrado, y por la otra, refiere a una práctica que se realiza en una cultura que ha relacionado el concepto del amor y todas sus atribuciones, en relación directa o indirecta a la cosmovisión cristiana. Ante ello, nos resulta indispensable ir distinguiendo los atributos que la sociedad leonesa le confiere a ciertos campos culturales, la relación que estos tienen ante un imaginario simbólico y mítico cristiano, y al final, la manera en que dicho significado ha transitado en el tiempo y afectado la semántica del “echar reja”. Como se ve, la práctica del amor, aunque en la frontera de la calle y la casa, puede estar sospechosamente cargada de sacralidad.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>65</sup> Véase, Andrés Ortiz-Osés. *Diccionario de Hermenéutica, Mitología y Simbolismo*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2001, p. 562, 559. La expresión cultural, campo natural para la expresión del símbolo, es la “sutura” de sentido racional que nos traslada a lo indecible, carácter natural de lo mítico. Así, lo real implica lo virtual, la conciencia implica la inconsciencia. Es en el mito, dice Ortiz-Osés, en donde se resuelve y se “absuelve” esta contradicción. Son lógicas “correlacionales”.

#### 4.1.2 PARTICULARIZACIÓN DEL PENSAMIENTO MITICO

Hemos utilizado aquí el término de particularización, en aras de conglomerar otros conceptos cercanos que igualmente confluyen con el fenómeno de centrar el sentido en espacios menos ajenos al individuo y a los procesos que las personas han venido desarrollando respecto a su capacidad de autogestionarse. Derivada de la modernidad, la axiología de la individualidad ha cobrado posicionamiento político, cultural y hasta gnoseológico. Al frente de tales valores, se enarbola la democratización de la vida como uno de los pilares sin el cual, muchas otras esferas acabarían por romperse.

En su interesante estudio sobre las formas emergentes de la intimidad, Anthony Giddens retoma el tema de la democratización y lo mira a través del prisma de la vida particular y privada. La democracia ha sido posible en la cama y en la cocina. No es descabellado suponer que esto responde a una apropiación o individuación de la propia estructura democrática. En este ámbito doméstico, la democracia se ha caracterizado, dice Giddens, por el establecimiento de la “pura relación”<sup>66</sup>, esto es, un nuevo contrato de interrelación entre agentes que conviven afectivamente, pero sin la connotación tradicional que exigía trato y obligatoriedad estructural, pese a que se trate de parejas o incluso de padres e hijos. Las condiciones de la asociación han cambiado. Se han democratizado y la autoridad, la voz y el voto se han distribuido de nuevas maneras. El principio sustantivo para la correcta realización democrática, es el principio de autonomía el cual exige, por definición, una construcción de sujeto basada en el yo personal, su proyecto de vida, sus maneras de comunicarse, la decisión sobre su futuro y por lo tanto, su manera de entender e independizarse de su pasado. Este proyecto de la modernización, tangiblemente

---

<sup>66</sup> Véase, Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid, 1998, p.171, ss

comprobable en las relaciones familiares que se encuentran en permanente transformación, ha exigido incursionar igualmente en el imaginario simbólico, y por lo tanto, religioso. La cultura pues, está en obra. Su obra es la democratización de la misma y el sujeto es el protagonista.

Pero Giddens vive en Londres y nosotros escribimos desde León, Guanajuato. ¿La modernidad europea es la misma que la latinoamericana? Lo preguntamos, sobre todo por aquello de la autonomía del pasado. No es muy difícil demostrar las diferencias culturales que distinguen a los pueblos latinoamericanos respecto a la preponderancia que aún pervive de la religiosidad sea católica, o de cualquier otra índole. Sabemos de su transformación y hasta de su agotamiento, pero en términos del pensamiento simbólico, estaría por probarse que el imaginario mítico cristiano, no continúa siendo el pozo de donde sigue bebiendo el sentido ontológico. En todo caso, la tarea parece ser la de distinguir hasta qué punto, ese pozo sigue siendo el único, y esa agua la única potable en una sociedad verdaderamente compleja. En otras palabras: averiguar cómo ha negociado y cuánto le ha costado a la cultura leonesa (sea consciente o inconscientemente), frente a sus propios dioses o arquetipos colectivos, la autonomía individual que les permita espacios de “democrática sacralidad”.

Cuando Gadamer alude al reconocimiento que hace Max Weber, sobre el papel y la responsabilidad que cada persona se debe a sí misma, cuando ha encontrado los límites de su razón<sup>67</sup>, es cuando se aparece nuevamente el fantasma de las fronteras de las certezas, sobre todo ante las antinomias y los misterios existenciales. La razón científica frente a la verdad revelada. ¿Qué hacer cuando llega la muerte, por ejemplo? No puede negarse la

---

<sup>67</sup> Véase, Hans-George Gadamer, *Mito y razón*, Piados, Barcelona, 1997. Sobre todo el capítulo titulado “La relación entre religión y ciencia”, p. 55, ss.

extensión que el conocimiento científico y tecnológico ha tenido en todas las esferas del saber y del hacer. Y sin embargo, el cristianismo, dice Gadamer, supo conciliar ambas autoridades para no perder legitimidad ni negar la otra. Quizás sea a partir del proyecto cristiano de la Reforma, en donde la duda de la fe se llevó a las mismas consecuencias que la duda científica. Probablemente sea ahí en donde históricamente, el cristianismo cedió paso a la individualización de la fe. Si en la modernidad el conocimiento científico (incluida la duda metódica que le acompaña), era ya territorio de interpretación, el conocimiento de lo divino y la duda que le acompaña, también. Y no pasa nada.

Heidegger, recuerda su discípulo Gadamer, contribuye a la lectura del ser en la temporalidad. Luego, las explicaciones que le son propias, parecen igualmente historizadas. Así, tal parece que se ha dividido el territorio, y mito y *logos* encontraron su propia manera de convivir. En cada cultura se harán las interpretaciones que les parezcan más pertinentes para conciliar su subsistencia espiritual, y funcionar prácticamente en sus empeños políticos, económicos y científicos. Y sobre todo, para seguir la fiesta sagrada, diría Eliade: encontrar el espacio y el tiempo sagrados que abran las puertas a la explicación de la existencia.

El amor no es ajeno a estas consideraciones, y mucho menos las narraciones que dan cuenta de la “veracidad” de su experiencia, por míticas que parezcan. Lo que impera es lo significativo de la experiencia (más todavía en la posmodernidad). De esta manera, una narración de la propia vida, cuando se encuentre en su genuina significación e inauguración de la conciencia existencial, se puede sintonizar con el pensamiento mítico en tanto que narración de la originalidad del ser. El “echar reja” por ejemplo, si fuese una experiencia significativamente ontológica, acabaría teniendo una categoría de nacimiento o renacimiento. El inicio de mi propio estar y de mi manera de habitar el mundo. La narración

del amor, puede ser la narración del nacimiento. Y no pasa nada: la ciencia sigue ahí; siguen ahí los dioses y todos tienen razón. La *parole* frente a la *lange*. El conocimiento sobre la experiencia de lo individual se reconfigura.

#### 4.2 DE LA SOCIOLOGÍA CULTURAL Y SUS CAMPOS.

Ante la cultura local como gran panorama de indagación, lo que queda es optar por una mirada. Es así que hemos optado por una sociología cultural capaz de dar cuenta de ámbitos de la vida cotidiana; una mirada desde adentro del discurso y sobre todo de la acción de los agentes sociales. En tanto que nuestro estudio busca desentrañar los significados inmersos en un decir social, “echar reja”, así como las diversas interpretaciones que las mujeres le han dado, es indispensable asir al objeto en su complejidad, esto es, no sólo como enunciado sino como expresión constelar en donde confluyen otras prácticas enriqueciendo su significado. Tratamos pues de llegar inductivamente al esquema simbólico de lo mítico a través del análisis de una práctica cotidiana.

Como recuerda Héctor Gómez Vargas,<sup>68</sup> fue Régis Debray quien establece a manera de mirada socio-histórica, una clasificación cultural a partir de ciertos modelos comunicativos dispuestos según el momento histórico de lo visible. Mientras que en el primer momento, el de la “mirada mágica”, lo que se produjo fueron ídolos solicitados de fieles, en el tercer momento, el de la “mirada económica”, es en donde se producen entre otras cosas, ofertas culturales, lo que aparecen son públicos propios para ellas. La mira pues, se concentra ahora en la práctica de consumo, entendida no sólo desde sus implicaciones económicas

---

<sup>68</sup> Este camino de la sociología cultural, parece conveniente en tanto que confluye con otros intentos de indagación histórica a partir del análisis cultural. Desde ahora, compartiremos en buena parte la metodología utilizada por Héctor Gómez Vargas utilizada en su tesis doctoral *Todas las mañanas del mundo... op. cit.*, la cual es a nuestro parecer, un esfuerzo epistemológico inédito en León. Este camino iniciado por Gómez Vargas, ha sido la puerta para el descubrimiento de la cultura leonesa y su compromiso frente a su complejidad. Tiene pues, el atributo de establecer pautas epistemológicas desde la cultura, así como su focalización respecto a las mujeres. Es en esas coincidencias en donde pretendemos seguir abrevando.

sino también significativas y de los sistemas sociales que permiten la circulación de todo ello. Son momentos de efervescencia de mercado y de productividad tecnológica al exigirse permanentemente, nuevos equipamientos de toda índole capaces de satisfacer las exigencias del sistema. El lenguaje no queda al margen. Se hacen indispensables nuevas narrativas, privadas y públicas; oficiales y secretas, que permitan ir dando cuenta de lo emergente.

Ejemplifiquemos con nuestro asunto. “Echar reja” es una práctica cotidiana de cortejo amoroso. Es también la expresión que acusa el momento en que dos personas conviven afectivamente en el marco del noviazgo. En ambos casos, es una práctica cultural cargada de sentido, sobre todo porque ha entrado en el ámbito de la norma y la naturalidad del comportamiento social<sup>69</sup> a través de la reiteración. En otras palabras, es una práctica éticamente visible y contemplada en el abanico de comportamientos aceptados. Se ha integrado al espacio cultural<sup>70</sup> y representa la oportunidad de intercambios de bienes de diversa naturaleza.<sup>71</sup> Este espacio, complejo y polisémico es entonces un campo cultural destinado a convivir con otros de distinto carácter, pero sistemáticamente integrados. El “echar reja” podría suponerse de manera directa dentro de un campo propio de la familia, por ejemplo; pero viéndolo desde otra posición, descubrimos sus aristas en el campo de la

---

<sup>69</sup> Véase, Susana Reguillo, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en Lindón, Alicia (coordinadora), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Editorial Anthropos, CRIM, UNAM, Colegio Mexiquense, Barcelona, p. 78

<sup>70</sup> Nótese a partir de ahora, la doble significación de espacio. Por una parte, lo hemos dicho, el espacio es el lugar donde el lenguaje permite asimilar la realidad y comunicarse con ella; por otra, es el sitio desde donde se ve el mundo. En el caso del espacio sagrado, será el centro universal y el refugio de la razón de ser de cuanto hay. En cualquier caso, ambas acepciones contemplan el valor significativo del espacio. Es entonces que la sociología cultural llamará “campos” a este ámbito de complejidad.

<sup>71</sup> Ya en otra oportunidad hemos querido especificar la doble naturaleza de un bien comunicable: sea su naturaleza material o su naturaleza intangible. En el primer caso, los bienes son susceptibles de compartirse, y en el segundo de participarse. Desde luego, un mismo bien, por material que sea, puede ser objeto de participación gracias a la carga simbólica que contiene. Esta distinción de la doble naturaleza de un bien nos ha permitido ampliar el concepto de consumo y desmarcarlo de su relación con lógicas meramente económicas. Véase, Antonio Alvear, *Comunicación Ecológica*, Cuadernos de Mass Culturas, Universidad Iberoamericana León. Departamento de Ciencias del Hombre, León, 1995.

educación, en la medida en que forma parte de la formación institucional; o del campo religioso, en tanto que práctica cargada de obligaciones morales. Todas estas valoraciones, le van dando un peso específico más certero respecto al -como diría Bourdieu-, capital simbólico<sup>72</sup> que le es propio. En medio de tantas miradas ¿quién enseña a quién a “echar reja”?

#### 4.2.1 EL *HABITUS* DE “ECHAR REJA”

En tanto que práctica cultural, resulta reduccionista pensar en un aprendizaje meramente racional. Como lo advertimos en el apartado de la particularización del pensamiento mítico, la experiencia está conferida como espacio de aprendizaje, como *habitus*. Ahí se intersectan informaciones intelectualizadas con consideraciones corporales y sobre todo, aprendizajes inconscientes pero legitimados o no. En la medida en que el *habitus* de “echar reja, práctica cargada de capital simbólico queda inscrita en un estrato social, podrán contemplarse con más transparencia las diferencias en los estilos que distinguen<sup>73</sup> a una clase social de otra; a una forma y otra de “echar reja”.

Hay entonces formas y formas de “echar reja”; lugares y lugares para hacerlo; palabras y palabras para ejercerlo; vigilancias y vigilancias para delimitarlo. Todo depende de las taxonomías y sus correspondientes axiomas<sup>74</sup> según el signo político al que correspondan, es decir, al sistema de fuerzas correlacionadas y la dialéctica de hegemonía en la que estén

---

<sup>72</sup> Un ejercicio de análisis sintético de las teorías de P. Bourdieu, se encuentra en su libro *Sociología y Cultura*, CNCA y Ed. Grijalbo, México, 1990, prologado sesudamente por Nestor García Canclini.

<sup>73</sup> Hay todo un tratado sobre la distinción en P. Bourdieu. Le preocupan mucho las diferencias, sobre todo porque está implicado un sistema de dominación que valida ciertas prácticas frente a otras y por lo tanto, ciertos grupos hegemónicos sobre los que no lo son. Dice así: “Los estilos de vida son así productos sistemáticos de los *habitus*, devienen sistemas de signos socialmente calificados como “distinguidos”, “vulgares”, etc. La dialéctica de las condiciones y de los *habitus* se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistema de diferencia percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva”, véase, P. Bourdieu, *La distinción*, Taurus, España, 2006, pp. 171-2

<sup>74</sup> P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, op. cit., p. 39

implicados. Para Bourdieu entonces, el “echar reja” es un campo (nunca mejor dicho) de batalla en donde las clases sociales hacen visible y legítimas sus fuerzas de dominación. Desde luego, las clases dominantes distinguirán su práctica de cortejo amoroso respecto a las clases dominadas, en un quehacer de carga fuertemente inconsciente<sup>75</sup> velando así una intención ulterior: la dominación sistémica y política sobre el capital simbólico. Por lo tanto, la desactivación de tales distinciones, pero sobre todo, de las fuerzas que perpetúan la el sistema hegemónico de acumulación del capital simbólico, deberá pasar necesariamente, dice el sociólogo francés, por un proceso de concienciación de la práctica misma.

#### 4.2.2 CAPITAL SIMBÓLICO Y SÍMBOLO CAPITAL

Hasta aquí, la compañía de Pierre Bourdieu nos ha permitido distinguir que el “echar reja”, no es sólo un juego inocente de enamorados, sino un juego complejo de fuerzas simbólicas encontradas. En los campos culturales, se gesta dicho conocimiento, y en el *habitus* pervive la información que lo hace posible y lo distingue según sus espacios. Sin embargo, es indispensable hacer algunas delimitaciones que esta teoría tiene para con nuestro objeto de estudio.

En primer lugar, el concepto de capital simbólico en Bourdieu está referido a la representación sémica del poder, el cual, es adquirido y acumulado gracias a prácticas de consumo cultural a las cuales tienen acceso las diferentes clases sociales. Los diferentes grados de alcance en este consumo, delimitará el uso del mismo capital, pero sobre todo, definirá las distinciones entre la clase dominante y la(s) que no lo son. Esta acepción de lo

---

<sup>75</sup> Esta expresión cultural, se evidenciará en la práctica social, pero los sujetos que la practican, no necesariamente estarán concientes de tal fuerza de hegemonía. Más bien, a través de la práctica misma y su aprendizaje en la experiencia habrán de introyectar de manera positiva, a la manera de Foucault, las maneras de ejercerla y de distinguirla, ya no sólo como una forma de diferenciación individual, sino como un control de su propia práctica. Para ampliara más el tema de las autocensuras del sujeto, véase, Michel Foucault, *Tecnologías del yo*. Editorial Piados, Barcelona, 1990.

simbólico, contiene una fuerte carga de realismo. El símbolo es una representación de la dominación que además, es acumulable. Nos es indispensable distinguir esta connotación de lo simbólico respecto a la que hasta ahora hemos venido utilizando, es decir, el símbolo como representación de información arquetipal que no se adquiere por consumo, sino que se configura a través de él. En otras palabras, hemos entendido en el símbolo, la representación cultural de una información ya dada en el inconsciente.

Por otra parte, el capital simbólico en Bourdieu es ostentado por la clase dominante, la cual ha hecho de él un baluarte y un objeto de dominio por acumulación.<sup>76</sup> Respecto al símbolo arquetipal, debemos decir que es ostentado por todos los estratos sociales y desde luego, por todos los individuos que los conforman, máxime si recordamos su carácter existencial y ontológico, además de su naturaleza instintiva, tal como lo determina Jung. El arquetipo, más que un capital simbólico, es un símbolo capital.

Finalmente, delimitemos que el capital simbólico y su dominación social, para Bourdieu, se ejerce a través de un sistema velado de hegemonía política. Le es posible aseverarlo puesto que ha impregnado al símbolo precisamente del carácter de capital y con ello lo ha insertado en las lógicas de lo económico. Por lo tanto, podría ser intercambiable. En nuestro estudio por su parte, la hegemonía no se da en un juego de intercambios mercantiles, sino en el acomodo constelar que ha establecido el sistema de relación en la estructura simbólica. Esta distinción nos parece indispensable puesto que las narraciones femeninas que habremos de analizar pertenecen a mujeres de clases medias; no podríamos hacer, en

---

<sup>76</sup> Por ello, las otras clases, las dominadas, sólo pueden “imitar” ese capital simbólico. Por eso su gusto es mediocre y utilitario. Buscan, para Bourdieu, el acceso al “ser” a través del “parecer”. Dice: “Las clases dominadas sólo intervienen a punto de referencia pasiva, de contraste, en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida, y sobre todo en las luchas por la diferenciación de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima (...) aquel que quiere ‘medrar’ debe pagar su acceso a todo lo que define a los hombres (...) como un verdadero cambio de naturaleza... Véase, P. Bourdieu, *La distinción, op cit.*, p. 248

una aplicación ortodoxamente bourdieuiana, un análisis comparativo de los sistemas de dominación de clase (¡o en todo caso, la mujer de cualquier clase, como una clase por emancipar!). En cambio, nos interesa el sistema, al interior de una familia, por ejemplo, que influye en la configuración de una práctica amorosa y sobre todo, el sistema de arquetipos a los que están inscritas. De esta manera, a través del tiempo, podremos delimitar si esa constelación subsiste o ha habido tácticas culturales que hayan permitido girar los diferentes protagonismos imaginales. En este sentido, el proceso de “concienciación” de la dominación del capital simbólico, no se reduce a un desenmascaramiento del símbolo como tal sino, en todo caso, del aparato interno, incluso inconsciente, en donde pervive. Desde luego, no es nuestro papel la interpretación psíquica, sí en cambio, el análisis comunicativo en donde el símbolo se desarrolla.

#### 4.2.3 TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS

Más allá de los sistemas sociales, y más todavía, de las teorías que versan sobre ellos, el asunto de lo social está concentrado en las prácticas de quienes habitan tales sistemas. Hombres y mujeres que interpretan y ejecutan. Por eso es interesante la cultura, porque es un ser vivo hecho de actantes de hoy o de ayer. Nuestro interés se ha encaminado al descubrimiento y desvelamiento de la complejidad de sus *habitus* para alcanzar de ahí el conocimiento de sus significados simbólicos. Es indispensable entonces, la denotación del acto. Sobre todo porque no está inmóvil, como tampoco lo estamos quienes queremos denotar. En medio de la movilidad, aparecen las trayectorias.

Cuando hablamos de uso y de consumo, es fácil caer en la trampa que simplifica la interpretación. Podría parecer que el sistema que hace circular los bienes culturales, estuviera establecido de tal forma que el poder es lo único que permanece inmóvil. Sin embargo, para Michel De Certeau, es todo lo contrario. Las trayectorias culturales, antes

que previsible, son indeterminadas. Los usuarios de la cultura, insertos en sus propios referentes, interpretan en la epidermis del sentido. La imagen que De Certeau nos presta, es la de hombres que “van y vienen, se desbordan y derivan en un relieve impuesto, como olas espumosas de un mar que se insinúa entre los riscos y los laberintos de un orden construido”.<sup>77</sup> Muy lejos de entenderlo como bloques funcionales que responden automáticamente al impulso (o a la conciencia). Es por esto que decide cualificar los actos, o mejor aún, las trayectorias de actos que están implicados en el juego del poder cultural. Por una parte, la de “arriba”, la posición oficial, aparece erguida frente a la estrategia, esto es, tiene un “lugar” desde donde se administra el discurso dominante. Le caracteriza lo que le es “propio”, puesto que es el lugar desde donde puede ser pre-visible el resto del escenario, incluso el escenario posible. Es una “victoria del lugar sobre el tiempo”.<sup>78</sup> Trasladándolo a nuestra materia, sería la representación oficializada del arquetipo mítico. Podría entenderse como la figura de una Virgen patrona de la ciudad; en el caso de León, la Santísima Virgen de la Luz, modelo piadoso y sereno. He ahí una estrategia influyente y legitimada como trayectoria y modelo femenino.

La táctica no es lo mismo. Por el contrario, es la trayectoria de aquel o aquellos desprovistos de lugar. “No tiene (la táctica) el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, es una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento”.<sup>79</sup> Propio de la táctica sería el desacato, la trasgresión y hasta la herejía. Propio de una táctica del “echar reja”, sería el dejar de venerar una imagen religiosa como modelo de feminidad, y ocuparse, en los momentos oscuros, a contemplar nuevas divas en

---

<sup>77</sup> Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, ITESO y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1996, p.41

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43

una gran pantalla. No se trata de la veracidad que una representación u otra puede conferir, sino de la trayectoria que una joven, en medio del Bajío mexicano, busca como subterfugio, no para su representación real, sino para su realización representada.

Así pues, el análisis de las trayectorias será un elemento a considerar en nuestro análisis. Entiéndase por ello no sólo la trayectoria individual, sino aquella que sucede en un tiempo de mayor duración.<sup>80</sup> Es por ello que las entrevistas realizadas son representativas de tres décadas subsecuentes. Creemos, en coherencia, que es posible hablar de trayectorias femeninas; de imaginarios compartidos que se encuentran en el tiempo, y sobre todo, de una fuerza invisible, poderosa y surgida del inconsciente colectivo capaz de hacer una revolución del imaginario simbólico desde la trinchera de lo doméstico.

---

<sup>80</sup> Le debemos a Norbert Elias el término de procesos civilizatorios de larga duración. Elias entendió que la sociología, no era un recuento de fotografías, sino de películas de largometraje. Véase, Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987.

## CAPÍTULO 5. CAMPOS CULTURALES Y PENSAMIENTO MÍTICO. PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.

Lo que sabemos de las mujeres en la primera mitad del siglo XX, es lo que los varones han dejado ver. Sobre todo en cuanto a lo que historicidad oficial se refiere. Pero esa no necesariamente es la única que interesa. Otra diversidad de fuentes se dispone para ir desentrañando la información. Sobre la historia de León, pueden encontrarse estudios más bien monográficos de aspectos económicos y políticos. De la vida cultural, así como de la visión y el papel de las mujeres en la localidad, deben consultarse algunos productos literarios, impresos periódicos o esporádicos, crónicas costumbristas, resquicios de narraciones, etc. Y a través de estas fuentes, poder hincar la mirada para interpretar la cultura. En este capítulo, trataremos de reconstruir la información que sobre algunos aspectos de la historia de las mujeres en León, Gto. Será de gran utilidad, como antes hemos advertido, el estudio de Héctor Gómez Vargas acerca de los usos del cine por parte de las mujeres leonesas, sobre todo tomando en cuenta que ya ha abierto brecha en un campo del todo inhóspito en la localidad. Sumándose a estas fuentes, contamos con dos entrevistas que tuvimos oportunidad de hacer. Se trata de la historia de una mujer que “echó reja” hacia los años treinta, y una más, su hija, que lo hizo en los años cincuentas.<sup>81</sup> Estos documentos nos son de gran valor, en tanto que testimonios de una experiencia leonesa. Estas narraciones particulares pueden dar a la información histórica, una visión vivencial.

---

<sup>81</sup> Rita y Berta son los nombres con los que habremos de denominar a las autoras de los testimonios. Rita fue entrevistada en una casa para mujeres ancianas de escasos recursos. Dicho lugar es anexo a la parroquia de San Juan de Dios, parte del Centro Histórico de León, Guanajuato. En el momento de la entrevista, Rita estaba por cumplir 86 años. Su hija Berta, religiosa, “echó reja” a finales de los años 40’s. Vivía con su congregación pero acompañaba eventualmente a su madre para asistirle. Berta contaba con 65 años de edad. La entrevista fue realizada en el mes de julio de 1999.

Por otro parte, hemos establecido una serie de analogías entre campos culturales y arquetipos míticos, con el fin de contribuir a la mirada interpretativa de lo simbólico. Pretendemos recabar la información historiográfica necesaria para dar un panorama, lo más amplio posible, de la manera en que las mujeres, llegada la primera mitad del siglo XX, eran cruzadas por una serie de campos culturales los cuales, a su vez, estaban cargados de un sentido simbólico y mítico. A partir de las características más esenciales de cada campo, según su interpretación cultural leonesa, la analogía campo-cultural/arquetipo-simbólico está establecida como una guía de interpretación. Esta misma línea nos habrá de ayudar, en el capítulo siguiente, a contemplar con más certeza, los cambios que sufrieron o no sufrieron tales esquemas. Al final del análisis analógico, encontraremos un apartado dedicado principalmente a la ciudad como espacio, sirviendo este punto como oportunidad para conglomerar todos los campos de una manera sistémica.

#### 5.1 RELIGIOSIDAD Y TRABAJO: LA MADRE NUTRICIA Y PROCREADORA.

##### Primera analogía

Escogimos a la religiosidad leonesa como el campo cultural que pudiera relacionarse con la figura de la Madre Nutricia, en la medida en que está cargada de valores congregacionales, alimentadores, ordenadores. Es conocida la analogía que San Pablo hace al identificar a la iglesia de Cristo como su esposa. En este sentido, la iglesia es femenina, y sus atributos son los de una mujer subordinada y fiel a su esposo. Y comunicativamente hablando, es la que administra y ejecuta la mediación entre Dios y los hombres, entre el Padre y los Hijos.

### 5.1.1 LA MADRE Y SU CASA

Desde finales del siglo XIX, es reconocido el papel que la región del Bajío tiene para con el resto de la iglesia nacional, más todavía cuando León se convierte en diócesis en 1863 y es traído para su erección el obispo Monseñor José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos quien tomó posesión en febrero de 1864 hasta su muerte en 1881<sup>82</sup>. Insigne teólogo del momento quien, por cierto, fue el primer defensor mexicano del entonces reciente dogma promulgado en 1854 por el Papa Pío IX, sobre la Inmaculada Concepción de María.<sup>83</sup> Diez de Sollano, en un acto inteligentemente simbólico, decide nombrar a la Santísima Virgen de la Luz, como patrona principal del obispado. Más tarde, una serie de fiestas y condecoraciones le fueron sumadas. Nos ocuparemos más adelante de desarrollar detalladamente los atributos marianos. Por lo pronto, y siguiendo la pista a la importancia de la erección de la diócesis, cabe decir que, en vistas a un equipamiento institucional eclesiástico de la época, fue de gran importancia la creación del Seminario Diocesano, así como la reparación y culminación al fin, después de años de trabajo de la llamada Compañía Nueva, como templo de la catedral: la iglesia del obispo, la más alta edificación de la iglesia local. León entonces, vio erguida y tangiblemente a su madre espiritual, ya en su casa y su espacio. Un nuevo orden estaba inaugurado.

---

<sup>82</sup> María de la Cruz Labarthe, Adriana Ortega, *Yo vivo en León*, H. Ayuntamiento Municipal de León, México, 2009, p.122

<sup>83</sup> Véase, Antonio Alvear, "La imagen de la Santísima Virgen de la Luz, o la Virgen como imagen", en *Historia y Grafía*, Uia, No. 16, 2001, p. 70. El momento histórico de la iglesia era profundamente mariano. Después de siglos de disertación teológica, sobre todo entre dominicos y franciscanos, el Papa Pío IX, decide ejercer su potestad de infalibilidad papal en la promulgación de este dogma. Entre los obispos que apoyaron en su justificación, figuró fuertemente Mons. Diez de Sollano y Dávalos. La Bula *Ineffabilis Deus*, dice así "...declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles..." (cfr.[http://www.corazones.org/maria/ensenanza/inmaculada\\_conc.htm](http://www.corazones.org/maria/ensenanza/inmaculada_conc.htm))

### 5.1.2 DE LA VIRGEN DE LA LUZ, MADRE DE LEÓN.

Es sobradamente conocido que el patrono de la ciudad de León, es San Sebastián. Y no es por restarle importancia, pero no es comparable el registro de manifestaciones de afecto y veneración que este tiene respecto a la Virgen de la Luz. La imagen de San Sebastián, pese a su impresión en el propio escudo municipal<sup>84</sup>, no se ha arraigado tanto como la de la madre de Dios.

Desde entonces, el conjunto de símbolos religiosos en León es muy significativo. Principalmente la Virgen de Guadalupe, La Virgen de la Luz y el Sagrado Corazón de Jesús, que ha decir de María de la Cruz Labarthe<sup>85</sup>, fue después transformado en la advocación de Cristo Rey. En el primer caso, la tradición religiosa mexicana puede explicar por sí sola la adhesión a la Guadalupana. Respecto a la figura de Cristo Rey, hay que decir que se conformó fundamentalmente como la figura patriarcal y en su momento, política que a León, al Bajío y en general a todos los llamados cristeros, les sirviera como insignia. Cristo Rey, es la advocación católica más viril del Mesías, no solamente por su género masculino, sino por su connotación royalista y hegemónica. Fue emplazado en lo más alto del Cerro del Cubilete, simbólicamente centro mismo de México, y desde ahí lo mira todo. Por su parte la Virgen de la Luz es la madre milagrosa que cuida a sus hijos delicadamente. Sobre todo, es la madre que intercede ante Dios para salvar a las ánimas que están a punto de perderse. Así, su atributo máximo es la redención, y su poder amoroso de mediadora está por encima del juicio divino. En la imagen gráfica de la Virgen, esta actúa rescatando de entre las fauces del demonio a uno de sus hijos que le implora compasión. Se convierte en

---

<sup>84</sup> No hace mucho tiempo, estando en la Plaza del Centro Histórico de León, oí a un padre de familia explicarle a su hijo: “Mira, este señor que está aquí, lleno de flechas, es un trabajador que se ha esforzado mucho”. (El lema que reza en el escudo local dice: “El trabajo todo lo vences”). Estoy seguro que nadie en León podría desconocer la imagen de la Virgen de la Luz, por ateo que fuere.

<sup>85</sup> María de la Cruz Labarthe, *León entre dos inundaciones*. Ediciones La Rana. México, 1997, p. 363.

intercesora, en puente, en único camino de salvación cuando todo parece perdido. Esta poderosa imagen, desde finales del siglo XIX, pervive como modelo en el imaginario sobre la feminidad leonesa. Gómez Vargas refiere a un texto novelado de Silvino Robles, escritor católico de la primera mitad del siglo XX, en donde hace alusión a la importancia de la Virgen de la Luz para los leoneses:

La madre Santísima de la Luz y León. Dos polos del mismo universo de luz y de amor (...) La historia de León es la historia deslumbrante de los beneficios de María para con su pueblo predilecto. Y si con frecuencia el sufrimiento ha hincado sus garras sobre la sufrida población, es porque el dolor es purificante y el espíritu de sacrificio es el único que puede enderezar lo torcido...<sup>86</sup>

Interesan sobre todo las connotaciones de orden a las que refiere el texto. La Madre Nutricia no sólo es la que alimenta, también es la que dispone el orden para que esto suceda. Hemos mencionado ya la atribución de la Virgen María, no cargada del valor nutricional desde su propia corporeidad, sino como la elegida por Dios para ser quien dé a luz a quien habrá de ser alimento y vida. Por lo tanto, las atribuciones de la Madre Nutricia, se derivan a valores complementarios y cercanos: La Ordenadora, La Correctora, La Redentora<sup>87</sup>, La Proveedora; funciones todas propias de lo humano, más que de lo divino, y por lo tanto, funciones accesibles a la mimesis femenina. A partir del texto de Robles, se advierte también una noción trascendental del sufrimiento en el imaginario católico: sufrir para ordenar. En esta dimensión moral, la Madre Nutricia católica juega un doble papel: podría entenderse como quien procura el sufrimiento corrector para sus hijos, o bien, la que

---

<sup>86</sup> Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo*, op. cit., p. 404

<sup>87</sup> Este valor pudiera parecer propio sólo de lo divino. Sin embargo, lo veremos más adelante, será una de las motivaciones (deseos) que se implantan como fundamentales en la figura de La Virgen-Doncella, es decir, aquella por medio de la cual, la salvación es posible.

les acompaña en ese penar para que no pierdan el camino. En cualquier caso, su función es formativa. La que nutre, también alimenta el espíritu y lo fortifica.

Los atributos de la Madre Nutricia, no tendrían sentido en soledad. No se nutre a sí misma. Es un acto “hacia fuera” y por lo tanto, exige de un sujeto por alimentar: sus hijos. La alimentadora tiene razón de ser en la donación de sí o del objeto alimentario cualquiera. El alimento por su parte, sobre todo en su versión cristiana, es material y espiritual; todo aquello que confiere “vida”. Se deriva de lo anterior una condición estructural: la organización o congregación para alimentar. Y una condición axiológica: la caridad o repartición de bienes hacia quien carece de ellos. En el León de principios del siglo XX, ambas características estuvieron fuertemente presentes. A finales del siglo XIX y principios del XX, proliferaron las congregaciones de religiosas: Las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres (1865); las Hijas de María Inmaculada (1886); las religiosas capuchinas (1864), Compañía de Santa Teresa (1904), la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús (1912), las de las Hijas del Sagrado Corazón de Jesús (1920), además de las diferentes congregaciones de órdenes religiosas masculinas que terminaban el cuadro completo de organizaciones religiosas. En su mayoría, estas organizaciones tuvieron la consigna de contribuir a la asistencia a los necesitados. Muchas mujeres laicas de la época, se avocaron a ganarse el calificativo de benefactoras al colaborar con estos propósitos. Por su parte, los obispos leoneses se caracterizaron por alentar diferentes organizaciones no sólo piadosas, sino también laborales e incluso políticas. Es decir, todos los campos a la vez.

### 5.1.3 COMUNALISMO LEONÉS

Las organizaciones religiosas reforzaron el imaginario en el cual las mujeres tienen una oportunidad en la sociedad a partir del altruismo (auxilio desinteresado hacia el otro), valor fuertemente ligado a la Madre Nutricia. Pero además, la capacidad de crear comunidades es en sí, un valor femenino.<sup>88</sup> En la misma época que nos ocupa, la conformación de comunidades diversas estuvo liderada en buena parte por la intervención clerical. En el marco de una creciente importancia del socialismo y el liberalismo en la vida laboral, educativa e incluso religiosa, surge más clara la postura de la Iglesia. La Encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, promulgada en 1892, invitó a la participación directa de la Iglesia en la discusión sobre la justicia social. Si bien en León la clase trabajadora era aún insipiente, el terreno para la organización estaba preparado. Había una Madre visible y un reconocimiento a su capacidad organizadora. Sólo que en este caso, la motivación para congregarse no era la de asistir al necesitado, al que no puede comer, sino la de defender a la Madre misma de sus enemigos. Iniciando el siglo XX, se incrementó sensiblemente la organización de fiestas religiosas, de escuelas parroquiales y de muchas organizaciones piadosas, mutualistas y seculares<sup>89</sup>, pero no del todo desligadas de su afiliación clerical, rasgo que podía comprobarse en el nombre de sus organizaciones o de sus dirigentes: Sociedad Mutualista Sollano y Dávalos; El Colegio San Felipe de Jesús, de corte cultural, administrado por el sacerdote Pedro Rojas; el Instituto Sollano, que contaba con talleres de

---

<sup>88</sup> Para un estudio más amplio sobre la teoría de los estratos psíquicos, véase, Ortiz-Osés, Andrés, *El matriarcalismo vasco*, universidad de Deusto, Bilbao, 1988, p.51. Al igual que el naturalismo, el comunalismo se establece como una característica psíquica que orienta el quehacer cultural. Es propio del matriarcalismo, la gobernabilidad comunal y la distribución del poder en organizaciones surgidas del propio pueblo.

<sup>89</sup> Véase, Gilberto Guerra Mulgado, León en el contexto de la revolución mexicana 1910-1920, UNIVA, México, 2002, p. 20

carpintería y de zapatería; o el Patronato de la Sagrada Familia, por medio de la cuál, además, se organizó la Primera Semana Social.

Así mismo, se organizaron por parte del clero local y nacional, congresos varios, como la ya mencionadas Semanas Sociales, para discutir las doctrinas en disputa. El discurso dominante era que las orientaciones del trabajador respecto a su conciencia de clase, eran fundamentalmente de tipo moral,<sup>90</sup> con lo cual, la discusión política o laboral, quedaban supeditadas a una lógica trascendente en donde la iglesia tenía la última palabra. Tal pareciera que en realidad, el verdadero debate estribaba en la legitimidad o no de separar dos grandes mundo: el religioso del social. El obispo Leopoldo Ruiz Flores, quien organizaba las Semanas Sociales, era el mismo que en 1902 coronaba a la Virgen de la Luz en un evento de envergadura nacional. La Madre Iglesia proveedora no sólo de una revelación, sino cada vez con más claridad, de una forma de proveer en todos los ámbitos, ya no tenía solamente una “función”, sino una “posición”. Este fue el terreno fértil en donde pudo cultivarse, no sólo en León, sino en la región entera, una mentalidad propensa al enfrentamiento político enarbolando causas religiosas o morales, como se dio pocos años después

Pueden encontrarse muchas razones económicas y políticas que den cuenta del inicio de la guerra cristera. Desde el estudio de los esquemas simbólicos imperantes en ese tiempo, sería también una lucha de familiar: la Madre ha sido difamada, coartada en su función nutricia, violentada en su honor, y es tiempo de que sus hijos la defiendan ¿quién habrá de liderarlos? Su digno esposo y varón protector, Cristo Rey. Así dice Silvino Robles en su novela ya citada, al referirse a los callistas:

---

<sup>90</sup> *Idem.*

“Estos hombres están empeñados en inquietar las conciencias, en combatir las creencias benditas que nos inculcaron nuestros padres, en echar por tierra la obra de la Iglesia, que ha sido la que nos ha civilizado y nos ha inculcado el santo temor de Dios. Estos hijos son indudablemente hijos de chinacos\*, de gente incrédula (...)”<sup>91</sup>

La Iglesia, Madre Nutricia es, en concordancia, la que civiliza, la encargada de la crianza. Quien pone orden en la conducta el infante.

Pasados los conflictos entre la Madre Iglesia y el Padre Estado, se devino un tiempo de negociación tácita entre ambos. La batalla contra la Madre se había ganado parcialmente. Si bien, se consumó la hegemonía del Estado laico sobre la Iglesia en términos políticos, esta sobrevivió en un ámbito que le es más natural: el cuidado de sus hijos en lo privado, sea doméstico o educativo. Y desde ahí, hay muchas cosas que enseñar. Mientras tanto, la imagen de la Virgen de la Luz, o de la Guadalupana, siguieron colgadas en las paredes de los hogares leoneses.

El valor del comunalismo leonés, en su versión muy particular, continuó siendo un eje esquemático para diversas acciones civiles y políticas, y no necesariamente perdiendo su afiliación eclesiástica. Ya se vieron los resultados de su fuerza en los conflictos cristeros, fundamentalmente en su filiación a la llamada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y otros grupos combativamente católicos, como el propio sinarquismo, todos ellos, grupos de gran popularidad en esta región.<sup>92</sup> Además, ya en los años cuarentas, volvió a ser reencontrada, con tintes religiosos menos marcados (pero sí con los ideológicos que

---

\* Hombre de campo y de ganado que por diversas habilidades, tanto en el uso de sus herramientas como en su pericia y valentía, fueron fuerzas combativas ya contra los franceses, ya en el ejército de Porfirio Díaz. Son el antecedente del charro y de las primeras guardias rurales. El término “chinaco” podía tener la connotación de gente inculta y salvaje que obedecía su propia ley.

<sup>91</sup> Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo*, op. cit., p. 421

<sup>92</sup> En León, la Unión Nacional Sinarquista se constituyó en 1937. su lema rezaba “Patria, justicia y libertad”. Hacia 1942 llegaron a ser 75,000 integrantes activos y sumaron 650 manifestaciones en el estado ese mismo año. Véase, María de la Cruz Labarthe, *Yo vivo en León...* op. cit., pp.155-6

se le afilian), en la Unión Cívica Leonesa, agrupación contestataria a los conflictos electorales de 1945.

#### 5.1.4 EL TRABAJO COMO FUNCIÓN PROCREADORA.

Pese a que el campo cultural de la religión se distingue claramente del laboral, hemos querido reunirlos en un mismo capítulo. Nos resulta importante no escindir la imagen de la Madre en sus dos funciones primordiales: lo nutricional de lo procreador. Sin embargo, y mirando estas funciones en términos de representación cultural, hay distinciones capaces de ofrecernos lecturas complementarias. Ya se ha hablado de lo nutricional. Hemos identificado cómo en León, esta función del arquetipo de la Madre se ha relacionado con la Iglesia, con la Virgen Madre y estas a su vez, con la mujer y la madre terrenal. Además, hemos distinguido funciones y valores propios de estas figuras: su capacidad de congregar, su importancia en la civilidad de los hombres, sus poderes redentores, su papel ordenador. En otras palabras, su función en la administración de la vida. Pero hay una función igualmente trascendente: su función en la gestación de la vida, lo propiamente procreador de la Madre. Así, la figura de la Madre en sus dos funciones primordiales es directa y circularmente la del símbolo de la vida, de su misterio, su energía y su continuidad.

##### 5.1.4.1 DEL REBOZO AL ZAPATO.

El trabajo en León, se ha entendido fundamentalmente a través de su “especialidad” en el producto que se realiza. A finales del siglo XIX, todavía se identificaba como una ciudad cuya actividad productiva era principalmente textilera, en la cual el rebozo era lo que la distinguía tanto en el estado como en el país.<sup>93</sup> Su forma de organización productiva era

---

<sup>93</sup> Al final del siglo XIX, la elaboración de rebozo era pujante en León. Pese a que en la segunda mitad de ese siglo se producían cerca de 500,000 mil rebozos al año, no se había establecido propiamente una fábrica del ramo; se trataba de un trabajo artesanal y de talleres particulares. Las primeras fábricas de algodón se inauguraron hacia 1877, como La Americana y en 189, La Constancia. Hacia estos años, crecieron talleres

principalmente artesanal y familiar, pero a la llegada del siglo XX, el proceso de industrialización inauguró su clara intervención en el sistema, primero con fábricas productoras de hilo de algodón y mantas, y las que utilizaron lana como materia prima en sus telares mecánicos; al mismo tiempo, se incrementó la inversión de capital en tenerías y poco a poco, en la del zapato que progresivamente se vendía más hacia el norte del país. En estas industrias manufactureras aún, quienes trabajaban eran principalmente artesanos, desde sus propios talleres domésticos. Estos talleres y la fuerza productiva de los mismos, pese a que en la economía doméstica no se reflejaba un real beneficio en el bienestar, fueron las que sostuvieron en su gran mayoría a la precaria economía leonesa que atravesaba, como todas las regiones conflictuadas por la Revolución, un difícil periodo. La constante en el trabajo familiar, caracterizó el trabajo leonés de ese tiempo. Como se ve, el culto al trabajo, impreso tanto en su lema municipal<sup>94</sup> como en su cultura laboral, estuvo impregnado de tintes domésticos e independientes. Pero no todas las familias tendrían la misma suerte, desde luego. Algunos talleres encontraron la fórmula para crecer modernamente, como una industria. Mucho tuvo que ver la forma en que la Revolución afectó al comercio. Los productores artesanos, que a su vez estaban estrechamente relacionados con la distribución de su producto, buscaron nuevos horizontes.<sup>95</sup> Las décadas de 1920 a 1940 fueron fundamentales para afianzar la industria del calzado en León. Los factores se reunieron para ellos: crisis económica en otras latitudes extranjeras,

---

emblemáticos de la localidad, como los de Tereso Durán, Luz Vilchis, Juan Cabrera y Bernardo Lozornio. La especialidad gremial se dividía por espacios urbanos. Así, mientras que en el Barrio Arriba, se trabajaba la curtiduría y la zapatería, en el Coecillo se trabajaba la herrería, la zapatería y el rebozo; en los barrios de San Miguel y San Juan de Dios, también había reboceros y lo que entonces se conocía como obrajería (tejido en lana). Véase, María de la Cruz Labarthe, *Yo vivo en León... op. Cit.*, p.112-3

<sup>94</sup> El lema que reza en el escudo de la ciudad de León, dice: “El trabajo todo lo vence”.

<sup>95</sup> *Idem.*, p. 138. Los principales destinos del mercado leonés en esa época, fueron Tampico y Veracruz, donde el zapato industrial era altamente requerido por el desarrollo petrolero. Así mismo, la Primera Guerra Mundial se convirtió en coyuntura favorable para exportar calzado a los Estados Unidos.

disponibilidad de manos de obra que emigran a la ciudad, personal capacitado, etc. La industria del calzado no exigía gran inversión ni una organización a la que los leoneses no estuvieran acostumbrados. Había una cultura del trabajo que sostenía un *habitus* asequible a esta labor. La organización laboral familiar se convirtió en organización industrial. Y una vez activada a máquina de hacer zapatos, comenzaron a proliferar otras industrias y comercios relacionados con ello, principalmente la curtiduría. Para 1922, existían ya 30 tenerías en forma, y para 1926, el 40% de la producción nacional de calzado era leonés. Para la década de los treinta, León ya vivía en buena parte del zapato, y para los cuarenta, su expansión era definitiva en términos industriales. Las “picas”<sup>96</sup> aún existían, pero cada vez más subordinadas a la gran producción.

#### 5.1.4.2 LA MUJER: PROCREADORA DE PRODUCTORES.

Dentro de nuestro sistema analógico de reunir campos culturales con arquetipos del pensamiento mítico, al trabajo le correspondería el poder de la procreación de la Madre. Fundamentalmente porque es a través de las actividades laborales, como se consiguen los bienes que sustentan a la familia. Hablamos, como lo hemos hecho ya, de dos categorías de bienes distintas pero complementarias: bienes materiales y bienes no materiales. Sin embargo, no debe olvidarse, la representación arquetipal está siempre ligada a la representación simbólica. En este sentido, y en términos de la mítica cristiana, es clara la representación religiosa de la Virgen como la procreadora del alimento espiritual, es decir, como quien, gracias a su aceptación, se convirtió en la Madre de Cristo, quien es el alimento mismo, en términos espirituales para los cristianos. En su relación con el sustento material, la Virgen María, Madre Procreadora, está identificada como aquella que cuida y ordena, administra y garantiza la consecución del sustento y cuida en sus labores a quien lo

---

<sup>96</sup> Nombre con el cual se identifica a los pequeños talleres familiares y muchas veces clandestinos de calzado.

necesita, es decir, ella no es la Tierra Procreadora, su función telúrica es más “sublime”. Por lo pronto, nos ocuparemos de la manera en que la función procreadora en sí misma, se ha alojado en algún rasgo de la cultura, en este caso, el trabajo; de cómo la mujer ha sido excluida de esta representación, y de cómo el sistema laboral leonés, se ha ido transformándose en este sentido.

Entendiendo la procreación mítica como aquella función relacionada con la transformación del mundo en su ciclo vital; como aquel gran vientre de donde todo surge y que todo devora, la madre de familia ha estado identificada como aquella a quien está reservada la posibilidad de “dar a luz”, es decir, procrear a sus hijos. En el caso laboral en cambio, lo que surge de la tierra para regenerar y transformar la vida, sería la fuente de empleo, y su fruto, el sustento. Sin embargo, ¿podría identificar el trabajador leonés, a la fábrica como su Madre Tierra donde se transforma la vida para que de ella vuelva a salir el alimento? Es difícil, y sin embargo, es cierto: la fábrica “da de comer”. Esa es la “tragedia mítica”, a nuestro parecer, de la des-herencia del mundo laboral, principalmente proletario.<sup>97</sup> En otros estratos sociales pudiera ser diferente, sin embargo, en el caso en el que el trabajo esté desligado a la propiedad, el fenómeno de esa desvinculación es posible. En el pensamiento mítico, la Madre Tierra Procreadora se relaciona con el hombre en una mutua pertenencia. Hay una relación vital, una identificación de parentesco. El trabajo era la intervención del hombre a su tierra para que de ella sugiera la vida. Esta intervención, es también parte de esa comunicación vital: en la medida en que el hombre domina la labor de transformación de la tierra, la hace un poco suya. En la dinámica industrial, cuando la fuente de empleo es ajena a la “pertenencia”, el resultado es un salario, y la figura arquetipal queda ausente. Tal

---

<sup>97</sup> He aquí una de las principales razones por las que, en el siguiente capítulo encontraremos entrevistas de clases medias, en donde el trabajo y la propiedad son factores que hacen “posible” vislumbrar movi- lidades sociales en lo económico, como en lo constelar del sistema simbólico de arquetipos.

desidentificación se diluye en la desacralización del trabajo. Lo único que resta, es suponer que en el dominio de la labor, del oficio, la relación hombre-tierra, algo quede entre los dos. Ya se habló sobre el devenir macro económico de León en la primera mitad del siglo XX. Durante este periodo, el registro de la actividad laboral femenina está pobremente documentada. No es de extrañar. El proceso civilizatorio de la inclusión de la mujer en el trabajo formalmente reconocido, ha sido lenta y marginal. Se puede deducir por lo tanto, que buena parte de la actividad de las mujeres, se realizaba en ese lugar en donde el PIB no cuenta: el hogar. Las mujeres en León, han sido las acompañantes de los trabajadores, no las protagonistas de la jornada. La actividad industrial del calzado, formalmente distinguida desde los años veintes, incrementada fuertemente en los treintas, y realizada como fuerza económica fundamental de la ciudad en los cuarentas y el resto del siglo XX, transformó sensiblemente el *habitus* laboral de trabajo en León. Como todo proceso de industrialización a gran escala, fue desprendiendo al trabajador del producto mismo a través de dos fenómenos, la venta de su fuerza de su trabajo a través del sistema salarial, y el otorgamiento de la propiedad de su fuente de empleo a un personaje con mayor capital, tanto económico como simbólico, en los términos de Bourdieu.

A la mujer de la clase proletaria, en su mayoría, se le distinguió por ser aquella que en el sistema familiar, contribuía a la procreación de dos maneras: gestando hijos, y atendiendo a quien iba a transformar su esfuerzo en dinero. Es decir, se le otorgó un papel directo como procreadora haciendo las veces de madre de productores de dinero, en ese aspecto, sí tenía, en la imagen de la Virgen Madre, una figura arquetipal de referencia y todo un sistema de valores que lo legitimaban. Por otra parte, a esta mujer se le otorgaba un papel secundario en la procreación sólo como quien pone condiciones domésticas para el apoyo al hombre de

la casa, quien “realmente” trabaja.<sup>98</sup> Desde luego, el “echar reja” se convertía en el acto de cortejar amorosamente a quienes habrían de ser, en un futuro matrimonial, quienes cumplieran con estas “santas y femeninas actividades”. Después de todo, la capacitación para ello iniciaba desde muy temprana edad en cuanto a la administración y servicio de una casa: hacer de comer, ordenar el espacio doméstico, cuidar a los más pequeños. En cambio, la instrucción sobre sus funciones sexuales era un mundo misterioso y sin contenido. Ya lo hemos visto en testimonios anteriores, así como en la manera en que la escuela, cuando quiso ser un centro de información sobre la sexualidad, tuvo grandes oposiciones organizadas por parte de fuerzas conservadoras.<sup>99</sup>

Y sin embargo, había otras mujeres a quienes la exigencia del trabajo les resultaba más apremiante que la prohibición masculina de hacerlo. En el caso de Rita así fue, primero por la incompetencia de su marido para proveer satisfactoriamente a su familia, y después por razones de viudez. Cuando recuerda la actividad de su marido, lo hace con dificultad: *“Trabajaba en una fábrica de zapatos. Era cortador, creo.”* En cambio, cuando habla sobre las razones de su incursión en el campo laboral, lo hace con soltura: *“...el señor no, no daba, dije: me pongo a trabajar yo pues no estoy acostumbrada a andar sin zapatos (...) Sí, después de casada pespunte, pespunte cortes, y ya de viuda trabajé en la costura en las Fábricas de Francia, en la costura, en las cortinas, arreglo de trajes de caballero y... y de eso trabajé. Después se acabó (...) vendieron la tienda y me fui a otra tienda a hacer cortina y ya de ahí me enfermé, me enfermé de, de que ya no tenía fuerzas en los dedos*

---

<sup>98</sup> Para ahondar más sobre el estilo de vida de la mujer leonesa en el trabajo proletario, resulta de gran interés el trabajo de Margarita Estrada. Se trata de un texto que analiza antropológicamente algunos sectores urbanos proletarios en León. Pese a que fue realizado en los años ochentas, se evidencia que de esa época a la de mediados del siglo XX, las condiciones de la mujer proletaria no habían cambiado demasiado. Véase, Vida cotidiana y reproducción de la fuerza de trabajo, en *La situación de los obreros del calzado en León, Guanajuato*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1988

<sup>99</sup> Véase, Valentina Torres Septién, *La educación privada... op. cit.*, p. 120 y ss.

*para cortar las cosas y fui a avisar al seguro, ya había sacado seguro porque, por que nos ponían en el seguro. Cuando trabajé de muchacha no, no había seguro, todavía que se murió mi esposo no había seguro... hasta después.”*<sup>100</sup> Es decir, el trabajo fue para ella, una actividad forzada, puesto que él, su marido, era quien debía proveer y faltó a su obligación. Su dignidad la llevó a salir de casa y encontrar su propio sustento y el de sus tres hijos. Como sucedía con viudas o madres solteras, el trabajo era una situación consecuencia de una desgracia. Sin embargo, Rita engrosaba, a su pesar, las filas de mujeres que poco a poco irían ocupando espacios en la fuerza productiva. Mujeres quienes al final, pese a la lejanía mítica del trabajo industrializado con la Madre Procreadora, dominaron su quehacer y por lo tanto, accedieron a las claves de la transformación de la Tierra para hacer de ella, algo suyo.

## 5.2 FAMILIA: EL PADRE Y LA CASA. Segunda analogía.

Si bien hemos identificado a la figura de la Virgen María, así como a la de la propia Iglesia con la Madre Nutricia, ahora dedicamos este apartado del campo cultural de la familia relacionada con dos figuras íntimamente relacionadas: El Padre y La Casa. Su punto de intersección, es el dominio del espacio y el orden hegemónico que impera. En su versión cultural, el espacio será la casa familiar, y en su visión mítica será un recinto sagrado.

### 5.2.1 *IMAGO MUNDI*.

La similitud que La Casa guarda respecto a los recintos sagrados, no ha sido extraña en ninguna cultura mítica. Más bien, se ha tratado de una combinación de imágenes que se han desarrollando mutuamente con mucha naturalidad.<sup>101</sup> La Gran Casa, en donde todos están

---

<sup>100</sup> FE:1.Rita

<sup>101</sup> Véase, Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. Cit., p. 126. “...el cuerpo humano, equiparado ritualmente al cosmos o al altar védico (que es una *imago mundi*) se asimila también a una casa. Un texto hathayóguico habla del cuerpo como de “una casa con una columna y nueve puertas (Goraksha Shataka)

inmersos y formamos parte del mismo “espacio”, se entendió como un gran cosmos al que pertenecía todo aquello que se llamara mundo. Ese gran cosmos tuvo diferentes modos, de verse reflejado en el mundo cotidiano dependiendo de la cultura en cuestión. Se le llamó *imago mundo* a aquella imagen capaz de ser comparada con ese macro cosmos. En general, son dos grandes imágenes las que se le han equiparado: la casa y el cuerpo. Así, entendidos como lugares sagrados, tanto casa como cuerpo son templos en donde, una vez dignificados, es posible que habite lo divino. La analogía cristiana es clara al respecto: el cuerpo humano es templo vivo del Espíritu Santo<sup>102</sup>. Desde luego, no puede descartarse por lo demás que el templo religioso, entendido directamente como la casa de Dios, será el *imago mundi* por antonomasia.

El espacio sagrado está relacionado con varias características que le son propias. En primer lugar, su carácter íntimo, puesto que se trata del sitio en donde la comunicación con lo trascendente es posible. Y ya hemos visto, como cuando hablamos del Popol Vuh, por ejemplo, que sólo la palabra, y la palabra correcta, es la que es capaz de invocar a quien habita todo el cosmos. Por otra parte, el cuerpo-casa-templo, está ordenado y dispuesto por una ley y por quienes la guardan. Es aquí donde aparece la figura hegemónica del El Padre quien a su vez, goza de atributos propios del mismo Dios que tiene en el templo su casa, es decir, del ordenador del cosmos. No hay espacio sagrado que no esté celosamente resguardado por alguien que, con la autoridad que le ha conferido Dios, o la propia comunidad. Tiene el deber de impedir que dicho espacio, sea violentado en cualquiera de sus formas.

---

<sup>102</sup> Dice San Pablo: “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros, el cual habéis recibido de Dios, y que ya no os pertenece a vosotros? Porque fuisteis comprados por un precio (*grande*). Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo.” Véase, Sagrada Biblia, Nuevo Testamento, San Pablo, *Primera Carta a los Corintios*, 6: 19, p. 133.

### 5.2.2 HORA DE GUARDARSE.

Al revisar las narraciones de finales del siglo XIX, respecto al ambiente público que reinaba en las calles al terminar el día, pareciera que la intimidad iniciaba al revelarse

ciertos signos urbanos:

A las diez de la noche sonaban las campanas de la queda y las mamás y las hijas comenzaban a desfilan rumbo a sus casas, los varones también se retiraban a sus domicilios o a donde les pareciera conveniente y a las once la plaza quedaba desierta como las calles de la población, y sólo de tiempo en tiempo se oían los gritos de los centinelas de la cárcel que gritaban, el primero “centinela”, y le contestaban los demás: “alerta”, en tanto que en las calles los vigilantes nocturnos anunciaban la hora y el estado de tiempo: “¡Tanteo que son las doce y sereno!”<sup>103</sup>

La imagen parece afortunada respecto a la función del guardián. La calle estaba anunciadamente vigilada; la cárcel estaba audiblemente vigilada; las casas no debían tener nada de qué temer. Contaban además, con sus propios sistemas de resguardo. La percepción de Gómez Vargas, es la de que la temporalidad en esas épocas estaba resguardada también. Durante años, se percibió como una dimensión cíclica que contaba con una capacidad perdurable para reproducirse. Pese a los diferentes momentos que en el transcurso de la primera mitad del siglo XX se suscitaron en la ciudad de León, algo más grande mantenía un orden social. A pesar del paso de las revoluciones y las revueltas, quizás las casas seguían manteniendo las mismas claves de acceso a los espacios sagrados y aún más,

---

<sup>103</sup> Toribio Esquivel Obregón, Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908. En Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas de mundo... op. cit.*, pp. 470-1

quizás algunos se reforzaron aún más. Recordemos que la llamada Ley Calles era, entre otras cosas, una restricción a los espacios de culto. Había que defender la Casa de la Madre.

### 5.2.3 LA REJA, ABERTURA SAGRADA

Nos interesa relevar una tercera característica de los espacios sagrados: están equipados, de maneras culturalmente diversas, de una “abertura” por medio de la cual es posible el verdadero acceso a lo trascendente. A veces, en las versiones domésticas, ese espacio ha sido la chimenea, el agujero de humo, etc.,<sup>104</sup> pero esa abertura también puede ser icónica: imágenes religiosas, figuras legendarias, habitaciones especiales, etc.; verdaderos “portales” a una dimensión que sobrepasa lo ordinario, como lo es en su versión religiosa, el altar, el *Sancta Santorum* o hasta el propio libro sagrado. Lógicamente, el acceso a esa abertura, sólo podrá ofrecerse a quien tenga el “conocimiento”, en el amplio significado de la palabra, para ser digno usuario de ese espacio y sobre todo, digno guardián de la ley que lo rige. Puede decirse entonces, que hay una lógica de fronteras paulatinamente más estrictas hacia lo más sagrado del espacio. El espacio profano, se distingue del espacio sagrado una vez iniciado el templo; y aun dentro del él, una frontera más existe entre los fieles y los ministros, una frontera física y simbólica. La frontera es al mismo tiempo, acceso y condicionalidad; ventana de acceso y ley restrictiva; reja que posibilita y delimita. El tránsito por la abertura sagrada no le es propio al lego, al débil o al indigno.<sup>105</sup> Sospechamos desde ahora que la “reja”, entendida como el espacio físico y simbólico de acceso que la casa tiene de entrada es, así mismo, una “abertura” mediante la cual el hombre profano de la calle, puede tener acceso a los tesoros sagrados que guarda el recinto-casa. Y habrá igualmente, una ley que lo gobierne, lo vigile y lo resguarde de la

---

<sup>104</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., p. 127

<sup>105</sup> Ya hablaremos del papel del Héroe: el que vence con el conocimiento, con la fuerza y con el mérito. Pero aquí se inicia su camino: en su finalidad.

profanación. Analógicamente, el cuerpo femenino dignificado como sagrado en la cultura cristiana, gozará de las mismas características y de los mismos sistemas de control, máxime si se trata de las mujeres vírgenes-doncellas potencialmente inauguradoras, cuando les llegue el tiempo, de un nuevo orden, de una nueva casa y de un nuevo templo que por doméstico, no es menos sagrado. Veamos lo que de ello podemos saber hacia la primera mitad del siglo XX.

#### 5.2.4 “ECHAR REJA” DENTRO DEL PADRE.

Es relativamente evidente la ley que impone El Padre en un ámbito público, sobre todo cuando el asunto hegemónico se dirime entre institucionalidades. Menos evidente es cuando ese orden se respira al interior del código doméstico. En una entrevista hecha a Don Mariano González Leal<sup>106</sup>, este personaje local recordaba narraciones de sus tías, mujeres de posición social favorable inmersas en una tradición social burguesa. Cuenta González Leal que para sus tías, el enunciado “echar reja” era una expresión vulgar.<sup>107</sup> Entre la gente “decente” se utilizaba la expresión castellana *pelar la pava*. El cronista considera probable que la expresión “echar reja”, se pudo haber popularizado hacia los años cuarentas, como algo aceptado y usado en todos los estratos sociales. En el lenguaje pues, es donde la reja inicia. La denominación de un *habitus* pasa por las estrategias que la oficializan; y por las tácticas que lo interpretan y erosionan. En este sencillo ejemplo, queda manifiesta la dialéctica entre esas dos fuerzas: una vez que la táctica ha desactivado el acceso al lugar de la norma oficial, se convierte en estrategia sustituyendo su emplazamiento. La ley de El

---

<sup>106</sup> Reconocido abogado en la ciudad de León y cronista de la ciudad. Es autor del libro *León, trayectoria y destino (1540-1910)*, H. Ayuntamiento de León, Guanajuato, 1990. La entrevista fue realizada por el autor de este trabajo en el año 1999, en el domicilio de González Leal, concretamente en su despacho, lugar ricamente decorado con elementos decimonónicos o de principios del siglo XX: retratos de ancestros, figuras religiosas clásicas, muebles de entonces. En la entrevista se le percibió como un entusiasta emisario de la tradición católica leonesa. FE:7

<sup>107</sup> El entrevistado hablaba de épocas de entre los años 1886-1920.

Padre nunca desaparece, muta de nombres. Otra cosa será la movilidad de los grupos hegemónicos. Pero eso lo podremos ver con más claridad al desarrollar estos mismos aspectos en el devenir del “echar reja” en las décadas subsecuentes.

Contamos también, como se ha advertido al inicio de este capítulo, con las entrevistas de Rita y Berta, madre e hija, quienes “echaron reja” en los años treinta y cuarentas, respectivamente. Rita, por su parte, vivió la ley del Padre desde la violencia física y simbólica, pese a que la figura de su propio padre nunca aparece en su narración. Así dice al hablar sobre el papel que desempeñaba la hermana mayor, como encargada de la vigilancia: *“Pues ya, ya tenía mis 15 años y pos no, casi no platicaba (por la “reja”) porque tenía una hermana, la más grande, esa nos cuidaba mucho que no platicáramos con nadie. Por eso luego platicaba en la calle (...) un ratito nomás y... (Baja la voz) y ni era permiso, todo a escondidas, todo a escondidas, no, no daban permiso, no, ¿quién iba a pedir permiso?”*<sup>108</sup>

No es necesario que esté el padre para que la ley se aplique. El legislador no necesariamente es la fuerza física que vigila la ley y la reja. La interiorización de la norma está suficientemente aprehendida. Foucault tenía razón. La Ley del Padre se desdobla en sus hijos o algún otro agente cercano, el o los que más se le asemejen. Según González Leal, en las clases medias por su parte, el papel de las madres era, en su rol de autoridad frente a lo sexual, el de mantenerse al margen y era difícil incluso comentar con ellas los eventos del noviazgo. Más bien eran las hermanas mayores o las primas quienes sociabilizaban los protocolos de conducta. No eran bien vistas las “amistades íntimas” entre amigas confidentes. Había una privacidad apriorística en este sentido.

---

<sup>108</sup> Entrevista, FE:1.Rita

Ni en las experiencias narradas por Rita ni por González Leal, el padre como jefe de familia, aparece explícitamente. Se habló siempre de otros integrantes de la familia quienes operaban la aplicación de la ley. Así, sucedía que había hijas más activamente patriarcales que el padre. Familias van y vienen, un abismo las aparta en sus singularidades, pero entre ventanas y rejas, la ley de El Padre hegemónico está constituida como la estrategia implantada, como ya dijo De Certeau, desde donde todo es posiblemente visto. Esa estrategia trasciende sus muros... “¿quién iba a pedir permiso?”, dice Rita.

A la sombra de la clandestinidad, con su cobijo y bendición profana, los enamorados pervivían. Tal pareciera que la ley que guardaba la reja, reconocía los límites de su jurisdicción y eso fuera parte del mismo sistema. Pero cobraba un precio de peaje. Una hermana de Rita llegó a casa con “el novio”, anunciando de improviso que se pretendían casar. Él pidió su mano. Recuerda Rita: “(...) *y luego que ya se arreglan, que ya se quiere casar, entonces la mamá pega. Después de que ya se va (el novio), le daban sus buenos golpes. Siempre se caso.*”<sup>109</sup>

Las razones concretas por las que la madre agredió a la hermana de Rita pueden ser muchas; la imaginación puede dar más. Sin embargo, eso no es lo que importa. Lo relevante es la acción obligada de El Padre (en este caso transferido en la madre de ella), de decir una última palabra sobre el asunto y fijar su posición. La hermana “*siempre se casó*”, y eso era parte de lo que había que hacer. Una vez conseguida la autorización para el matrimonio, sólo quedaba por consumir una cosa: volver a proclamar su lugar y su parecer, en este caso, a través de una violencia aparentemente contemplada en sus facultades permitidas.

---

<sup>109</sup> *Idem.*

Así pues, La Casa es el cuerpo, y el cuerpo es un templo en la mítica cristiana, un templo sagrado que pertenece a Dios. La intimidad que le es propia al templo, puede evidenciarse tanto en los domicilios particulares, como en la vigilancia que se hacía del proceder de los cuerpos, fundamentalmente femeninos. El sistema de ordenamiento incluye una clara dictaminación moral sobre la axiología de las conductas, además de instrumentaciones para reforzar su permanencia. Es una lucha continua por la continuidad en la constelación arquetipal. Lugar privilegiado en el centro de La Casa, será la abertura de acceso a lo más santo, por profano que parezca, de dicho espacio. Así, el “echar reja” fue un *habitus* que, en la primera mitad del siglo XX, parece haberse vivido sin grandes transformaciones en León. Esto habla del poder del orden establecido, y se refuerza con los valores ya anunciados, como el comunalismo leonés o el referente poderoso de La Madre. Será más adelante cuando, según parece, podremos ver que el tiempo sí pasó por aquí.

### 5.3 EL CORTEJO AMOROSO: LA VIRGEN-DONCELLA. Tercera Analogía.

#### TRES AVES MARÍAS.

*“Virgen Santísima, Hija de Dios Padre, purísima antes del parto, por vuestro amor estoy resuelta a no consentir ningún pensamiento impuro. Ayúdame a rechazarlos con oportunidad. Ave María.*

Virgen Santísima, Madre de Dios Hijo, purísima en el parto, por vuestro amor estoy resuelta a no pronunciar ninguna palabra impura. Purifica mis labios. Ave María.

Virgen Santísima, Esposa de Dios Espíritu Santo, purísima después del parto, por vuestro amor

estoy resuelta a no cometer ninguna acción indecente: Concédeme que todas las que practique, agraden a tu corazón purísimo. Ave María.”<sup>110</sup>

En este caso, el cortejo amoroso no es en sí un campo cultural institucionalizado como tal, sino un fenómeno en donde muchos campos convergen. Retomaremos más ampliamente los rasgos de la Virgen-Doncella, su relación con la mítica católica, y su versión leonesa. Hemos esbozado con anterioridad, algunos rasgos distintivos de este arquetipo: La Virgen-Doncella es la representante del tiempo divino en el tiempo humano; esto es, aquella mujer escogida entre muchas para ser el agente propicio de intervención divina en la historia. Es necesario que un canal de tan enorme responsabilidad, esté exento de las corrupciones de su época (o de las de todas). Esta mujer humana, accede a participar en el plan divino y al hacerlo es elevada a un nuevo plano existencial. Su vida mortal, se vuelve inmortal, (aunque muera como ser humano), y así es, en definitiva, un instrumento de inmortalidad para quienes se le adhieren o para quienes la “alcanzan”; recuérdese lo dicho sobre la Virgen-Doncella en su versión de Gran Diosa, última estación del Héroe. Su versión cristiana es la Virgen María, la madre del Cristo. En este apartado sin embargo, no pretendemos recalcar sus atributos como Madre Nutricia, sino como Virgen-Doncella. Dichos atributos por su parte, podríamos entenderlos principalmente en dos sentidos: En primer lugar, su respuesta al designio, es decir, un sentido comunicativo con Dios; méritos tales como la aceptación irrestricta, la obediencia incondicional, la comprensión silenciosa son los designios de los que es objeto. En segundo lugar, su condición de mujer respecto al pecado y a la Gracia. Estas últimas cualidades, la convierten en un vehículo realmente

---

<sup>110</sup> Oración final del Rosario. Véase, Salvador Carranza, *La mujer frente a la vida. La colegiala*, Editorial Jus, Cuarta edición, México, 1962, p. 692. (La primera edición data de 1954). Este texto era, según parece en referencias orales, un libro muy utilizado en las escuelas de señoritas en la localidad de León.

preparado para desempeñar el papel conferido. Ya hemos mencionado la importancia que tuvo, a mediados del siglo XIX, la promulgación del dogma sobre la Inmaculada Concepción de María, esto es, su libertad frente al pecado desde el momento de haber sido concebida en el vientre de su madre. Tanto la Inmaculada Concepción de María, largamente discutida desde el Medioevo, como la Inmaculada Concepción de Jesús (nunca discutida), son dogmas relacionados con la sexualidad y por tanto, están relacionadas comprometedoramente con la moral cristiana en general y católica en particular. No es nuestra materia hacer una interpretación psicologista sobre las repercusiones que la significación de la virginidad tiene para con un pueblo como el leonés. Más bien, nuestro empeño es el de distinguir las imágenes que, culturalmente, han sido representativas de este rasgo sexual, así como el lugar que tiene en el sistema de representaciones simbólicas respecto a otros arquetipos que aquí hemos descrito. Y hay un atributo más de la Virgen respecto a su multi ubicación cosmogónica: es hija, madre y esposa. Dios la ha consagrado a todo ello. Por lo tanto, está atendida a la ley del Padre, y es pieza fundamental para la labor del Héroe. En otras palabras, toda su vida está contemplada, en dicho sistema y estará anclada a los atributos axiológicos que le son propios en cada etapa. Así, a lo largo de su vida, la mujer católica ha sido entendida como una pieza fundamental en el funcionamiento sistémico familiar, siempre y cuando contemple que cualquiera de las responsabilidades antes descritas, tiene como prioridad al otro antes que a ella misma.<sup>111</sup> La posible transformación de este papel sólo será posible en tanto que el sistema se resemantice en un *habitus* diferente, de una estrategia nueva y de una técnica reubicada; siempre, en medio de la cultura.

---

<sup>111</sup> Véase, Valentina Torres Septién, *Cuerpos Velados, Cuerpos Femeninos. Educación Moral En La Construcción De La Identidad Católica Femenina*. En Historia y Grafía, No. 9, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 170.

Lo cierto es que, como se ha reiterado, los arquetipos viven en sus representaciones culturales, y estas representaciones a su vez, sufren una mimesis en los comportamientos humanos. Así como se ha relacionado milenariamente a la mujer-madre en general con el arquetipo de la Madre Nutricia, así sucede igualmente con la mujer-amante respecto a la Virgen-Doncella.<sup>112</sup>

¿Cómo se vivió este reflejo en el comportamiento femenino del León de principios de siglo? Tratemos de hacer un acercamiento a partir del hecho mismo del “echar reja” puesto que es la hija de casa quien protagoniza el evento.

### 5.3.1 AMOR TRAS LAS REJAS

El común denominador es el de normar la conducta femenina en todos los órdenes. Crónicas de las postrimerías del siglo XIX hablan de las estrictas medidas de vigilancia social en León:

Pero en general las costumbres eran estrictas; rarísimo era el caso de una mujer infiel, y aun los hombres tenían que recatarse en medio de aquella sociedad pequeña y vigilante (...)<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> En la tradición educativa mexicana, la instrucción sobre los deberes de las jóvenes aparecía didácticamente explicitada en manuales para los cursos de moral (camuflajeadamente llamados así a los cursos de religión de las escuelas particulares), en donde se explicitaban los valores a cultivar por aquellas quienes quisieran ser jóvenes “equilibradas” o ser una “verdadera muchacha”. Las estrategias educativas parecían ser principalmente dos: el ocultamiento de información, y la clasificación pormenorizada del valor y el trato para con el cuerpo. En el primer caso, se invita en dichos textos a no explicitar demasiado las funciones reproductivas ni genitales; buscar metáforas e imagen poco anatómicas. En el segundo caso, se invitaba a las jóvenes a delegar la propiedad de su cuerpo a Jesucristo, a su futuro esposo e incluso a sus hijos venideros. Así, la mujer quedaba desposeída de sí misma y sólo le restaba seguir donándose en caridad ya que no tenía nada más que perder. Para más información sobre ciertos manuales de moral usados en México entre los años 1954 a 1962 por escuelas particulares y confesionales, consúltese: Valentina Torres Septién, *Cuerpos velados... op. cit.*, p. 167-190.

<sup>113</sup> Toribio Esquivel Obregón, Recordatorios públicos y privados. León, 1864-1908. En Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas de mundo... op. cit.*, p.176

Ya hemos hecho referencia a ciertos aparatos de control que se implementaron a principios del siglo y que no fueron objeto de transformación durante mucho tiempo. Las condiciones para que el “echar reja” se desprendiera de sus formas tradicionales, deberían de pasar por el desmontamiento de otros *habitus* muy arraigado en la identidad local.

En los recuerdos de González Leal, o mejor dicho, de las narraciones familiares que escuchó, el cortejo burgués pasaba por una serie de filtros convencionales que estuvieran contemplados como aceptables. Para empezar, el nombre con el cual se designaba al varón que buscaba traspasar la “abertura” sagrada, era esencial. Los más aceptados eran “pretenso” para posteriormente ser clasificado como “novio oficial”. De esta manera, el juego estaba oficializado. Cuando un sujeto aún era “pretenso”, debía ganar su lugar conquistando a la mujer y dominando la correcta realización de prácticas convenidas socialmente: se enviaban fotos, tarjetas románticas, tules, poemas de autores conocidos como Rosas Moreno. Se usaba el conocido truco de arrojar pañuelos al suelo por parte de las mujeres, el cual no podía recogerse con la mano desnuda y sin delicadeza, so pena de ser denostado como un “patán”. Ante una ley del Padre dominante, concisa y estricta, las palabras son gendarmes de tránsito. El capital simbólico, en su acepción de acumulación de significado en vistas a una posición más hegemónica, era determinado en parte por la correcta realización de la conducta. Esta, era reflejo de distinción, de posición social, de arraigo en la tradición y sobre todo, revelaba un elemento definitorio: el esquema simbólico que regía la conducta de un individuo respecto a la Virgen-Doncella que pretendía conquistar. Hasta que ello no fuera un hecho, y se consumara por las mismas vías, no podría aspirar a convertirse en el nuevo reflejo del Padre. Hasta ahí, todavía es el Héroe quien debate. El lenguaje del cortejo era “críptico”, dice González Leal. Lo cual indica que, si la codificación estaba supeditada a una conducta hartamente clasificada, y esta a su correcta

realización, el aparato de resguardo era difícilmente penetrable. La Virgen-Doncella, debía aguardar (o por lo menos eso se esperaba de ella), a quien hubiera de descifrar los candados del templo. Entre tanto, ella debía reforzar su propio espacio. Así parece en la oración que inaugura esta apartado. Rezar, como un acto de reforzamiento de conciencia, era el mecanismo idóneo diseñado por la religiosidad, fuera burguesa o proletaria, para el autocontrol disciplinal. Pero había una ayuda inigualable; alguien que podía comprender esas palabras porque era hija, madre y esposa. La Virgen María era el modelo y la fuerza. También era la que a su vez, esperaba ser correspondida: *“por vuestro amor estoy resuelta a no consentir ningún pensamiento impuro (...) por vuestro amor estoy resuelta a no pronunciar ninguna palabra impura (...) por vuestro amor estoy resuelta a no cometer ninguna acción indecente (...)”*.

### 5.3.2 LA PRÁCTICA: BURLAR Y ACATAR.

De los años treinta y cuarentas, podemos acceder a cierta información a través de las entrevistas de Rita y Berta, su hija. Se dejan ver algunas prácticas de cortejo propias de su condición social y de los imaginarios que desde ahí se dibujaban. Para Rita, el “echar reja” era una actividad realizada siempre en esa posición limítrofe entre el espacio público y el privado. *“Los(as) que tenían novio, en su ventana. En su puerta. No salían a pasear (...) salían a su ventana, las muchachas, y se arrimaba él, el novio a platicar”*<sup>114</sup>. No estaba permitido pues, ingresar a la casa. Y uno se pregunta ¿cómo pues, si no salían, era posible conocerse? Tenía que ser, por lógica, en un espacio diferente. Rita sugiere sus explicaciones al respecto *“(...) los muchachos anda sigue y sigue a uno ¿no?, ellos son los que andan queriendo platicar.”*<sup>115</sup> La iniciativa era competencia del varón. Para Rita,

---

<sup>114</sup> FE:1.Rita

<sup>115</sup> *Idem*

incluso, el deseo mismo era propio de él. La Virgen-Doncella también es quien es sorprendida, no quien busca la Gracia. Esa sorpresa, sin embargo, puede facilitarse. Práctica muy común, referida en crónicas de alta sociedad como en las que no lo eran tanto, era asistir a la “serenata” en la Plaza Principal. “*Sí, era la serenata*” dice Rita al recordar esos espacios de esparcimiento social con pretensiones de cortejo. Mientras la música ponía el tono al ambiente, los hombres caminaban hacia un lado y las mujeres hacia el otro. Práctica muy común en otras ciudades de la región y aún del país. “*(...) para encontrarse, con los muchachos*”, dice Rita “*(ellos) regalaban gardenias, confete*”. De hecho, fue ahí donde Rita conoció a su entonces futuro marido. “*Uh, (Emocionada), yo lo conocí en el jardín, ni sabía ni quién eran sus padres, ni nada. Nomás así, así. Ni siquiera pensaba eso de que voy a saber quién es, no, yo no pensaba nada. Nada más me gustó y ya.*”<sup>116</sup> Cualquiera podría pensar que se trataba de una muy libre iniciativa de la mujer frente a sus decisiones amorosas; todo cambia cuando, cuestionando a Rita sobre la autorización de su familia para que “noviara” en la calle, nos enteramos que todo esa vida pública era clandestina: “*Uh, cállese la boca, me hubieran ahorcado (risas). No, no podía, siempre estaba uno con el miedo. ‘Y ya vete porque ahí viene mi hermano. Y ya vete porque viene mi mamá (...) A escondidas.*”<sup>117</sup>. Rita tenía 18 años cuando contrajo matrimonio. Recuerda que los noviazgos no duraban mucho tiempo. El de ella por lo pronto, duró menos de un año. No es difícil imaginar que en medio de un aparato de vigilancia tan estricto, los procesos tuvieran que resolverse con prontitud. Tuvo tres hijos y enviudó hacia los ocho años de matrimonio. Como Virgen-Doncella, fue buscada por los hombres, y vigilada celosamente por la familia, especialmente por la hermana mayor. Aceptó finalmente a aquel a quien sólo le

---

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> *Idem.*

pidió la condición de ser de su agrado. “Echó reja” a escondidas y su noviazgo, como muchos en su medio, duró menos de un año.

Vemos la suerte de su hija Berta. Huérfana de padre, Berta era la segunda hija después de un varón. Este a su vez, asumía eventualmente la autoridad del padre ausente. Entre ambos, cuidaban a su hermana menor, mientras su madre viuda se ganaba el pan como costurera. Desde muy joven, Berta tenía una especial veneración por la Virgen de la Luz. Pese a recordar que en su tiempo la enseñanza religiosa estaba concentrada en generar el temor de Dios, o mejor, el temor a Dios. Encontraba en el acompañamiento de la Virgen, un gran consuelo: (...) *siempre nos estaban diciendo por si nos perdíamos y nos contaban muchos ejemplos, muchos ejemplos, de los que se perdían y también de los que se salvaban, porque también nosotros tenemos mucha doctrina Mariana y la Santísima Virgen salvaba a tantos, a tantos, nomás por rezar su rosario, por traer el santo escapulario, por que se encomendaban a ella, muchos ejemplos (...) Por ejemplo ese que está ahí* (refiriéndose al personaje que la Virgen rescata del infierno, y que aparece así en la imagen), *ya estaba juzgado, ya era para Satanás, y la Santísima Virgen le dijo a Nuestro Señor Jesucristo, ‘hay, que éste no, que él la había recordado siempre’ y va y le da permiso que lo saquen. Y por eso uno quiso mucho a la Santísima Virgen. (...) Yo como soy de León, yo sabía mucho de Ella; yo a Ella la quería muchísimo, pero muchísimo. Siempre que iba a la Catedral era platicar con Ella, ni siquiera al Sagrario, ni siquiera con el Padre Celestial, (...) casi siempre, siempre nos hablaban mucho, mucho de la bondad de Nuestra Señora (...) Tenía sus exigencias también, tenía como una especie de regla: había dos veces (que) no se comía carne en la semana, los sábados también (...)*<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> FE:1ª.Berta

El fervor que Berta manifiesta por la Virgen, pone en claro el reconocimiento que le merece como la intercesora de Dios ante los hombres. Parece una veneración primeramente basada en su versión de Madre protectora, más cercana a su acepción nutricia en cuanto a la proveedora; y en segundo lugar, a la Virgen-Doncella en cuanto a su compasión por los mortales. Así, en ambos casos, es efectivamente la mediadora entre el tiempo divino y el tiempo terrenal. En cambio, de su relación frente a los valores relacionados con la virginidad, se encargarían de administrarlos otros agentes. La Virgen se muestra, los campos la interpretan. Cuando Berta tenía 15 años, pese a heredar fielmente la necesidad de dedicarse a cosas del amor siempre “a escondidas”, fue sorprendida por su hermano: “*Yo tenía mi hermano, muy celoso. La primera vez que me encontró con un muchacho a los 15 años, no me volvió a hablar hasta que me fui al convento, que nos despedimos (...)*”<sup>119</sup>. No era el único que vigilaba la virtud de Berta. Cuando ella consultó a un director espiritual para que la orientara respecto a su sentir vocacional religioso, uno de los temas capitales para el sacerdote, era conocer su relación con los hombres: “*(...) pero como hasta los 16 ó 17 vine a saber que la Santa Madre Iglesia no permitía determinadas edades (para tener novio) (...) El sacerdote me preguntó que si tenía novio y cómo eran nuestras relaciones, y que si pensaba casarme, y yo dije ‘No Padre, yo le siento como mucho miedo al matrimonio, yo no pienso casarme’, ‘-Entonces, ¿por qué tienes novio?’- dijo, ‘-Pues porque me gustan los muchachos’. ‘-Pero si no piensas casarte... ¿qué no sabes que el noviazgo es para llegar al matrimonio? Si no piensas llegar al matrimonio, no dejes tener novio’. ‘-No Padre, eso no sabía’. Había hasta su distancia, su distancia, tenía uno que relacionarse con el novio medio metro de distancia*”<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> *Idem.*

Berta incluyó su tiempo en el tiempo cósmico. Sintió el llamado, no de ser esposa de un hombre, sino del mismo Jesucristo, tal como se considera la condición de las mujeres que optan por el camino religioso. Su modelo de fidelidad, caridad y amor, lo tomaría de su venerada Virgen de la Luz. Su beneplácito era haber sido escogida por Dios, como a Ella. Su seguridad era salvarse a través de Ella. Su estrategia contra el matrimonio, fue convertirse en la esposa de Cristo.

#### 5.4 EDUCACION: EL HEROE. Cuarta analogía.

Uno de los arquetipos más recurridos en el pensamiento mítico. Ya lo hemos visto al referirnos al texto de Campbell. El Héroe es quien se identifica más contundentemente con los avatares existenciales del ser humano común y corriente; y sin embargo, es alguien extraordinario. En las historias de los héroes, las razones de sus afanes pueden ser muy variadas, y el amor es una de las temáticas más recurrentes. Muchas veces, cuando el Héroe llega al final del camino, el amor no era lo que él esperaba, sino algo mucho más trascendente y reconocerlo, es precisamente el mérito que le permite acceder a él. La historia sufi de Majnún, el unicornio, es un bello caso ejemplar de esta transformación.<sup>121</sup> Pero antes de llegar al final, son muchas las pruebas que habrá de sortear; sobre todo al final del camino, justo donde una abertura a lo más sagrado está al alcance de su mano. Es entonces cuando el Héroe debe poner a prueba todo el conocimiento que hasta ese punto ha

---

<sup>121</sup> Véase, Lourdes Rensolini Laliga, “Majnún, el unicornio”, en <http://usuarios.iponet.es/ddt/unicornio.htm>. Dos enamorados, Layla y Majnún. Ante la negativa del padre de conceder la mano de su hija, Majnún se vuelve loco de amor (eso significa su nombre). Entonces se perfecciona como un poeta extraordinario. El “exceso de amor” aleja al resto de los hombres normales. Lo pierde todo. Al verse solo, decide emigrar. En medio del desierto, frente a la imagen inalcanzable de su amada Layla, dirige su amor a la naturaleza. Aprende el lenguaje de los animales y termina predicando a Dios ante la naturaleza. Es así como su amor erótico alcanzó un nivel trascendente: el amor a todo. Se transformó en el primer hombre, y este, a su vez, en unicornio, figura mítica del origen y la inocencia. Muere recostado sobre el cadáver de Layla, quien fue enterrada a petición suya en vestido de novia. Su amor habría de ser posible en otra vida.

alcanzado, puesto que en su camino ha aprendido grandes verdades. Será la prueba de fuego para su fuerza, su conocimiento, su sabiduría y su virtud. El Héroe es, ante todo, un hombre cabal. Su integridad moral le da la autoridad suficiente para obtener el bien máspreciado: el conocimiento último; el secreto de la vida. La Gran Diosa lo espera al final del camino. Por eso hay infinidad de historias míticas en donde, de entre muchos, sólo uno es quien alcanza el trofeo.<sup>122</sup> En tanto que camino de conocimiento y transición, el campo cultural de la educación es análogo al Héroe. Este arquetipo es el representante del poder por el aprendizaje. Su condición de protagonista apropiado del conocimiento, le permite encontrar las claves del camino, pero además, le permite alcanzar un nuevo “capital simbólico”. Así, su lugar ante el pueblo se transforma sensiblemente. En muchas narraciones míticas, los logros del Héroe son premiados con reconocimientos políticos y posiciones privilegiadas en la composición social.

#### 5.4.1 LA MUJER COMO HEROE

La exclusión de las mujeres a los procesos educativos mexicanos, ha marcado su marginación en el imaginario propio del Héroe, o su muy paulatina involucración en asuntos públicos. Sus méritos fueron ubicados en nichos más sacros pero menos contundentes en la participación social activa. El Héroe no nace en los altares, se gana ese sitio ensuciándose las manos. Revertir el papel de Madre por el de Heroína, puede ser costoso en términos de veneración, pero altamente rentable en términos de capacidad de acción pública. Se cierra el cielo pero el mundo se abre. Así le paso al Cristo, Héroe por antonomasia de su propia religión. El mito mesiánico cristiano humanizó a Dios, lo incluyó

---

<sup>122</sup> Una antigua historia irlandesa, cuanta sobre tres hermanos a quienes su padre manda desesperadamente a buscar agua. El pozo estaba resguardado por una espantosa bruja. La condición que ella pone para compartir su muy precisado bien, es la de ser besada por el visitante. Ante tal condición, los dos hermanos mayores, prefieren regresar con las manos vacías. El más pequeño en cambio, no sólo besa a la bruja, sino que le promete su amor. Ella le recompensa con el agua y con su propia vida: se transforma en la mujer más bella nunca antes vista, y se queda con él.

en la historia, y lo regresó glorificado a los altares. Es un modelo imitable pero nunca del todo alcanzable ¿cómo será posible esta imitación para una mujer? ¿Cómo podrá conciliar los atributos de la Madre Nutricia y los de la Virgen-Doncella con las de un arquetipo mucho más resolutivo y que es todo iniciativa? De hecho, la narrativa mítica cristiana ofrece muy pocos ejemplos de acción concreta por parte de la Virgen María, sobre todo respecto a los de su hijo. Por lo mismo, sus características y valores por imitar (obediencia, intercesora ante Dios, ser “alcanzada”, ser “elevada”) se acercan a un ámbito más abstracto, y lo abstracto termina por interpretarse o por incluirse en la ley del Padre en turno. El Héroe en cambio, pese a que tiene una misión, goza de independencia y es justamente su manera de usarla la que le hace meritorio. Sólo en la medida en que las mujeres fueron incluyéndose en el mundo educativo, se vieron a sí mismas, en términos genéricos y no individuales, como una imagen posible de Héroe cabal.

#### 5.4.2 MAESTROS ANTAGÓNICOS.

Dos grandes fuerzas se contraponen en el control de la educación en México en la primera mitad del siglo XX. Por una parte, la Iglesia dominaba buena parte del mercado educativo, y desde ahí adoctrinaba al tiempo que enseñaba “oficialmente”, las verdades sobre la naturaleza. El triunfo de la Revolución Mexicana fue tensando la frontera de estos feudos. En la década de los años treinta, la idea de una educación socialista, fue cristalizándose con claridad.<sup>123</sup> Era la táctica del Estado para neutralizar la creciente influencia de la Iglesia en las conciencias mexicanas y su influencia política: lograr un cambio estructural a partir de un reposicionamiento ideológico. El gobierno callista tomó como bandera la propuesta de la educación socialista. Por su parte, Lázaro Cárdenas, candidato a la presidencia por el

---

<sup>123</sup> Véase, Valentina Torres Septién, *La educación privada en México. 1903-1973*, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, México, 1997, p. 124

mismo partido en el poder, y quien asumiera la titularidad de poder Ejecutivo en diciembre de 1934, asumió el mismo compromiso hacia la política educativa callista. Esto significaba, en términos políticos, la marginación de la Iglesia en el ámbito educativo, puesto que facultaba al Estado como la única instancia autorizada para gestionar la educación nacional. Las reacciones no se hicieron esperar. Para 1934, una renuncia masiva de maestros impactó la educación básica local.<sup>124</sup> Era la forma de protestar contra la política de oficializar el socialismo escolar. Para 1935, el llamado “bloque renovador” de maestros revolucionarios animó a ir impulsando nuevamente la enseñanza. Quizás la más jerárquicamente contundente de las reacciones fue la pastoral del 12 de diciembre de 1934 enviada por Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia contra la educación socialista.<sup>125</sup> Esta directriz marcó la línea que el clero tomaría en lo sucesivo respecto a las instrucciones que giraba a los padres de familia y a los fieles en general: educar a los hijos en el socialismo, era un pecado.

Son muchos los capítulos que esta batalla libró entre la Iglesia frente al Estado. Otra vez el Padre y la Madre que se disputan el gobierno de las conciencias de sus hijos. Como en otras ocasiones, el acuerdo acabó siendo más tácito que explícito. En cualquier caso, el argumento político en cuestión era la libertad de educación y de conciencia como garantía constitucional; mientras que en el sentir popular, se dirimía en términos de conservación de los valores familiares y católicos frente a las fuerzas ateas. Esto explicará más adelante, en entrevistas realizadas a mujeres leonesas cuya educación básica sucedió en ese tiempo, el porqué sus padres prefirieron suprimir sus estudios. Guanajuato por ejemplo, fue uno de los

---

<sup>124</sup> Véase, Antonio Rivera Tafoya, *León, pueblo accidentado*, Edición Independiente, León, Gto., 1983, p. 65

<sup>125</sup> Valentina Torres Septién, *La educación privada...op. cit.*, p.131

estados más activos en las movilizaciones de 1945 para la derogación de la ley educativa;<sup>126</sup> misma solicitud que en 1941, la Unión Nacional de Padres de Familia había iniciado pujantemente. En este marco político, la educación se desarrollaba con tumbos y con más deficiencias que eficiencias en términos reales.

#### 5.4.3 DE BANCAS A BACAS.

*Todos somos iguales, pero hay unos más iguales que otros*, reza el dicho. La escuela es uno de los grandes filtros sociales para hacer efectiva la distinción.<sup>127</sup> La primera gran distinción se convirtió en la ya arriba mencionada: las escuelas de inspiración cristiana, y las laicas, las del gobierno. Sin embargo, y eso debe reconocerse en medio de la trifulca, el Estado obligó a que ciertos temas educativos se pusieran en la mesa de discusión: el origen del hombre, la sexualidad, la racionalidad, etc.

Ya en el siglo XIX, según narra Toribio Esquivel, ciertas familias acomodadas en León, a falta de una estructura educativa de calidad y una carencia de cultura generalizada, optaban por contratar maestros particulares quienes en ocasiones, terminaban por abrir su propia escuela, antecedentes de algunas escuelas particulares formalizadas ya en el siglo XX. Estas modalidades garantizaban la impartición de la instrucción básica, y una coherencia con su criterio católico.<sup>128</sup>

La primera mitad del siglo XX, se vivió en medio de los avatares ya recordados entre la educación laica y la cristiana. León no era ni con mucho, la excepción a esta coyuntura. Sin embargo, los índices de la educación básica de entonces, son, por lo menos, deplorables. De manera que, la distinción que termina por ser más relevante, es la de las cualidad de las escuelas. Es de llamar la atención que en la década de los cuarentas y principios de los

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.166

<sup>127</sup> Véase, Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, Ed. Akal, 1985.

<sup>128</sup> Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo...op. cit.*, p.431

cincuentas, el surgimiento de una nueva oferta educativa particular creciera considerablemente. Eran los tiempos de la llamada modernidad mexicana. Pese a que ella no influyó con justicia en el mejoramiento de la calidad educativa, sí se incrementó la oferta. Además, congregaciones religiosas inclinadas a la educación, habían encontrado ya las fórmulas para burlar el Artículo Tercero constitucional, camuflajeando nombres religiosos, por ejemplo. Así, surgieron colegios e institutos importantes en la vida leonesa: El Instituto Lux (jesuitas); La Salle (maristas); para las señoritas estaba Instituto Maylén (Hijas de María Inmaculada de Guadalupe); o el Instituto América (Hijas Mínimas de María Inmaculada). Y había otras escuelas no religiosas, pero fuertemente tradicionales como el colegio Constancia y Trabajo.<sup>129</sup> Pero no todo era en gran formato. Surgieron además, y como la “otra” opción para las mujeres, pequeñas y medianas escuelas de carácter técnico y secretarial, como las denominadas “carreras comerciales”, las cuales fueron una instancia interesante por analizar como transición del “quehacer femenino” doméstico, a un ámbito profesionalizante, y una forma expedita de incrementar la mano de obra joven, muchas veces aun en la minoría de edad.<sup>130</sup> En cualquiera de los casos, la escuela era una forma de repartir el capital simbólico de manera distinta. El costo de las grandes escuelas privadas, se distinguía del resto. Las puertas se cerraban a quienes no alcanzaban el precio y además, la economía doméstica no permitía siempre la inclusión de muchos jóvenes o niños obligados a trabajar, o a combinar ambos mundos.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.435

<sup>130</sup> El caso de Berta, por ejemplo, era típico. Asistía a una academia para realizar la “carrera comercial”, la cual se llevaba junto con la secundaria. Berta, como muchas otras jóvenes de su clase, combinaba el trabajo con la educación. En su caso, no llegó a recibirse de la carrera porque poco antes de hacerlo, se fue al convento, a los 18 años.

#### 5.4.4 LA COLEGIALA

La tradición de medios impresos dedicados a la instrucción de las mujeres, es muy rica en ejemplos.<sup>131</sup> La paulatina inclusión de las mujeres en las escuelas, obligó a quienes estaban preocupados por su formación a construir instrumentos acordes a los tiempos “modernos”. Tal es el caso del libro *La Mujer Frente a la Vida. La Colegiala*, del Padre Salvador Carranza. Su discurso revela la mentalidad oficial de la iglesia respecto a la mujer en la educación de entonces. Está legitimado por cartas y apreciaciones de reconocidas personalidades: el Delegado Apostólico Mons. Guillermo Piani; 20 obispos y arzobispos; la presidencia de Acción Católica, y hasta personalidades de la intelectualidad mexicana como Alfonso Junco y el mismo José Vasconcelos, quien premia los argumentos del Padre Carranza acerca de valor de la obediencia como imitación a Cristo.<sup>132</sup> *La Mujer Frente a la Vida. La Colegiala*, es un texto realmente representativo del discurso oficial católico.

Al iniciar el libro, aparece un texto literario titulado “La mujer en toda su extensión”. Nos resulta de utilidad para este trabajo, en la medida en que se vea relacionado en las distinciones que se hace del varón como Héroe y de la mujer como Virgen-Doncella. Dice así:

---

<sup>131</sup> Véase, Valentina Torres Septién, “Un ideal femenino: los manuales de urbanidad: 1850-1900”, en Gabriela Cano y Georgette Valenzuela (coordinadoras), Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX, Miguel Ángel Porrúa Editores y UNAM, México, 2000.

<sup>132</sup> Respecto al análisis comunicativo de este texto, puede decirse que son muchos los elementos estructurales que le conforman. Baste saber por lo pronto que este volumen, forma parte de una serie de libros escritos por el mismo autor, dedicados a la mujer en sus diferentes etapas de la vida. Existen también los tomos *El libro de la Novia* y *El libro de la esposa*. La portada del que nos ocupa, está ilustrada con la pintura de una monja sonriente que conduce a una larga fila de señoritas adolescentes. Es una fila bien formada de chicas alegres y blancas. Bajan por la escalinata de una estrecha callejuela estilo colonial. Visten uniforme azul con cuello blanco. El texto cuenta con 700 páginas. Desde el principio hasta la página 161, está dedicado a versar sobre la virtud de la obediencia. Posteriormente se aboca a desarrollar la importancia de virtudes morales como la paciencia, la bondad, la gratitud, etc. Más adelante, instruye sobre el trato que le deben las colegialas a algunos objetos amorosos, como la escuela, la patria, la maestra, los padres, la parroquia o las amistades. Hace mención de asuntos prácticos relacionados con la pureza, la vida afectiva. Termina hablando sobre la importancia y los límites del entretenimiento, el deporte y las actividades físicas.

“La mujer es el más elevado de los ideales. Dios hizo para el hombre un trono, para la mujer un altar. El trono exalta, el altar santifica. El hombre es el cerebro, la mujer el corazón (...) El hombre es el genio, la mujer el ángel. La aspiración del hombre es la gloria, la aspiración de la mujer, la virtud. La gloria hace lo grande, la virtud lo divino. El hombre tiene la supremacía, la mujer la preferencia. Él es fuerte por la razón, la mujer es invencible por las lágrimas. La razón convence, las lágrimas conmueven (...) El hombre es un código, la mujer un evangelio. El código corrige, el evangelio santifica. El hombre es un templo, la mujer es el sagrario (...) El hombre es como un fanal, la mujer como una estrella. El fanal muestra el camino, la estrella orienta y salva. En fin, el hombre está donde termina la tierra, la mujer donde comienza el cielo.”<sup>133</sup>

Muchas cosas pueden comentarse a propósito de este texto. Es de carácter definitorio en tanto que distingue a los géneros y a sus “naturales” cualidades. Como se ve, la forma de enunciar las virtudes, los destinos, las analogías o hasta las tácticas de cada uno para ganar lo que busca, están estrechamente relacionadas con los valores que poseen los arquetipos que hemos venido puntualizando. Estos esfuerzos por definir la naturaleza de los géneros, además, está cargada de valores religiosos y por lo tanto, está impregnada de pensamiento mítico. Pero sobre todo, está localizada en un texto de índole formativa que pretende crear o reforzar cualidades indentitarias. Es por tanto, un texto ontológico con pretensiones éticas. Nos interesa rescatar los valores propios que sobre el Héroe se dibujan en el texto: el trono, la inteligencia, la gloria como aspiración, la fuerza, el código, la acción sobre la tierra. En el texto de Carranza, todos estos valores, están relacionados con “el hombre”.

---

<sup>133</sup> Salvador Carranza, *La mujer frente a la vida... op. cit.*, p. 7-8

Para él está reservado lo propio del heroísmo terrenal, mientras que para la mujer es propio: el altar, lo angelical, las lágrimas, la estrella, el cielo. En el primer caso, esas virtudes pueden conquistar el poder del mundo; en el segundo, esas virtudes lo alejan de él. Lo curioso es que el texto está escrito para colegialas, para mujeres que asisten a una institución educativa, es decir, donde teóricamente, se preparan para enfrentar la vida.

Un apartado importante del texto que ahora abordamos, está dedicado al sufrimiento. Este valor forma parte de los requisitos que perfilan al Héroe. Para el Héroe, el sufrimiento es requisito indispensable que habrá de sortear para vencer los obstáculos del camino, y al final, conseguir esa gloria tan esperada que habrá de reivindicar un bien mayor. En el caso del texto de Carranza, ese sacrificio al que la mujer está llamado, tendrá que ser un ejercicio permanente puesto que, efectivamente, está también llamada a un bien mayor:

“Alguna vez se quejaba conmigo amargamente una joven al considerar su constitución de mujer y decía: `¿Por qué en nosotras puso Dios tantas deficiencias que en el hombre no quiso poner? No me parece sino que aun sexualmente nos destinó para el sufrimiento´. Y le respondí: Será por la misión tan alta a la que las ha destinado: como esposas y como madres lleváis un fin que os distingue del hombre en una superación que os recompensa y enaltece. Pues mientras vuestro esposo os destrozará el corazón, vuestros hijos os destrozarán, junto con el corazón, el alma.”<sup>134</sup>

Para la mujer, el heroísmo es aún doméstico, está relacionado con su rol de madres y de esposas, y consiste sobre todo, en saber recibir los embates de la vida, no en afrontarlos activamente. Algo similar sucede cuando se habla de los deberes frente a la patria; otro posible vínculo con los valores del Héroe. Aun ahí cuesta trabajo permitir a las jóvenes

---

<sup>134</sup> Salvador Carranza, *La mujer ante la vida... op. cit.*, p. 663

cumplir con una labor pública. El autor, después de hacer una crítica al concepto de patria sin “alma”, entiéndase por ello, religión, dice:

“Tú, mi pequeña lectora, no tendrás este concepto de la patria, que es muy pobre concepto (...) Si la patria hablara, hablaría como una madre y te diría: no está tu lugar donde andas marchando en batallones por las calles (...) tu lugar es el hogar, tu lugar es el templo, tu lugar es la escuela (...) Podrías objetarme que hubo una Josefa Ortiz de Domínguez y entre las Santas una Juana de Arco. Estas son vocaciones extraordinarias. Más hace falta a la patria, mujeres de hogar, buenas y santas.”<sup>135</sup>

Y remata por cierto, exponiendo a su manera lo que el clero opinaba en ese tiempo, mediados del siglo XX, sobre las diferencias que imperaban frente al Estado en materia educativa:

“Pero tú (*le habla a la patria mexicana*), no has querido (*enseñar el verdadero espíritu del civismo*)... por tus leyes y tu constitución, por tu espíritu antirreligioso. Si has de desechar a Dios de tu constitución, oye lo que te dice ese Cristo por ti despreciado: Oh Patria no quedará de tu grandeza piedra sobre piedra.”<sup>136</sup>

Finalmente, el autor aconseja a las jóvenes también sobre la vocación. Insiste en la necesidad de afanarse al momento que viven; aprovecharlo al máximo sin preocuparse demasiado por un porvenir del que no podrán decidir mayor cosa, a menos que efectivamente, sean dedicadas a lo que en ese momento les toca: estudiar. Concede la posibilidad de que el lugar de una mujer de provecho puede estar en otros sitios, además del hogar:

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 453-4

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 458

“Asimismo la debería estimular el anhelo de llegar a ser un día maestra, madre de familia, o directora de algún colegio, o modista, o diputada o gobernadora, que todo eso puede ser ya en los tiempos en que vivimos; pero si no llega a esa edad suficientemente capacitada, no habrá de desempeñar ningún puesto de responsabilidad.”<sup>137</sup>

Adaptándose a los signos de sus tiempos, Carranza prefigura a sus discípulas la posibilidad de una vida pública, llena de responsabilidades. Posiblemente atajaría que estas, están supeditadas a su verdadera vocación, la de ser madre y esposa, pero no puede ignorarse la posibilidad que abre ante otras formas del quehacer femenino.

La educación formal, pues, es el campo cultural de reforzamiento de discursos provenientes de otros campos. Es aquí donde el efecto sistémico de los campos culturales y de los arquetipos simbólicos se distingue con más claridad. La fuerte contienda que en León se llevó a cabo respecto a defender el espacio de la educación religiosa, acelera la intervención de otras institucionalidades metaeducativas. Así como se ve con claridad la influencia religiosa en la formación, a partir del texto del Padre Salvador Carranza, pueden ejemplificarse otros de inclinación laica. Sin embargo, la realidad del texto gratuito y oficial en las escuelas públicas, no sería una realidad contundente y mayoritaria sino hasta la década de los años sesentas. Los campos culturales, son trincheras en donde vence quien mejor y más poderoso equipamiento esgrime. Además, la contundencia del *habitus* de cada campo, como se ve en este caso, es proporcional a la manera en que un campo se ve coherentemente relacionado con el otro. No por nada, Carranza insiste a la colegiala que nunca debe apartarse de tres grandes espacios en donde gobierna Dios: el hogar, la

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp.583-4

parroquia y la escuela.<sup>138</sup> La nueva relación de campos que se llevará a afecto en la segunda parte del siglo XX, será una de las causas más poderosas para reconfigurar la cosmogonía de lo femenino. No hay nada que distinga más al Héroe, que la coherencia y cabalidad en todos los aspectos de su vida. La causa de su heroísmo unifica su identidad y su energía no puede desperdiciarse en distracciones insulsas. “Donde está tu tesoro está tu corazón” y “Nadie puede servir a dos amos”<sup>139</sup> dice Jesús, el Héroe cristiano a sus discípulos. Parece que uno de los móviles más poderosos del devenir histórico y social, es la reconfiguración de discursos que re-unen de manera distinta lo que antes era una sola pieza. Así mismo, desmontar las constelaciones arquetipales por la vía de la educación para implementar paradigmáticamente nuevos acomodados y protagonistas, será uno de los anuncios inequívocos del cambio histórico, el aviso de nuevos Héroes, o en su caso, nuevas heroínas.

#### 5.5 CULTURA INDESEABLE: EL CORRUPTOR. Sexta analogía.

Dentro de la cultura cristiana, son muchas las figuras simbólicas en las que se enquistaba el papel de El Corruptor: representante de los valores terrenales; mensajero del tiempo cronológico y gobernador de las fuerzas contrarias a las de Dios. Tiene muchas caras. Es frecuente que el cristianismo lo identifique como un mentiroso que se enmascara de belleza, placer o cualquier otro valor del “mundo” para conseguir su gran propósito: impedir que Dios intervenga en la historia. De manera que para el pensamiento mítico el Corruptor es un partidario de la inmovilidad hacia el reinado de lo divino. Si Dios interviene en la historia, entonces el tiempo humano se inscribe en el divino y la salvación es posible. Una anakiklesis de redención.

---

<sup>138</sup> Véase, Salvador Carranza, *La mujer frente a la vida... op., cit.*, pp. 488, ss.

<sup>139</sup> Véase, *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento, Mateo 6: 19-25, op. cit.*, p. 5

Por su parte, todas las mujeres han sido foco de especial atención ante la presencia del Corruptor; será por la infancia espiritual que tradicionalmente se les ha adjudicado; además de ser la imagen viva de quien hubo de cometer el primer pecado: querer conocer. Eva quiso conocer, y para ello, desobedeció. También hay otras imágenes en la mítica cristiana. Herodes, por ejemplo, el hombre poderoso capaz del infanticidio con tal de evitar la llegada del Mesías y así, seguir gobernando su decadencia; o en una versión femenina, Salomé, la princesa protagonista de lujurioso baile con el cual seduce a su propio padre y pide a cambio la cabeza de Juan el Bautista. Hombres y mujeres aliados al poder de la corrupción. Agentes del gran antagonista de Dios. Al final, ellos y ellas son piezas útiles para el Ángel Caído, el gran soberbio de Lucifer.

#### 5.5.1 EL MODERNISMO TRAE VENENO.

Los modelos virtuosos femeninos son indispensables para cualquier esquema de pensamiento mítico, el cristiano inclusive. En una mujer habita el misterio de la vida tanto como en cualquiera, y conocerlo puede ser motivo de gloria o de perdición. Ya hemos hablado de algunos modelos arquetípicos de la religiosidad leonesa, pero las representaciones culturales son igualmente decisivas. A principios del siglo XX, se relacionaba a la mujer virtuosa entre otros valores, con la civilización. Su comparativo era simplista: la mujer española, a la cabeza; la mujer norteamericana, demasiado liberal; la mujer francesa, demasiadas pretensiones de igualdad.<sup>140</sup> Estos modelos femeninos progresistas se calificaban como “modernistas” y se usó tal adjetivo como sinónimo de avance tecnológico, pero además de decadencia moral en las mentalidades conservadoras. En un recorrido hecho por Gómez Vargas sobre la llegada de la modernidad a León, descubre toda una crítica periodística de los años treinta contra los cambios en la forma de

---

<sup>140</sup> Véase, Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas del mundo... op cit.*, p. 492

vestir. Un verdadero temor por “dejar de ser” al vestirse de otra manera. La moda, un fantasma lujurioso que amenazaba con pervertir a las mujeres y relajar costumbres tan tangibles como dejar de usar sombrero de palma para los hombres, y reboso para las mujeres. Esos eran los asomos peligrosos de los jóvenes modernistas que traían noticias cosmopolitas capaces de quebrantar la tranquilidad leonesa.<sup>141</sup> ¿En qué perjudicaba a la moral pública el quitarse el sombrero? Eran signos de discursos más trascendentales. La sombra de valores extranjeros, nacidos en otras culturas e influenciados por pueblos de signo religioso distinto, podría ser el inicio de algo mucho peor. Aparecieron entonces figuras antagónicas representantes de aquella amenaza; “La Garbo”, por ejemplo, diva despiadada ante los hombres y que no se parecía en nada a los modelos femeninos que ya hemos recordado antes. Los años treinta parecen haber sido un momento difícil para la tranquilidad de las conciencias tradicionales. La moda arremetía despiadada economizando la tela. Una pastoral del propio obispo de León en 1930, recomienda a las mujeres locales evitar el uso de las faldas cortas.<sup>142</sup> En la medida en que se iba descubriendo la pierna de una mujer, el Corruptor estaba en acción, siempre disfrazado, siempre tentador. Berta se acuerda de esto. Aprovechando la audiencia cautiva, los ejercicios cuaresmales eran usados para advertir de los peligros: “...nos hababan mucho de la moda, que a Dios no le agrada todos esos desórdenes (...) no, si en aquellos entonces no se usaban blusitas sin manguita, (...) a mí me tocó así a la rodilla o tantitito arribita de la rodilla pero casi siempre abajito de la rodilla (...) hablaban (en los cuaresmales) sobre la moda, sobre las diversiones...”<sup>143</sup> Eso sí, había cambios generacionales, la dejaban peinarse: “Ella dice (habla de Rita, su madre) que a ella nunca la dejaron arreglarse su pelo, que nunca la dejaron, no. A

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 553

<sup>142</sup> *Idem.*

<sup>143</sup> FE:1.Berta

*nosotras, no, ella si nos dejaba, a nosotros más o menos, a la moda de nuestro círculo social, ¿verdad?, pos hay muchos círculos sociales, en el de nosotros, hablamos del de nosotros.*”<sup>144</sup>

### 5.5.2 LOS TEMPLOS DE LA DECADENCIA

En la noche, cuando la oscuridad reina, sea la de la noche, la de la ignorancia o la de la inmoralidad, el Corruptor se mueve con soltura. Y si no hay oscuridad, se inventa un templo para crearla. El cine llega a León como uno más de los avances de la modernidad, con toda su fascinación, y con todos sus “peligros”. Se inserta en la cultura oficial de la diversión de los años veinte, pero no por ello deja de estar bajo la mirada vigilante de la moral estratégica. Grandes palacios del cine empiezan a inaugurarse sobre todo en la década de los treinta, como el Teatro Cine Hernán, en el marco de los “Juegos Florales” del año 1930. El cine, al fin, era una fiesta en donde que había necesidad de regular la diversión. Berta recuerda la censura en la barra de las “hojitas” de la misa: “...*había en el cine clasificaciones para ver las películas, libros para leerse. Todo estaba clasificado en A, B, C, y ya nomás A y B se podían más o menos ver (...) ahí venía clasificados, y ahí se sabía qué películas se podían ver y todo; canciones también estaban clasificadas, todo estaba clasificado así también. Y las mamás estaban muy atentas, y ahí si andaba uno cantando a veces, ¡No ande cantando eso!*’, y ya, prohibido, y ya todo estaba clasificado así por la Santa Madre Iglesia...”<sup>145</sup>

Las palabras de Berta reflejan una realidad valoral y política que imperaba tanto en la Iglesia como en el Estado. El cine fue regulado desde que se presentó en la vida pública,

---

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> *Idem.*

aún en las sociedades más “modernas”.<sup>146</sup> Los aparatos de censura mexicanos, adoptaron formas provenientes sobre todo de los Estados Unidos. Aparatos de control como la Legión Mexicana de la Decencia fundada en 1934, obedecía ideológicamente a líneas trazadas décadas atrás por el Papa Pío X, quien se ocupa desde su cátedra, de censurar la acción cinematográfica y aún la audiencia de los católicos ante ella. En 1909 prohibió la asistencia de eclesiásticos a las salas cinematográficas, y en 1913, negó la posibilidad de usar películas en la enseñanza religiosa.<sup>147</sup> Según recuerda Torres Septién, la censura mexicana a través de la Legión tenía la mitad el camino recorrido. Su homóloga norteamericana, la Legión de la Decencia y su Código de Producción Cinematográfica se encargaban de hacer los recortes necesarios. En su tiempo, llegó a tener verdadero peso en los criterios de realización. La palabra de la Legión, podía repercutir directamente en el fracaso económico de un film, al movilizar a su grey en boicots o demás “castigos populares”. ¿Cuál era la razón, en términos comunicativos y simbólicos para tales esfuerzos? La respuesta aparece en las formas de intervención. Ante la imposibilidad de dar marcha atrás a un titán de la modernidad, era indispensable incidir en la narrativa de las películas. Preocupaban fundamentalmente una cosa: evitar que el mal triunfara sobre el bien. Fuera en la construcción de los personajes o en el devenir mismo de las historias, debía evitarse coquetear con la posibilidad de ofrecer una imagen empática con lo inmoral. En el caso mexicano, ante la lejanía de afectar la producción cinematográfica, la táctica fue la censura en la exposición: satanizar títulos y generar temor en un efecto cascada: el papa, la Iglesia como autoridad moral, las parroquias, los padres de familia. ¿Qué podía pasar si se desobedecía? Berta responde: “... *vida eterna en castigo. Ahí se lo imaginaba uno, aquello*

---

<sup>146</sup> Para indagar más sobre el tema, véase, Valentina Torres Septién, *Los fantasmas de la Iglesia frente a la imagen cinematográfica: 1953-1965*, en *Historia y Grafía*, No. 16, Universidad Iberoamericana, 2001.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 116

*terrible, pues sí, con el Diablo y en aquellas oscuridades, o en la lumbre en fin, como nos lo mostraban (...) siempre nos estaban diciendo que nos perdíamos y nos contaban muchos ejemplos, muchos ejemplos de los que se perdían y también de los que se salvaban, por que también nosotros tenemos mucha doctrina mariana y la Santísima Virgen salvaba a tantos, a tantos nomás por rezar su rosario, por traer el santo escapulario, por que se encomendaban a ella, muchos ejemplos...»<sup>148</sup>.*

El Corruptor pues, tiene muchas caras. Es un “león rugiente” que acecha con piel de cordero. Más adelante, después del Concilio Vaticano II, se encuentran muchos documentos eclesiásticos de reivindicación de la Iglesia con el cine. Pero esa historia ya llegará.

#### 5.6 UNA CIUDAD, TODOS LOS CAMPOS.

¿Cuándo inicia una localidad a convertirse en ciudad? Existen sin duda, índices estadísticos, cuantitativos, ponderable que desde el urbanismo pueden atestiguar esta transformación. Culturalmente esto pasa por sus propios efectos. Al hacer referencia sobre rasgos distintivos de la ciudad de León en el siglo XIX, nos parece presenciar un espacio muy privado, en donde los códigos se encuentran sometidos al decir de la mayoría. Pese a las diferencias en las clases socioculturales, una lengua uniforme les habita para unificar criterios. Lo mismo sucede en los espacios privados, sean domésticos o religiosos. Están gobernados más o menos por la misma ley en todos los barrios, y lo que les distingue es el equipamiento para desarrollar su bienestar: La ley del Padre como denominador común; la adopción generalizada que abraza al pueblo en la presencia unificada de la Madre; los aparatos de control y de exhibición al que está sometida la Virgen-Doncella, el consenso de lo que significa el capital simbólico para el Héroe, o las mismas amenazas del Corruptor,

---

<sup>148</sup> FE:1.Berta

están presentes como figuras establecidas en los esquemas simbólicos de la ciudad tradicional.

### 5.6.1 LA CIUDAD COMO CAMPO DE PRÁCTICA Y DE HISTORIA

Y Sin embargo, el mundo se mueve, vertiginosamente en ciertos lugares, lerdo y reticente en otros. La ciudad pues, llega a serlo cuando sus dimensiones culturales alcanzan un nivel de complejidad que cuestiona la frontera de lo privado y lo público. En cualquier caso, las narrativas de un lugar, también se ven trastocadas cuando sucede la metamorfosis. Si las narrativas míticas del pensamiento, son aquellas que permiten cultivar formas asequibles de los arquetipos fundamentales, podemos suponer que tales figuras están en movimiento cuando el sentido es afectado en sus valores estructurales. Llevar el registro de las figuras simbólicas de una ciudad, será una de las formas de dar cuenta de la cualidad de su espíritu en la historia.

El cambio en la ciudad no se da en el discurso, sino en la fuerza de la acción. Es esta la que teje la narrativa de las historias, tal como ha sucedido siempre en la construcción de cualquier trama.<sup>149</sup> Los cambios no suceden sino en un tiempo accionado. Si es la práctica la que determina el movimiento cultural, es indispensable entonces no perder de vista las cualidades de las mismas, y sobre todo, los efectos, puesto que la acción no produce más que eso. Susana Reguillo,<sup>150</sup> repasa los efectos y las causas de la acción que construye el mundo simbólico de una ciudad. Hay para iniciar, tres apreciaciones: El papel que las instituciones juegan como administradoras de una práctica, y de cómo su presencia garantiza un cambio controlado hacia el nuevo paradigma (Alberoni). En segundo lugar, la

---

<sup>149</sup> Esto está entendido desde la antigüedad en la poética griega. Para Aristóteles, es su clásico estudio al respecto, está claro que la Odisea no es son las pequeñas anécdotas de Ulises, sino la historia que cuenta la gran acción que une a todas ellas. Véase, Aristóteles, *Poética*, Colofón, México, 2006, p. 84-5

<sup>150</sup> Susana Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, México

práctica, entendida como ritualidad, es una acción cargada de sentido y valor (Turner); cuando los cambios trastocan la estructura social, la reacción es la del reforzamiento de lo establecido. En tercer lugar, la práctica ritual de las ciudades, es un continuo vaivén entre el orden y el desorden que en su friccionar, se hacen depender mutuamente en un devenir dialéctico (Balandier).

Parece entonces que la ciudad es el lugar moderno en donde se gestan los grandes cambios, en la medida en que ella concentra las grandes instituciones. Igualmente, parece que la práctica en la ciudad, es una permanente tensión entre fuerzas deseosas de salir adelante en la hegemonía que ordene el espacio. Es decir, el conflicto, es lo propio de la ciudad. Agregáramos por nuestra parte, un último aspecto a considerar en la vida de la ciudad y sobre todo, en la gestación de su carácter cultural: el deseo. Lo mencionamos al hablar del mito-conocimiento. El deseo es una fuerza psíquica que quisiéramos entender desde la cultura, pero se nos escapa de las racionales manos. El deseo se muestra pero habla en idiomas antiguos; apenas podemos asirlo en la intuición, y le otorgamos formas simbólicas que hablan por sí mismas. El deseo es fuerza, voluntad encarnada y al mismo tiempo ajena y colectiva. La ciudad es el lugar de las muchas caras del deseo. Hay que estar atentos al cambio del deseo, porque es engañoso, como Proteo. Y porque en medio de la ciudad, no es quien desee más al que le es otorgado el poder de la transformación o de la permanencia, sino a aquel que sepa nombrar al deseo por su propio nombre. La ciudad es el lugar donde se nombra al deseo, y ahí, se produce sentido. Así, prácticas y acontecimientos se van tejiendo en el tiempo. Finalmente, la ciudad es lo que ella misma narra de sí en su historia y en su momento. La mirada propia de su discurso histórico, y de lo no dicho también.<sup>151</sup> Esa

---

<sup>151</sup> Michel De Certeau, *La escritura...* op. Cit., p. 60-1

es la función del deseo de contar: echar un vistazo a lo dicho y lo hecho, suturar con el lenguaje y mirar como lo articulado, habita la propia ciudad.<sup>152</sup>

### 5.6.2 LA CIUDAD. FERIA DE OFERTAS

De entre todas las prácticas, la del consumo, distingue a las ciudades. Ya hemos hablado suficientemente sobre la mirada cultural que el consumo impone. Y la ciudad es el mercado que oferta, y al mismo tiempo, verdadero *imago mundi* del mercado global cada vez más contundente. Durante la primera mitad del siglo XX, se entendió modernidad también como capacidad de oferta y de consumo; de prácticas de adquisición particular de lo que públicamente se ofrece. El mercado se abrió sobre todo en los años cuarentas, y parece que no cerrará sus puertas hasta “agotar existencias”. Pese a que en León la reticencia a la modernidad parecía ser una bandera bien izada,<sup>153</sup> está fue llegando con tácticas cada vez más convincentes. Lo primero que se necesitó, fueron espacios. Los más distintivos, en cuanto a encuentro recreativo y de esparcimiento, fueron las emblemáticas plazas en cuyos rincones, el pulso de la ciudad latía en estado de solaz o de trabajo, como si los años cuarentas estuvieran tomando aire para los cambios por venir. Entonces, dos principales plazas públicas funcionaban como lugar de encuentro: la de San Juan de Dios y la Plaza Principal, hoy llamada oficialmente de los Mártires del 2 de Enero.<sup>154</sup> En la primera, podían

---

<sup>152</sup> *Idem.* Así dice De Certeau: “Esa es sin duda la razón por la cual la historia ha tomado el relevo de los mitos “primitivos” o de las teologías antiguas desde que la civilización occidental dejó de ser religiosa; y en el mundo político, social o científico se define por una praxis que compromete igualmente sus relaciones con ella misma y con otras sociedades: El relato de esta relación de exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el otro (...) permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma gracias a la historia. Funciona como lo hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, los relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen”

<sup>153</sup> En 1907 por ejemplo, por órdenes del Vaticano, se constituyó el Consejo de Vigilancia contra el Modernismo. Véase, Lucía Bazán, “¡Viva Cristo Rey y la Reina del trabajo!. Los trabajadores guadalupanos”, en *La situación de los obreros del calzado... op. cit.*, p.265

<sup>154</sup> No debe olvidarse que en esa misma dinámica urbana, sucedió uno de los capítulos de represión democrática más lamentables del siglo XX en México. Después de que la Unión Cívica Leonesa fue víctima de un fraude electoral por parte del Partido Oficial (PRM), el 2 de enero de 1946 se reprimió una manifestación en la Plaza Principal en donde hubo decenas de civiles muertos que expresaban su descontento

verse a los galleros pastorear a sus aves de pelea. Era lugar de encuentro para saborear las nieves tradicionales raspadas de bote, comer las carnitas de Don Domingo, o la birria en La Oriental. Por la noche se apagaba el ánimo, los lugareños temían la aparición de “El Catrín”, novio frustrado y fallecido quien no descansaba en paz.<sup>155</sup> En la Plaza Principal en cambio, la concurrencia era permanente y continua. Los fines de semana, sobre todo, se reunía la gente de todos los estratos sociales a escuchar las serenatas, amenizadas por la banda Municipal dirigida por Pascual Pantoja.<sup>156</sup> Era el espacio para “dejarse ver” y donde era posible distinguir, de entre el bullicio a aquél o aquella con quien se soñaba “echar reja”. Muy cerca, aún en el Centro, lugares emblemáticos ofrecían su espacio para matar el tiempo: consumir moda en Almacenes Sevilla, o tomarse un café para escuchar al tradicional pianista Pascualito Hernández Navarro; un descanso en los helados “La Irma”, o cenar en el café de chinos Magos’s, o en el Molinito. Un paseo en bicicleta alquilada en torno a la Plaza, con la novia o los amigos. Los espacios urbanos se iban abriendo, y lo público se iba haciendo, masivamente privado: cines, parques, estadios de futbol, la plaza de toros y unidades deportivas. La población leonesa se incrementaba con prontitud y empezaba a abarrotar los espacios; la densidad poblacional se vio incrementada, del 17.61% que había aumentado en los años treintas, al 35.57% en los cuarentas,<sup>157</sup> el primer gran salto poblacional en el León del siglo XX. Además que desde 1940, un renovado sistema de seguridad social ayudó a incrementar el poder adquisitivo de la población. Más

---

pacíficamente. El escándalo nacional llegó a tal grado, que el mis partido en el poder tuvo que renovar su imagen y transformó sus siglas a PRI, para la candidatura de Miguel Alemán. Esa también era la ciudad. Véase, Antonio Rivera Tafoya, León.... *op.*, *Cit.*, p.113

<sup>155</sup> Carlos Arturo Navarro Valtierra, *Así era León. Crónica e imagen*, Archivo Histórico municipal de León, Gto., 1998, p. 6

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 5

<sup>157</sup> Véase, Antonio Rivera Tafoya, *León...*, *op.*, *cit.*, p. 115

gente, más dinero. La frontera de lo tradicionalmente provinciano comienza a ceder, dinamizando así todo el sistema de campos culturales convergentes.

#### 5.6.2.1 LOS MEDIOS. VENTANAS AL MUNDO Y A LA CASA.

Y pese a la reticencia de sectores conservadores, en los años cuarentas León no podía ignorar lo que el mundo gritaba desde todas partes. Los medios de comunicación fungían como verdaderos trovadores que encantaban con su lenguaje y traían noticias de otros imperios. Ya hemos hecho algún apunte sobre el lugar del cine como espacio posible del Corruptor, ahora toca enunciarlo como ventana luminosa al mundo.<sup>158</sup> En 1908, se establecen los primeros establecimientos de exhibición cinematográfica y la práctica ritual de asistir al espectáculo fílmico, comenzó a introyectarse en el *habitus* leonés. Desde la mirada cultural de Gómez Vargas, el caso del cine es particularmente interesante por dos razones principales: el cine posibilitaba una oportunidad de intersección entre la experiencia personal, pero vivida en un espacio público, y en segundo lugar, porque resultaba una fiesta continua pero ajena a los calendarios religiosos o cívicos a los que se había restringido la temporalidad de León. La oferta cinematográfica no tenía patrón, ni remembranza en la historia oficial, y mucho menos obligatoriedad. La práctica de asistir al cine, tenía su propia ley y hacía surgir de sus entrañas, sus propias versiones arquetipales. Un nuevo lugar sagrado con abertura incluida hacia lo sacro y lo profano del mundo moderno que seguía esperando a un aletargado León.

Contrastaba quizás la novedad del cine frente a la ya conocida prensa escrita, sin duda, el medio de comunicación más antiguo en muchas localidades como la leonesa. La historia de

---

<sup>158</sup> Héctor Gómez Vargas ha hecho un exhaustivo trabajo para trazar las funciones del cine en la cultura local de León y el uso que las mujeres hacían de él. Véase Héctor Gómez Vargas, todas las mañanas.... *op. cit.*

la prensa en León tiene mucho que ofrecer en ejemplos. Sin embargo, y en la tónica “modernista”, fue la inauguración del El Sol de León, en 1946 la que abrió camino a un nuevo periodismo.<sup>159</sup> Era un periódico vinculado a un moderno sistema de agencias noticiosas internacionales, y con todos los atributos de un diseño y una estructura acorde a la necesidad de información de esos tiempos.

La otra gran ventana al mundo, era sonora. La práctica ritual de sentarse frente a la radio, tomó arraigo en León desde los años veintes, aunque no existiera la producción local de programas. Los aparatos radiofónicos, permitían sintonizar “onda corta” y captar programas incluso extranjeros. Esta ventana estaba abierta, pero habría de venir un paso más: inaugurar una ventana hacia la propia localidad. La primera estación leonesa, la XEAZ, inauguró sus trabajos en 1934.<sup>160</sup> Situada en las instalaciones del Círculo Leonés Mutualista, organización nacida del comunalismo leonés y que gozaba del suficiente prestigio y reconocimiento local, como para albergar a una empresa de prestigio y “responsabilidad moral”. Sin embargo, la profesionalización y comercialización de la radiodifusión, no era lo suficientemente solvente y la estación cerró por falta de financiamiento. No así la que en 1941, supo compaginar su programación con los espacios publicitarios que le dieran sustentabilidad. Pese a que su programación reproducía o sintonizaba estaciones nacionales como la ya consolidada XEW, también se esforzó por desarrollar espacios para dar cuenta de los grandes eventos de la vida local.

Tejiendo redes con nuevos medios; abriendo espacios públicos en donde lo privado era posible; ritualizando nuevas prácticas y luchando con las de antaño, León fue sufriendo una particular metamorfosis urbana en la década de los cuarentas. Mover un campo cultural, era

---

<sup>159</sup> Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas... op. cit.*, p. 559-0

<sup>160</sup> *Idem.*

inquirir al resto. Entre las calles, las casas, las escuelas y los templos, la ciudad iba resemantizando sus lugares sagrados y reafirmando otros. Los dioses se reacomodaban al acercarse y querer entender los nuevos lenguajes con los que empezaban a ser invocados. Falta por ver si, entre la multitud, una joven que “echaban reja” al salir del el cine, traerían entre los ojos del inconsciente, el deseo de transformar sus cosmogonías para los cincuenta años que le restaban al siglo XX, y si las fuerzas que todo lo pretenden conservar, le dejarían intentarlo.

## CAPITULO 6. ECHAR REJA. TRES NARRACIONES FEMENINAS SOBRE EL NOVIAZGO.

Entramos al terreno de lo propiamente amoroso. Entiéndase por ello, no lo que moral o religiosamente puede suponerse sobre lo que el amor es, sino lo que cultural y cognitivamente se ha construido sobre este concepto. No es un llamado a la reducción del amor como expresión sublime, sino a la sensatez para entenderlo desde un punto de vista particular. Para abordar el asunto que nos compete, hemos realizado una serie de entrevistas a mujeres leonesas, oriundas de la localidad, criadas en este territorio, y practicantes del “echar reja” bajo el manto estrellado del cielo leonés. De entre todas las entrevistas, se han seleccionado tres de ellas bajo el criterio de que representan a su vez, tres décadas subsecuentes: los años cincuentas, los sesenas y los setentas. No podríamos decir en cambio, que son las más representativas de su época en términos culturales puesto que precisamente, su representatividad es lo que está por develarse en su exposición y análisis. Pese a las advertencias que se han antecedido en la introducción de este trabajo, pondremos sobre la mesa algunas consideraciones importantes para tomar en cuenta en la lectura de las entrevistas.

### 6.1 ¿ES VERDAD LO QUE CONTAMOS?

Determinar que la metodología fundamental para este trabajo se haya apoyado principalmente en la técnica de la entrevista, tuvo que pasar por la pregunta que intitula este apartado. En la “búsqueda de la verdad del pasado”, se han cometido grandes crímenes al sentido. De tal forma que, en aras de delimitar lo que sí habremos de esperar en términos de certeza a través de las entrevistas, hemos de delimitar lo que podemos entender por certeza en una narración. En primer lugar, nos parece insostenible que la narración nos vaya a dar cuenta de la verdad objetiva sobre el suceso. Nos veríamos obligados a hacer un esfuerzo

de verificación que al final y de todas maneras, no lograríamos cabalmente. No es el dato preciso del pasado lo que nos interesa, sino el “decir” del dato. Lo que esperamos encontrar en las siguientes entrevistas, es lo que nos reflejen;<sup>161</sup> lo que nos puedan revelar respecto a una construcción simbólica construida a través de un individuo particular. El encuentro del imaginario social a través del decir personal. Es claro que el mito y la narración particular de una vivencia, tienen sus considerables diferencias, y sus puntuales semejanzas respecto a la veracidad y la certeza. Quizás la más notoria analogía, radique en que ambas nos hablan de la “rememoración”<sup>162</sup> de algo que nos trasciende. Si bien la narración mítica está construida con la paciencia de la tradición y la fuerza del tiempo colectivo, la narración particular por su parte está construida desde la experiencia concreta. Así, el enunciado “echar reja”, está simbólicamente establecido como una forma más de esa rememoración, en tanto que es lo denominativo de un acto particular, pero semantizado colectivamente, y signo privilegiado del reflejo de lo trascendente en la cultura.

En tanto que “ciertas”, las narraciones femeninas que usamos, hacen alusión a la vivencia del espíritu. En ese terreno, ya nos lo ha dicho Eliade, lo más real de lo real se manifiesta simbólicamente. Es probable que la propia mujer no recuerde con precisión las dimensiones de la reja que la separaba de su pretendiente, pero su certeza no radica en esa cuantificación, sino en lo que en *verdad* le significó. El lenguaje es un espacio privilegiado de lo simbólico. El lenguaje que narra lo acontecido en lo particular, sobre todo cuando de

---

<sup>161</sup> Para Gadamer, hay una distinción entre “creíble” y “verdadero” en el mito. Dice el hermeneuta: “... lo verdadero no es entonces la historia narrada misma, que puede ser contada de distintos modos, sino lo que aparece en ella, lo verdadero no es simplemente lo referido, que siempre estaría sometido a verificación, sino lo hecho presente en ello. Véase, Hans-George Gadamer, *Mito y razón... op. Cit.*, p.64

<sup>162</sup> Quizás sea por ello que a Gadamer le satisface el término “rememoración” [*Andenken*] que alude Heidegger respecto a la conexión de lo sagrado con la salvación. Lo sagrado es también una existencia. *Ibid.*, p.65

ello depende la valoración de la propia vida, es decir, el recuerdo de sí mismo “amando”, es existencial y simbólicamente vital, valga la redundancia.

## 6.2 DE LA FORMA DE RECONSTRUIR LAS NARRACIONES.

Puesto este asunto de la veracidad al descubierto, lo que quedan son expresiones narrativas concretas por exponer. Cabe recordar que les llamamos narrativas considerando sobre todo, que es un autor o narrador quien elabora, desde sus posibilidades creativas de recordar, una sucesión de actos propios. También es narrativa, desde el entendido de que, en términos míticos, los que se acaban representando a través del habla, son “personajes”, tanto reales como arquetípicos, revestidos con formas culturales.

En cuanto a la manera de presentar las entrevistas, ha sido tarea del autor de este trabajo el organizarla de una forma asequible. En este sentido, se consideró pertinente retomar metodologías propias de la construcción del relato y del guionismo cinematográfico para organizar la información. Aparecerá en primera instancia, una *sinopsis* de la narración, es decir, un resumen de la historia contada. Tiene la finalidad de rescatar información que no necesariamente aparecerá enunciada en la narración, a veces porque son datos más conceptuales que anecdóticos; a veces porque fue proporcionada por la informante en un espacio externo a la entrevista. La sinopsis pretende facilitar una visión panorámica de la historia que la mujer entrevistada nos ofrece y así, acceder posteriormente a la narración pero dividida en fragmentos. Tales fragmentos están ordenados en *secuencias*<sup>163</sup> que ayudarán a crear unidades de sentido narrativo. Cada secuencia está intitulada en dos niveles narrativos: el primero, recoge el sentido de la *acción*<sup>164</sup> fundamental de la

---

<sup>163</sup> Estas secuencias son fruto de un montaje de la información. Algunas secuencias por ejemplo, están conformadas de fragmentos enunciados en momentos diversos de la narración, pero que por su lógica cronológica, se reunieron para crear la secuencia completa.

<sup>164</sup> Podríamos entenderla también como la tesis de la secuencia, es decir, la dirección que toma la acción.

secuencia, y en segundo lugar, un título obtenido del propio texto de la entrevista; una aportación desde la autoría de la narradora que refleje, con sus propias palabras la *inflexión* más importante de esa unidad. Junto al título y antes de las narraciones mismas, aparecerán tres datos de *situacionalidad*: nombre de la localidad en donde sucede la acción, espacio concreto en donde sucede lo acontecido, y la temporalidad en la cual fue realizada. Al final de cada secuencia, se sigue un *comentario* que permitirá identificar cuáles son las analogías involucradas (campo-arquetipo), y de qué manera se hace presente en el texto.

Debe advertirse que no se presentará el texto completo de la entrevista, en virtud de dos criterios principales: el de omitir la información inútil<sup>165</sup> al propósito que nos ocupa; y el de preponderar el tema central, es decir, lo que está más directamente relacionado con la práctica del “echar reja” y las influencias de los campos culturales que le marcan.

### 6.3 MARÍA

#### 6.3.1 PERFIL

Nombre: María.

Fecha de nacimiento: 3 de febrero de 1935.

Originaria: León, Guanajuato.

Origen del padre: Arandas, Jal.

Origen de la madre: León, Guanajuato.

Número de hermanos: Doce (ella era la cuarta)

Fechas en las que “echó reja”: De 1951-1958

Estudios: Secundaria y Oficial de Enfermería.

---

<sup>165</sup> Entendemos por información inútil, información que se produce en una entrevista que, aunque haya estado dirigida, aparece como vicisitud. Ejemplo de ello, son interrupciones eventuales, comentarios coloquiales fuera de la temática, etc. Y también, información demasiado lejana a la temática central. Esa es la razón también de que en algún momento, la numeración de las secuencias no sea necesariamente subsecuente, puesto que la entrevista entera está dividida por secuencias, y algunas de ellas fueron eliminadas.

Ocupación actual: Comerciante.

### 6.3.2 SINOPSIS.

María es hija de madre leonesa y padre de familia jalisciense, como una de tantas que han inmigrado a León Guanajuato desde los Altos de Jalisco. El padre de María se “roba” a la novia y pese a la amenaza de muerte por parte de sus cuñados, se establece en la ciudad de León. Procrean doce hijos. María nace en 1935 siendo la cuarta en orden descendente. Desde muy joven, María participa en labores de crianza de sus hermanos. Por deseo propio y enfrentada a su padre, María va a la primaria y obtiene su diploma de sexto grado ya entrada en la adolescencia. Pretende continuar su progreso académico ingresando, con la ayuda de un tío acaudalado, a una Academia para estudiar la carrera técnica de Comercio. La precariedad económica de su padre complicada con el alcohol, se interpone en el camino, y el tío benefactor decide retirar su apoyo. María asiste a la Academia sólo seis meses. Decidida a ayudar a la familia para salir de la pobreza, María vuelve a enfrentar a la voluntad del padre. Consigue varios trabajos. Es en la conocida ferretería La Palma, ubicada en el Centro Histórico de León, donde María conserva el trabajo durante siete años. Durante ese época, María conoce a su futuro marido, un ex seminarista que trabajaba para el mismo negocio. Con gran insistencia, el joven pretende el amor de María. Por fin, ella decide darle una oportunidad, la mueve la convicción de que tanta insistencia era quizás un designio divino contra lo que no se puede luchar. Además, le pesa el temor de rechazar a un ex seminarista puesto que, como las compañeras del trabajo le advierten, es sabido que los hombres de su tipo puede perderse en el alcohol o terminar con su vida al verse rechazados. María se casa con el obstinado novio. Crían a su descendencia: dos varones y dos mujeres. María enviuda a los tres años de nacida la más pequeña. Con sus propios esfuerzos y ayudada con una pensión, logra darle educación superior a todos ellos.

### 6.3.3 LA NARRACIÓN DE MARÍA. (FE:2. María)

#### 1. LEON. ARANDAS. ANTES DE 1935

Los padres se conocen.

*“Los hermanos de la novia lo querían matar”.*

*“Mi papá era de Arandas, Jal., mi mamá era de León. Nada más que mi padre se vino para acá por una circunstancia y luego ya se quedó aquí (...) él se tuvo que venir de allá de Arandas porque se vino más bien huyendo del susto que los hermanos de la novia lo querían matar. Entonces se vino, pues, corriendo ¿no? Y llegó aquí a León y por ahí estuvo buscando a mi mamá, y por cartitas se comunicaban (...) antes eran las cartitas. No se la quería dar, al final se la robó, porque mi abuelo no se la quería dar, porque él era jalisquillo. Él no podría ver a los jalisquillos, y se quedó... de todas maneras mi papá se la robó.”*

*“(...) Ella (...) no salía más que a Guanajuato. Allá tenía una familia: primos y hermanos. Y en una de esas fue cuando la conoció mi papá, en el trenecito aquel de la burrita. Porque iba de León a Guanajuato. (...) le llamaban la burrita. Entonces ahí le dio la cartita y la andaba nomás espiando, la pidió y luego no se la quisieron dar, y pues, se puso de acuerdo con un compadre. El compadre y él se la trajeron (...) Ella era del Barrio, y él tenía la casa por acá en el Centro como en un a privada. (...) Su oficio fue de peluquero porque eso fue lo que aprendió con un a amigo (...)”*

Comentario.

**Familia: El padre y la casa.**

Ante la negativa del abuelo leonés de conceder la mano de su hija, esta ley del Padre es quebrantada a través de la fuerza. Tal afrenta de irrupción al espacio de la Casa merece la muerte, por lo menos nominalmente, puesto que nunca se consuma. Se atraviesa un evidente conflicto regional entre leoneses y “jalisquillos”. Sin embargo, el “robo” de la novia como imposición de una ley sobre otra, parece una práctica que no les es extraña en ese tiempo. El acceso a la “abertura” del espacio sagrado-familiar, podía hacerse, no a través de un mérito o el acatamiento de la ley del Padre, sino de su afrenta y violación. No pudo ser de otra manera, puesto que la reja nunca fue un espacio contemplado como permitido en esta historia. En su lugar, “las cartitas” eran el canal clandestino que burlaba la vigilancia.

**Cortejo amoroso: La virgen doncella.**

Como “última estación” del viaje, y como representante de los secretos de la vida, la Virgen-Doncella es entendida como un premio a los méritos principalmente sapienciales del Héroe. Sobre este valor, se impuso otra lógica, la de fuerza y por lo tanto, otro tipo de heroísmo. Y la táctica burló a la estrategia. Las “cartitas” son aquí, el subterfugio. No había “reja que echar”, puesto que el acceso estaba del todo copado. Por eso la importancia del espacio público (el trenecito). El encuentro y la abertura sagrada de acceso a la Virgen-Doncella, se convierte en pedazos de papel. En cualquier caso, la mujer no es sino personaje secundario, en tanto que no es ella la que decide finalmente su suerte.

## 2. LEÓN. BARRIO. INFANCIA

Sostener a la familia.

*“Tuvo que cambiar de oficio porque éramos doce”*

*“Después fue vendedor (el papá), después tuvo que cambiar de oficio, porque éramos doce. Yo soy la cuarta. (...) Tuvo que buscarle, pues a vender... cuando la primera suela que llegó aquí a León, de New Lite (...) Fueron quince, fuimos quince, pero murieron tres, y quedamos once, nada más se ha muerto la mayor, entonces, muchos.”*

*“(...) mi mamá era ama de casa. (...) Los hombres eran muy machos. Mi papá qué esperanzas que dejara trabajar a mi mamá. (...) Con tantos niños, qué espacio le dejaba. (...) Demasiado trabajo que lo compartía con nosotros, cuida niños, ´ haz esto, haz lo otro ´, todos teníamos que compartir.”*

Comentario.

### **Familia: padre-casa; trabajo: madre procreadora**

Hay una doble consideración que hace María respecto a las posibilidades de trabajo de su madre. Por una parte, la ancla a la permisibilidad del marido, a la ley del Padre y al “machismo”. Y por otra parte, circunscribe el trabajo de la madre al exceso de obligaciones al tener tantos hijos. Quedan claras dos cosas: la maternidad no está determinada solamente por el estatus mismo de tenerla, sino por las condiciones materiales que la delimitan, en este caso, la cantidad de hijos. Es posible conciliar más fácilmente una relación de la madre terrena con la Madre Nutricia, cuando esa actividad es la única que está posibilitada a realizar. Por otra parte, el hecho no parece fortuito: el papá, quien gobierna el espacio, es quien tiene la capacidad de autorizar la naturaleza de las actividades de sus gobernados.

## **2A. LEON. HOGAR. INFANCIA.**

María cría a sus hermanos.

*“Muy chica fui mamá de mis hermanos”*

*“Y yo muy chica fui mamá... como era de las más grandes (...) En la noche ella (la mamá) no se levantaba; los que se levantaban éramos nosotros (...) hacer el biberón, y cambiar a al bebé cuando estaba orinado. Entonces yo muy chica fui mamá de mis hermanos, me tocó cuidar como a diez. Ya cuando me casé, ya sabía de qué se trataba el asunto (ríe). (...) A mí me tocó hacer tortillas todavía, éramos doce. Entonces poníamos el nixtamal, hacíamos las tortillas y pues nos tocaba a una cada día, entonces pues, en eso sí era parejo el asunto.”*

Comentario.

### **Familia: Padre-Casa; Trabajo: Madre Procreadora.**

Queda como una herencia fuertemente impuesta y sellada cuando desde la infancia la acción está convertida en *habitus*. La madre cumple y hereda su función nutricia en tanto que cuidados y atenciones. Hereda también su función procreadora, porque la niña esté posibilitada a gestar, sino porque el producto de su trabajo, la productividad de su actividad, está relacionada con su obligación para con el orden de la casa.

## **3. LEÓN. SAN JUAN DE DIOS. PUBERTAD.**

María quiere ir a la escuela.

*“Pues como quiera, pero yo quiero”*

*“(...) Mi papá pues con muchos miedos aquí ¿no?. Fue en el tiempo en el que empezaba eso de los protestantes y de todo eso. No nos dejaba ir a la escuela de gobierno porque nos*

hacían comunistas, sí, comunistas y protestantes. Entonces nos tenían en una de esas escuelitas burritas en donde tenían a padres de familia.”

*“(…) Entonces seguíamos en una escuelita que la patrocinaba o la apoyaba un sacerdote de ahí de San Juan de Dios. Entonces eran puros maestros que pues, ni eran maestros (...) ya tenía seis años ahí en la escuela. Y pues yo estaba con que quería tener un título de sexto (...) y un día, me atreví y le digo, “Pues sabe papá que yo quiero ir a la escuela; quiero que me den un certificado de que estuve en la escuela. Yo quiero trabajar para ayudarlo’. ‘No pues, no necesito que nadie me ayude’. Machista mi papá. Y entonces yo le dije ‘no, pues, cómo quiera, pero yo quiero...’ -Dice- ‘Y para qué quieres estudiar (...) para limpiar nalguitas no se necesita estudiar tanto’. Y pues que le contesto? ‘Pues las quiero limpiar bien, y quiero que me enseñen a limpiarlas’. Esa fue mi argucia. Y ya como que le dio risa a mi papá. ‘Ah –dice- entonces quiere ir a la escuela. Bueno... Entonces, está muy bien. La condición es que cuando te vayas a la escuela ya estén las tortillas hechas, esa es tu tarea”.*

Comentario.

### **Familia: Padre-Casa:**

Se trata del primer intento por romper con el espacio. María quiere ir a la escuela, lo cual significa, en términos del Héroe, acceder a sus propios méritos y “ayudar” a salvar una situación que se ve a todas luces precaria. Pero el camino no es ni se espera sencillo, el Padre se opone “de entrada”. Tal parece que, según el esquema, era lo natural. Pero aparece la táctica frente a la estrategia: una “argucia”, un chispazo de ingenio hace relajar lo rígido. Es inteligente la táctica, puesto que no se enfrenta directamente a la hegemonía; “pues

*como quiera, pero yo quiero*” parece una manifestación del “otro camino”. Enfrentarlo sería haber dicho: “usted no puede sólo”. En su lugar, aparece una negociación.

### **Cultura indeseable: el corruptor.**

Un fantasma se aparece en la historia. Una amenaza que pretende ocupar el espacio sagrado de la educación infantil: el comunismo. Como se vio antes, las pretensiones políticas de la educación callista y cardenista, tienen una oposición férrea y organizada en León. Surgen estas escuelas “burritas”, en donde “maestros que ni son maestros”, es decir, padres de familia convencidos del discurso de la Iglesia católica, se ocupan de la educación de la infancia. Pero a María eso no le preocupa tanto como el obtener un certificado de sexto. Su mirada está puesta en una lucha pragmática, y no moral.

### **4. LEÓN. ESCUELA. PUBERTAD.**

María hace una huelga en la escuela

*“Aquí está mi mano”*

*“Entonces al final, pues yo llegaba tarde, me daba pena con el maestro. Tuve que hablar con el director para decirle que cuando yo llegaba tarde era por esto y esto y esto. (...) Y no era irresponsable, sino que no me alcanzaba el tiempo (...) torteaba yo con leña; a veces la leña estaba verde y no ardía, entonces me tardaba más. (...) Entonces pues ahí nos paraba afuera (el maestro), y me daba una vergüenza. Y usted, ¿por qué llegó tarde?’ (...) ‘Este hombre me pregunta, si sabe perfectamente. Me va a preguntar y me va a dar vergüenza tener que explicarle otra vez todo el montón de cosas (...) no le expliqué nada, sólo le dije ‘Aquí está mi mano’. Entonces me dio un tamaño reglazo. Huy, llegué al salón (...) llorando. ‘¿Qué te pasó?’; ‘No pues, el profesor me pegó’; ‘Pues ‘ora no damos la clase, nadie’ Así, en ese plan. Ya desde entonces había huelgas. (...) No pues, me llevan a*

*la dirección 'Pero ¿cómo se pone usted a hacer eso?' 'Yo no hice nada, yo no les dije nada' -Dice- 'Pero usted sabe que aquí hay reglas cuando llegan tarde'; 'Sí, pero también a usted yo le había explicado 'Sí, usted no tenía más que explicarme, yo no le iba a pegar (...) pero usted en lugar de explicarme, puso la mano, por eso fue la única a la que le pegué. Entonces usted llega, y hace su mitote en el salón y ya todos no dan la clase. Así que va usted a intentar que todos den la clase. Empiece usted a darla y todos la van a dar'' Pues tuve que ceder, ni modo. Y así tuve un montón de problemas...''*

Comentario.

### **Educación: El Héroe; Familia: El Padre.**

Una vez conseguido el salvoconducto del Padre, lo que queda es cumplirlo: hacer tortillas muy temprano. Es probable que a los varones, no se le impusieran tales condiciones. Esto es, el varón no debe “pagar” por ir a la escuela. Pero dejemos eso a la suposición. Lo que sí está claro, es que María tuvo que abogar por sí misma ante la “dirección”. Más que una lucha estructural, o una estrategia con pretensiones revolucionarias, lo que puede verse es el gran temperamento de una niña. Y más aún, se alcanza a distinguir la relación que pudiera haber entre la ley del Padre, conciliando con la escuela. Un sistema que delimitaba el ingreso condicionado de las mujeres. Esta tenacidad de María contrastará con su sumisión a la voluntad divina, ya lo veremos más tarde.

### **5. LEÓN. ESCUELA. PUBERTAD.**

María aprende moral

*“Yo me hice también muy miedosa”*

*“El padre que teníamos ahí en ese templo era muy exagerado. (...) Todo era pecado, para él todo era pecado. El padre Antonio Ayala. Era muy exagerado; íbamos cada mes a*

*confesarnos. O sea que (...) era la forma de educar en ese tiempo ¿no? Había muchos, muchos miedos, sobre todo yo lo sentía así... yo me hice también muy miedosa, porque le transmiten a uno ese miedo”*

Comentario.

### **Religiosidad: madre nutricia. Cultura Indeseada: el corruptor.**

La educación íntimamente relacionada con la religión: el Héroe con la Madre. Se completa una estructura “habitual” concertada: confesarse cada mes. El padre Ayala es el representante del espacio de lo sagrado, el emisario de lo permitido, el ministro de la Madre, el consagrado, como el Gran Héroe. Y el que de todo se asusta. Y el que hereda ese miedo como educación. El fantasma del infierno puede alejarse, pero el miedo de pecar se queda. Enseñar moral a través del miedo en el marco de lo educativo infantil, fue una estrategia civilizatoria de fuerte arraigo, orquestada por esa versión de Madre Iglesia Nutricia leonesa. A través de un aparato de control de la conciencia infantil, la confesión, se vigilaba el correcto cumplimiento de la moral, y se pretendía cuidar a los infantes del peligro del corruptor. María no especifica qué o en dónde estaba esa amenaza, en su lugar, la impresión que deja es que *“todo era pecado”*.

### **5A. LEÓN. ESCUELA. PUBERTAD**

María termina la primaria

*“Me dieron el diploma y se me acabó la tristeza”*

*“No era yo revoltosa, porque me gustaba cumplir con mis tareas, y me costó mucho trabajo hacer la primaria. Pero a mí me dio mucha tristeza que al final, cuando yo ya llevaba mi diploma, ni siquiera me felicitaran mis papás. No había ideas, no había tiempo, no había manera de dar cariño, yo no sé... pero a mí ni me felicitaron, ni me dijeron ‘qué*

*bien lo hizo, con sus caprichitos´ (...). Pero después me dieron el diploma y se me acabó la tristeza.”*

Comentario.

**Educación: el héroe; familia: padre, casa.**

María, el héroe en ciernes que busca el conocimiento para descifrar las claves de la subsistencia, tiene la misma suerte que muchos otros de su clase. Es incomprendida al final. Su esfuerzo tiene una doble intención: progresar en su preparación, y agradar a sus padres. Lo primero, lo logra con creces, lo segundo, ni siquiera aparece. La ausencia se convierte en presencia. Al final de su trayecto, un papel le consuela; su primer objetivo está cumplido, pero queda excluida del reconocimiento del padre y de la madre. Ese es el precio de todo Héroe: la soledad; se adelanta a su tiempo puesto que debe abrir camino. El héroe es un quebrantador del orden del padre hegemónico, por eso su mérito le conlleva ese distanciamiento, y su consuelo, es convertirse en rey. ¿Qué le queda? Lo mismo que a tantos otros héroes: llegar solo al final. Los frutos los dará el tiempo y sus hijos encontrarán allanado el camino.

**6. LEÓN-ARANDAS. MÉDICO. PUBERTAD.**

María sufre la pobreza.

*“Todavía tengo mis cicatrizonas tremendas”*

*“En una ocasión tuve una enfermedad muy fuerte que casi me moría, por descuido de mi mamá, porque en realidad fue un descuido (...) fuimos de paseo a Arandas, a ver a la familia de mi papá, y en el camino se descompuso el camión, y entonces tuvimos que caminar como diez kilómetros a pie, el terreno de allá que es chicloso y pegajoso y todo eso. Y la familia de mi papá era muy especial. Cuando nosotros llegamos todos enlodados*

*(...) así como llegamos nos dormimos, porque no nos dejaron entrar a las recámaras, y era un albergue en una troje en donde había gorgojo y maíz y todo eso (...) entonces a mí me afectó, se me subió el calor y se me hizo aquí (se señala el cuello) una bolita, y creció (...) No es posible que a una niña le dejen crecer un tumor de ese tamaño. Entonces, (...) a la vecina yo le iba a hacer sus mandados, (...) estaba malita de sus piernas. Un día llegué con un rebocito que me envolvía la cabeza y me dice 'Pues ¿qué te pasa?' (...) Dije 'No pues, es que tengo esto'. 'Hay Dios mío, pero ¿por qué?... llámame a tu mamá'. Ya la llamé, la regañó y... yo me imagino que no había dinero; yo me imagino que... pero aunque fuera en un Centro de Salud, no sé; en ese tiempo no habría, no sé. Pero ya me llevaron con un médico que apenas empezaba a ejercer. Uy, pues le puso una regañada tremenda a mi mamá. Le dijo 'Mire, si no hubiera tenido dinero, hubiera pedido limosna. Cómo va a ser posible esto'. (...) Todavía tengo mis cicatrizonas tremendas. (...) Dice (el médico) '...porque casi llega el pus a su cerebro'. No, era una cosa monstruosa todo este lado (el lado derecho del cuello). Y pues a mí me quedó un dolor muy grande por eso ¿no?'.*

Comentario.

**Familia: padre-casa.**

La pobreza para María, quedó sellada en el ánimo y en la piel. Se lamenta porque hace responsable a su madre y a los cuidados que le debía. Más adelante veremos cómo esta experiencia afianza la decisión de María por revalorar lo nutricional a lo procreador. Y así entenderá después su propia maternidad. María no ancla la responsabilidad a la pobreza misma, sino al ánimo por procurar otros caminos.

## 6A. LEÓN. HOGAR. JUVENTUD

María reflexiona sobre la pobreza

*“Yo no quiero ser como mi mamá”*

“Entonces como que todo eso fue una influencia. Si ni para eso había, pues como que todo me puso en la mente el deseo de que no nada más yo progresara, sino de que toda mi familia progresara. (...)”

*“Yo dije ‘Yo no quiero ser como mi mamá’, y todavía no tenía conciencia de cómo era mi mamá. (...) Llega uno a ser tan conformista (...) ahí lo llevan a uno; al grado de que tiene uno que obedecer, o obedecer. Ahí no había de otra. (...) Pero esa fue la pauta a decir: ‘Bueno pues, si no es por voluntad de ellos, pues va a ser a fuerza, pero yo no quiero estar así.’ Y pues, yo fui la primera, la que originó que mis hermanas también trabajaran.”*

Comentario.

### **Familia: padre, casa.**

María advierte la diferencia entre lo probable de lo posible. Una vez habiendo experimentado el poder de transformar las cosas con la pujanza de la voluntad, concluye que esto es posible para los otros, los hermanos. El obstáculo del padre se había superado, lo mismo el del “destino” de la condición social. Ahora quedaba saber administrar el esfuerzo. El destino, es el “progreso” de la familia. La Casa debe ser dignificada y eso sólo puede lograrse con trabajo.

### **Trabajo: madre nutricia y procreadora.**

Los méritos del progreso se convierten en una realidad. Como reflejo de la madre nutricia, la mujer trabajadora descubre las fuerzas de convertir sus valores de “redención” metafísica y espiritual, a una dimensión terrena. La mujer comparte atributos de madre nutricia

rescatando cuerpos necesitados, y no sólo almas condenadas. Ha descifrado lo que en la generación anterior sólo le era propio al varón quien, ante su incompetencia para proveer, es substituido. Para hacerlo, hubo que “superar” una imagen: la mujer conformista, sin voluntad de cambio, circunscrita a la función procreadora. María descubre al corruptor incrustado en su propia cultura. Así que hubo que usar la fuerza, la fuerza de “*no querer estar así.*” Para María, esta revaloración de las potencialidades femeninas a partir de la ampliación de un valor arquetipal, terminará por ser decisiva en la elección de un hombre.

## **7. LEÓN. HOGAR. JUVENTUD**

María quiere estudiar comercio.

*“Quería ver si me hace el favor de ayudarme con mi colegiatura”*

*“Después quería yo estudiar más. En ese tiempo, pues el comercio era lo más... la carrera de comercio. (...) Tenía un tío rico en Michoacán, (...) hermano de mi papá (...) Me tenía mucho cariño, me decía la Prieta (...) Y entonces (...) le digo ‘Ay tío, pues fíjese que (...) quiero estudiar, y yo quería ver si usted me hacía el favor de ayudarme para mi colegiatura de la escuela. Yo me ocuparía de mis libretas (...) ayudándole a una tía’. Y dijo que sí.”*

Comentario.

**Educación: El héroe: familia: el padre.**

En su camino hacia la superación a través del conocimiento, María busca alianzas. Negocia tácticas. Encuentra otra clave ayudada por un poder alterno al del padre, pero filial. El final de esta batalla, llega pronto: la conducta de su papá echa todo por la borda (Ver sinopsis).

## 9. LEÓN. HOGAR. JUVENTUD.

María quiere trabajar

*“Mis mujeres no trabajan”*

*“Estábamos con muchas estrecheces; y entonces yo le dije a mi papá que iba a trabajar. No, no. Mis mujeres no trabajan’. Te digo que yo era la rebelde de mi casa, nada más en ese sentido, de querer progresar, de querer ser mejor, de querer que hubiera un ambiente mejor en mi casa. Y le dije (al papá) ‘Bueno, pues sus cuatro mujeres necesitan zapatos. Y sus cuatro mujeres necesitan estrenar esta semana. Si nos hace favor de traer un estreno a cada una y unos zapatos nuevos, porque ya me cansé de usar los zapatos que deja mi prima. Así que quiero unos zapatos nuevos’. ‘Ah no, tampoco con caprichos’. -Le dije- ‘No, es lo que necesitamos. Así es que por favor, no le estoy diciendo por necesidad, sino porque es una necesidad.’ –Dijo- ‘Pues (...) a mí usted no me va a ayudar’. ‘A usted no le voy a ayudar, pero le voy a ayudar a mis hermanos. Y a mí también. Por lo menos, usted ya no se va a apurar por mis cosas’. ‘Pues haga lo que le de la gana’.”*

Comentario.

**Familia: padre, casa; trabajo: madre procreadora y nutricia.**

Una vez más, la motivación es el deseo, en este caso, el de salir de la estrechez. María adolescente, entrando a la juventud, se vislumbra trabajando, ganando dinero. Y se enfrenta a su papá, representante del orden establecido al interior de la casa. Es un enfrentamiento decisivo; de ello dependerá el acceder definitivamente al elemento distintivo de quien gobierna el espacio doméstico: el dinero. La batalla estaba casi ganada desde un inicio. María tiene un argumento contundente: la necesidad. En contra parte, su papá esgrime uno que ya estaba superado: la propiedad sobre “sus mujeres”. No hemos hablado hasta ahora

de arquetípicos relacionados con el dinero, pero pareciera que su sino es masculino, y su acceso, la clave de la gobernabilidad.

Además, salir de casa a trabajar significará también otra cosa: exponer a la sacralidad de la virgen-doncella, a un espacio público en donde la ley del padre habrá de implementar otros mecanismos de control que no están ensayados en la privacidad de Casa. Eso requerirá estrategia y fuerza para mantener el control. Por lo tanto, requerirá poner a prueba la legitimidad del Padre, y este no siempre está listo para ello.

#### **10A. LEÓN. LA PALAMA. JUVENTUD (18 años)**

María trabaja.

*“Aprender otra cosa nueva”*

*“Después, una tía mía que fue muy buena gente con nosotros, fue y me dijo ‘Oye hija, ¿no te gustaría trabajar en La Palma que es una ferretería muy grande. (...)¿Por qué no vas a que te hagan la prueba a ver si te quedas’ -Y dije- ‘Pues sí, por qué no’. Aprender otra cosa nueva ¿verdad? Y me fui. Y pues, yo estaba con mi pelo hasta acá (señala la cintura), tenía mi pelo largo, y pues, ojona ¿verdad?. Y pues a la entrada no me gustó: un fulano me floreó y dije ‘No pues, voy a trabajar donde hay puros hombres y ya en la entrada, ya me están ¡faltando al respeto!’, decía yo. (...) Y pasé la prueba.”*

Comentario.

#### **Familia: padre, casa.**

Otra vez la familia se presenta, en su versión comunitaria (la tía), como la posibilidad de alcanzar otras salidas. Esto ejemplifica cómo el Padre, no está sólo representado por aquel individuo jefe de una familia, sino también por sus similares. Cuando esto sucede, la ley del padre también es nutricia.

### **Trabajo: madre procreadora.**

El trabajo, un nuevo espacio, un nuevo orden. Para lograr insertarse en él, hay que pasar más de una prueba. Para María, por lo menos, fueron dos: la de conocimientos para medir sus competencias como empleada de una ferretería; y la prueba moral. Una vez más, su circunstancia la relaciona al Héroe, en tanto que prueba de conocimiento y sabiduría, pasa la prueba. Conforme el desarrollo en el quehacer laboral irá comprobando si la prueba moral también queda solventada. Sus sinodales son los hombres: un mundo de posibilidades representativas; un posible nuevo padre; un Héroe digno; un corruptor disfrazado. María está frente a sus circunstancias, fundamentalmente por una cosa: Quiere “intervenir” en la realidad y su “riqueza”, para sacar de ella el sustento, propio y el de su familia. Quiere ingresar de lleno, pues, al valor nutricional a través del procreador-productivo.

### **10B. LEÓN. HOGAR. JUVENTUD (18 años)**

*María lleva dinero a casa.*

“Que no fuera en su mano que yo se lo diera”

*“Llegué la primer semana (...) con mis diez pesos, eso me pagaron, le dije ‘Tenga papá, lo que me pagaron.’ -Dijo- ‘No, no, yo no necesito nada’. Son muy machos los hombres, y le dije ‘Bueno, usted no pero mi mamá sí’. ‘Pus a tu madre si quieres dale.’ Yo sabía que lo de mi madre era como si él fuera, pero lo machista era que no fuera en su mano que yo se lo diera. Con mi mamá siempre fue de ahí en adelante. Mis hermanas trabajaron, y yo empecé con la punta (...) se animaron a trabajar, no querían, es muy cómodo estar ahí en la casa y que todo llegue. Pues después de todo fueron vendedoras. Antes, aquí en León,*

*era: la academia, o era ser vendedor, o en las picas, trabajando de adornadora o de lo que fuera.”*

Comentario.

**Trabajo: madre procreadora y nutricia; familia: padre, casa.**

El trabajo dio fruto. La “Tierra” dio de sí: diez pesos. El resultado del esfuerzo, es llevado a casa para ofrecerlo a su guardián, pero este lo rechaza: su función está ocupada y aún no acepta delegarla. Estirar la mano para recibir el dinero, hubiera significado su sometimiento a un nuevo orden. María entendió el momento transitorio (que duró todo el tiempo), y donó su salario a la mamá, la administradora del espacio.

**13. LEÓN. LITERATURA. JUVENTUD**

María quiere ser abogada

*“Esa era como mi fantasía, más o menos”*

*“Bueno, yo quería estudiar... ser abogada. (...) Había oído la palabra, todavía no sabía el significado, de criminalística, especializarme en eso, me gustaba... Yo había leído un libro, y sobre ese libro me estaba basando (...) Era una biografía, (...) de un hombre, pero ese hombre se especializaba en los casos difíciles pero que eran injusticias, y decía ‘Me gustaría, para darles en la torre a esos...’ (...) Era un extranjero (...) Era una novela, era una novela sobre ese personaje que era muy enérgico, pero a la vez, ese personaje sacaba los casos de los que estaban injustamente encarcelados y todo eso. (...) Todo eso, los sacaba adelante. Y esa era como mi fantasía, más o menos.”*

Comentario.

**Educación: héroe; trabajo: madre procreadora y nutricia.**

María recuerda con avidez una fantasía: la de ser un Héroe de la vida cotidiana, salvando a otros de la injusticia de la propia ley. Los medios, la literatura en este caso, hacen su aparición como fábrica de sueños; como facilitadores para acercarse al mundo de las posibilidades. Y María compra ese boleto con gusto. En su afán por ir hacia adelante, se mimetiza con un varón que contiene a un orden establecido. Pero no desde la clandestinidad, sino desde el trabajo. Desde ahí, el Héroe de la novela alcanza uno de los valores fundamentales de la madre nutricia: proteger a quien no se vale por sí mismo. Otra vez, el arquetipo o se identifica con la “sexualidad” de su género “natural”, sino que alcanza un valor femenino a través de un “hacer”.<sup>166</sup>

**15. LEÓN. LA PALMA. JUVENTUD.**

María conoce al ex seminarista, su futuro marido.

*“Me conoció él a mí”*

*“A las diez de la noche, se acabó (la hora de “echar reja”). Entonces eran muy estrictos mis papás en cuanto pues, a la organización que según ellos era lo perfecto. (...) No nos dejaron ninguna libertad. Yo, para salir con el que fue mi esposo, tenía que llevarme a mis dos hermanos; yo no iba sola a ninguna parte. Iba con mis hermanitos chiquitos, con los medianos.*

---

<sup>166</sup> Creemos que uno de los signos transitorios de la modernidad, y más todavía, de la posmodernidad, ha sido el de ir desprendiendo al arquetipo de una sexualidad definida. En cambio, sus características valorales, propias de lo “masculino” o de lo “femenino”, quedan al descubierto y lo identifican. Abundaremos más sobre ello, en las conclusiones de este trabajo.

*“Ahí en La Palma me conoció él a mí. Yo no lo conocía. Es que él era empleado de ahí de La Palma, pero en un negocio independiente. Pusieron una fábrica de lunas, lunas para tocadores y todo eso. (...) Él era el encargado de esa fábrica. Entonces iba ahí por los materiales. (...) Y dinero, tenía que pagarles a los obreros, y tenía que ir a La Palma por ese dinero, porque de ahí dependía ese negocio.”*

Comentario.

**Cortejo Amoroso: la virgen doncella. Trabajo: madre procreadora.**

Aparecen dos momentos distintos e íntimamente relacionados. Por una parte, la estrategia del padre: resguardar el valor de la virgen-doncella rodeándola de emisarios y testigos. Tal comparsa garantiza la extensión del espacio privado. Por otra parte, aparece el pretendiente, trabajando, en el mismo espacio que ella. No es el encuentro de dos jóvenes reunidos por una alianza familiar, o por una intencionalidad de crear parejas por parte de terceros. Es el encuentro de dos que se afanan en sacar fruto de su trabajo. Este aspecto, será determinante para que el exseminarista encuentre atributos en María.

**15A. LEÓN. REJA. JUVENTUD.**

María desprecia al novio “chocante”

*“Me quiso besar a la fuerza”*

*“Me volvió a molestar (el novio anterior), pero yo no lo quería. O sea que era muy chocante. Yo era muy especial. A mí no me gustaba servir como de pantalla. Y este tipo, el domingo no iba a verme porque se iba al cine; porque como yo no quería ir al cine, y él*

*quería ir al cine, y se iba al cine. Y pues un día yo dije: 'Bueno, le vale más el cine que yo, pues que se vaya al cine'. Y ese día dio en la puntilla, me quiso a fuerza besar; porque yo echaba reja así de un metro de distancia, él en la banqueta... pobre de mí, si con un beso se iba uno al infierno, (ríe) yo no me quería ir al infierno. Y ya te digo, ese fue el motivo, después quería insistir y yo, jamás no. (...) Y era muy presumido. Y pues yo ya trabajaba y todo, pero no para estar presumiendo. Y que las mancuernillas de oro, el pisacorbata de oro... me iba a echar mucha presunción, y por eso me cayó gordo y dije 'Qué me viene a mí a platicar'. Si tiene mancuernillas de oro y si tiene zapatos de oro, a mí no me interesa. Así como para apantallarme ¿no? Pantallitas a mí, no. Y pues no, no hay como que la gente sea sincera y que no ande con tanta cosa. Sí, me ponía las condiciones él, y llegó el momento en que mi mismo carácter que tengo, "Qué me tiene que poner él condiciones" Que se vaya a volar."*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

En tanto que el exseminarista hacía su aparición, María lidiaba con otro novio. Uno "chocante". Ella misma, tenía apropiada la ley que resguardaba el espacio privado y sagrado. Un metro, era la distancia que dividía sus cuerpos y que simbolizaba la inaccesibilidad. La abertura del espacio sacro, del final del camino, estaba a la vista y se permitía dilucidar tras "la reja", pero el tiempo diría si quien se asomaba, era digno de aquel honor. El novio "chocante" no pasa la prueba. Como sucede en muchas narraciones míticas, lo profano y lo vulgar se contraponen a la sabiduría del amor. En este caso, tal mérito estaba representado por la acción de permitirse besarse. Ese era el signo social

representativo. María cuenta divertidamente cómo le aventó y fue a dar a un charco de agua. La calle era su lugar.

Ella insiste en un aspecto especialmente molesto: el novio le quería presumir riquezas, mostrar su dinero. Pero María desprecia este valor. No necesariamente a través de un argumento del espíritu sobre la materia, sino a través de uno más realista: la igualdad de circunstancias. La incursión de María al trabajo, y las posibilidades que de ello surgen hacia lo procreador y nutricional, avalan su posición. No iba a depreciar ni a someter todo eso por unos zapatos de oro.

### **Cultura indeseada: el corruptor.**

Besarse era pecado, y grave, puesto que merecía el infierno. María lo cuenta con cierto sarcasmo. No sabemos si ese mismo humor lo tendría cuando “echaba reja”. Desde su experiencia, ahora lo narra así. Sin embargo, era un argumento sólido entonces. Vestido de catrín, salido de la oscuridad del cine y ataviado con joyas y presunciones, el corruptor tiene cara de pretendiente. Todo en el novio “chocante” era ridícula y peligrosamente extraño para María. Termina por despreciarlo.

## **16. LEÓN. LA PALMA. JUVENTUD.**

Primer intento del exseminarista.

*“Le gustó la paloma”*

(Habla del ex seminarista) *“Ha de haber sido el segundo novio. (...). Y entonces (...) esa noche ahí (...) me vio. (...). Le gustó la paloma y dijo: ‘Pues con ésta’. Entonces pues esperó a que saliera de La Palma y como no teníamos permiso de echar reja en la calle,*

*entonces se acercó y... No... cuidado con mi mamá, era bien estricta, mi papá y mi mamá, los dos: 'En la puerta de la casa' nos lo advirtieron siempre. En la puerta de la casa era todo, pero fuera de ahí, nada. Entonces, éste me quería acompañar y yo le dije 'Por favor no me acompañe porque yo no tengo permiso'. Y luego dice: 'Bueno, entonces dónde la puedo ver'. 'No me puede ver. No me puede ver porque yo tengo mi novio, y me espera donde yo voy a mi casa. Así que discúlpeme pero yo tengo a mi novio, no lo quiero entretener, hágame favor de retirarse'. Era muy determinante, eso sí, era muy... sí, a mí no me gustaba andar de coqueta; andar que coqueteando con tal de tener mis vanidades. No, no. A mí me gustaba ser derecha, y por eso, sin preámbulos '¿Sabe qué? A mí no me esté molestando, no tengo permiso de hablar con nadie'. No pues, ahí va a ver dónde vivía; iba tras de mí (...). Yo vivía en ese tiempo por la Guillermo Prieto, cerca de Hernández Álvarez (...) como a unas dos cuadritas, ahí vivíamos."*

Comentario.

**Familia: padre, casa; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

María expone las reglas para “echar reja”. Las tenía bien aprendidas y contra ellas no parecía combatir: “echar reja” sólo en la puerta de la casa; no hablar con extraños; respetar al novio (por “chocante” que fuera). Se sugiere de paso, que el “echar reja” era una actividad propia del noviazgo; no se “echa reja” con extraños o con quienes no haya pasado esa primera frontera de la aceptación, o del “sí”. Es evidente que, una chica que ha asumido las normas del espacio, no podrá fácilmente darse la oportunidad de “echar reja” con dos hombres al mismo tiempo. No hemos analizado aquí el asunto de la “exclusividad” del noviazgo y del matrimonio en la mítica cristiana. Pero las figuras femeninas arquetípicas que hasta ahora hemos descrito, son afectivamente monogámicas.

## 16A. LEÓN. CALLE. JUVENTUD.

Los otros intentos del exseminarista.

*“Doscientas cincuenta veces me habló el ingrato”.*

*“Entonces no, pues ésta ahí va. Pues no te miento pero yo creo que unas doscientas cincuenta veces me habló el ingrato (...) y yo le decía que no y que no. No me gustaba, no me gustaba. Y menos que hubiera sido tan terco. No me gustaban tan tercos, y era bien terco. Veía que tenía novio, y me iba a ver echar reja. No, no, no.*

*Haz de cuenta que mi hermana (...) decía: ‘Ay pobrecito, deberías decirle que sí aunque sea por una semana, y luego lo terminas’ (...) Yo había terminado al otro, porque era un “chocante”; (ironizando) ¡me quiso besar, fíjate! ¡Y el beso era un pecado! No pues, lo aventé por allá (ríe) en un charco que estaba en la puerta, y lo terminé. Entonces, pues como éste (el exseminarista) estaba al alba, no pues... Y yo le decía que no. ‘No pues, yo veo que ya no tiene novio’. Y yo me esperé, así, muy sentenciosa. Y pues esta mujer me dijo que con una semana. No pues ¿ya cuándo me lo quité de encima? No, para nada. Y no, pues no estaba yo enamorada, para qué si no más que la verdad, no estaba yo enamorada. Yo le decía bien claro: ‘No estoy enamorada de ti’. ‘No pero, con el tiempo, y que con el tiempo.’ No, muy tranquilo el hombre.”*

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen-doncella; familia: padre, casa.**

En este caso, la familia aparece como una voz permisiva. En realidad no es la familia como casa, sino como “otra doncella”. La hermana aconseja a María y ésta avala su opinión. Se deja llevar. Por su parte, el exseminarista cumple: no romper la regla del padre, la acata en el margen e insiste en el “estar”. Un error en este sentido, hubiera significado probablemente la negativa definitiva de María. Pero no lo dio ese argumento. ¿Es eso

heroísmo? María lo entiende como terquedad. Pero le abrió la puerta, entró para no salir más.

Por otra parte, María otorga un valor fundamental al “enamoramiento”. No sólo como requisito para iniciar una relación, sino como fin que pudiera alcanzarse con el tiempo. La virgen-doncella no sólo es aquella que se guarda tras la reja, o aquella que es el camino correcto de redención, también es la que siente. Ahora, ¿es eso definitivo?, ¿es el enamoramiento *conditio sine qua non* el proyecto de noviazgo o de matrimonio es posible? Sólo en la medida en que hubiese otro valor aún más alto: la voluntad divina, por ejemplo.

## **17. LEÓN. REJA. JUVENTUD.**

María cree salvar al novio.

*“No quería ser responsable de que se hiciera borracho”.*

*“Me decía que como había sido seminarista... y a mí me decían los comentarios de mis amigas ahí en La Palma, que cuando a un seminarista no se le hacía caso, se suicidaba o se hacía borracho; en ese tiempo todavía no se sabía de las drogas, nomás la borrachera ¿no?, y pues no quería ser responsable de que se hiciera borracho (...) Más bien ese me tocaba. (...) Sí, esa era la mentalidad antes ¿no? No era la mentalidad romántica como después se veía,. (...) Yo decía: ‘Eso será’. Así como (...) una cierta resignación de que pues es lo que me toca. Si doscientas cincuenta veces me está molestando, pos no quiere decir más que eso. Haz de cuenta es otra mi mentalidad, en eso no hice guerra (...) no fue conformismo, simplemente creí que ese era la... pues esa era. Ese conformismo Dios lo hace en la mente de uno para medio como... dice mi hermana, para atarugarlo a uno. Y pues ya, qué más... ‘Este es el que me toca’.”*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

En medio de la incertidumbre María es aconsejada por los representantes de un saber “popular”. Es verdad que el “echar reja”, entendido como una forma autorizada de dar rienda suelta al amor, debiera de ser un acto feliz. Pero parece que este *habitus* está cruzado por muchos otros sentimientos y por expectativas que se construyen comunitariamente. Si las amigas le decían a María que rechazar al exseminarista significaba arrojarlo directamente al alcohol o a la muerte, ella lo considera como variable a considerar. Quizás, como diría Gadamer, se trataba de algo más cierto que verdadero, pero en cualquier caso, no quería cargar con ello en su conciencia.

### **Religiosidad: madre nutricia.**

Según la narración de María, éste es un momento decisivo. Está en juego la decisión de continuar con el novio permanentemente. Ante tal trascendencia, María se remite a la anakiklesis: un tiempo que está por encima de ella, que pretende algo fuera de su comprensión, ha decidido que “ese le toca”. La señal, fueron las “doscientas cincuenta veces que le habló” y la tenacidad (¿terquedad?) del hombre por esperarla, pero esos no eran más que signos, aquellos que podían leerse en ese tiempo y con esa “mentalidad” mediante la cual, Dios “atarugaba” las mentes. El mensaje era más bien, un designio. No importaba que ella lo entendiera como una insistencia en ser “molestada”, valía igual. Así que, a diferencia de toda su lucha anterior por ir conquistando nuevos espacios, nuevas fronteras, un nuevo gobierno económico en su casa, había otra ley impostergable contra la cual no hay táctica que valga. Sería inútil. Dios, en su infinita sabiduría, atendiendo personalmente el caso, intervenía en la historia y la hacía partícipe de su gran plan. Ella entendería con el tiempo. La madre nutricia, convertida en una sola: María y María, aceptan

la voluntad de Dios de la única manera digna en la que puede hacerse, asintiendo “sin hacer guerra”.

## **18. LEÓN. REJA. JUVENTUD.**

María frente a su padre y su novio.

*“Jamás entró a la casa, jamás”.*

*“(…) él tenía permiso de irme a esperar y de traerme a la casa. Luego ya llegaba yo, merendaba, y luego salía... y a las diez de la noche a que se fuera (...). Jamás entró a la casa, jamás. No, no, qué esperanzas (ríe) eso no se permitía; no, qué barbaridad, no, no, jamás. Mi papá chiflaba desde la esquina para que yo supiera que él venía y yo me tenía que meter, y él se tenía que retirar. (...) No lo saludaba. Si ese día, porque él fue, después de decirle desvergonzado, y (...) quién sabe cuánto. Pero le dio permiso, pero porque él se avergonzó, si no, no le hubiera dado permiso de que me acompañara. Yo me tenía que venir sola desde La Palma. No, no, cuidado, mi mamá y mi papá eran muy especiales, muy especiales. Yo creo que por eso no fui yo tan (...) loquilla (...) ¡Y qué bueno!. A mí me gustó después, es que yo veía tantas circunstancias de compañeras ¿no?... qué después tenían un problema, que andaban con problemas que no las dejaban casar, que... o que el novio ya no se quería casar con ellas porque estaban embarazadas y cosas así.”*

Comentario.

### **Familia: padre, casa; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Y sucedía: cuando las señoritas, faltado a la imagen de la virgen-doncella, podían salir gravemente perjudicadas, abandonadas, embarazadas, traicionadas. Así lo vio María, y da gracias ya de adulta por la ley y sus exigencias. Agrega un elemento definitorio: el varón no tenía permitido entrar jamás en su condición de novio. La reja jamás sería

simbólicamente abierta, ni la abertura definitivamente traspasada. En todo caso, abría que fundar otro espacio, otra casa y legitimarse como otro representante del padre. El celador del templo además, tenía sus propios códigos para no dejarse tocar por el profano representante del deseo. Prefería silbar a la distancia y anunciar su llegada. Quizás no era elegante, pero resultaba efectivo. La señal se acataba y la despedida se apresuraba. Pero eso no lo era todo.

Completa aquí otras condiciones para el “echar reja” en esos años cincuenta. Ya ha hablado de los vigilantes que acompañaban a la pareja; de cómo la madre estaba permanentemente atenta a la puerta cuando la reja estaba amenazada por el “exceso de amor”; menciona ahora la estrategia que evitaba el contacto cercano entre los varones implicados. Y agrega un elemento más: la sumisión de un varón frente al otro. La forma más clara de demostrar que uno está preparado para representar al padre, es acatando a quien aún ostenta esa función. Y obtuvo sus resultados: María podría salir de La Palma y ser acompañada por su novio hasta la reja, gracias a que un día, después de haber sido llamado “desvergonzado” por boca del papá de María, mostró “vergüenza” y selló así el trato.

## **19. LEÓN. HOGAR. JUVENTUD.**

María quiere educarse sobre el sexo.

*“Se iba uno con los ojos vendados”*

“Pues yo no entendía muy bien eso, porque de sexo no nos platicaron nada. Se iba uno con los ojos vendados. No te digo que el padre cada mes nos confesaba. (...) Todo era pecado, ay, por el amor de Dios (...) y luego con los papás tan estrictos, pues igual, se ponían de acuerdo. Pero ya te digo, así que de ir a tardeadas, que ir a cine, que con las amigas... ni con las amigas, menos con el novio.”

Comentario.

**Religiosidad: madre nutricia. Familia: padre, casa. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

En lo que al uso de la ciudad y sus entretenimientos se refiere, María parece haber accedido restringidamente a ello, por lo menos en el marco del noviazgo. Las famosas tardeadas, escaparates en donde la juventud podría ofrecer sus encantos, le estaban vetadas. Quizás era un espacio demasiado público y sin “ley”. La fuerza de la libido no tenía, por ese lado, una salida clara en la expresión cultural. Conforme se acercaba la hora de conocer sobre la sexualidad, y hacer uso de ella en el matrimonio, María fue urgiendo información. Pero tampoco encontró voces suficientes: la del representante de la religión, era de imposición y condena, mientras que la de la familia, era cómplice de la primera, y era omisión. Así, María fue con “los ojos vendados” a su nueva casa, a fundar su propia familia, a convertirse y entender cómo pudiera convertirse en madre, siempre acompañada de su imaginario simbólico, el que ha ido codificando y reinterpretando desde siempre: el ser nutricia y procreadora como trabajadora y madre, casa sagrada, un nuevo padre ordenador, y por méritos propios, una digna representante del héroe. Toda una letanía simbólica y cultural.

## 6.4 MÓNICA

### 6.4.1 PERFIL

Nombre: Mónica.

Fecha de nacimiento: 23 de Abril de 1945

Originaria: León, Gto.

Origen del padre: Guanajuato, Gto.

Origen de la madre: León, Gto.

Número de hermanos: 2 varones; 2 mujeres

Fechas en las que “echó reja”: De 1961 a 1972

Estudios: Maestría

Ocupación actual: Académica.

#### 6.4.2 SINOPSIS.

Mónica fue hija de un joyero del centro de la ciudad. Desde niña, se destacó en la dedicación de sus estudios y no ha dejado de hacerlo hasta la fecha. Llevó a cabo su educación primaria en una escuela tradicional de León, dirigida por la maestra Jovita Medina, personaje prototípico del tradicionalismo educativo leonés y católico. En la adolescencia estudió la carrera técnica de comercio, en una academia especializada para ello.

Pese a lo atípico de su poco afecto a “echar reja” de manera común, y al carácter poco ortodoxo de su familia hacia las prácticas religiosas, a Mónica le tocó el rito del cortejo también en la puerta de su casa. Sin embargo, su momento fue reflejo de una transición. Por una parte, llegó a recibir a novios tan conservadores como el padre, y por el otro, a un nuevo modelo de novio moderno y despegado de las formas convencionales. Habitar la transición llegó a tener sus costos.

Mónica, pese a su cierta distancia con el ámbito religioso, vivió una temporada de acercamiento a grupos juveniles católicos. Resultaban útiles para construir espacios de lúdica convivencia, y al mismo tiempo, de lo que parecía una nueva apertura de la iglesia hacia las nuevas generaciones. Recuérdese que desde el año de 1962, el Concilio Vaticano II había iniciado sus trabajos; se trató de un encuentro con pretensiones ecuménicas y de amplias transformaciones progresistas inspiradas por el Papa Juan XXIII. En dichas revisiones, la iglesia católica definió un nuevo modo de participación laical, especialmente con los jóvenes. En los años sesenta, la ciudad vio reconfigurar nuevos espacios cada vez

más especializados en el consumo juvenil. Ahí también se recreaban las identidades de las nuevas formas de ser joven.

Mónica se casó y procreó con su pareja a un varón. Con una dedicación fuera de lo normal, fue completando sus estudios en diversas etapas de su vida, hasta llegar al grado de Maestra en Educación. Este rasgo marca el tipo de narración de Mónica: más reflexivo y conceptual respecto al pasado. Por lo tanto, las *secuencias* de la siguiente entrevista estarán basadas, más en su construcción temática que en la cronológica.

#### 6.4.3. LA NARRACIÓN DE MÓNICA.

##### 1. LEÓN. CALLE. JUVENTUD.

¿Qué es “echar reja”?

*“Implicaba ya el establecimiento de un vínculo”*

*“Yo creo que, fundamentalmente el “echar reja” implicaba ya el establecimiento de un vínculo, o sea, se “echaba reja” con el novio ¿sí? No se “echaba reja” con los amigos o amigas, en principio, o sea, cuando tu decías: ‘Voy a echar reja’, es por que ya había un vínculo, ya había un compromiso, un cierto compromiso; ya se hablaba de un noviazgo. (...) El novio iba al domicilio de la novia, y platicaban por X tiempo.”*

Comentario.

##### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Mónica distingue dos condiciones básicas para entender lo que “echar reja” significa: la oficialidad de la relación. Un punto del viaje en dónde ya se han alcanzado méritos básicos y contemplados por la ley del padre. Es una relación “ordenada”. La segunda condición: los

linderos de esa ley; una jurisdicción controlable en los linderos de la casa-templo. Más adelante, este aspecto tendrá que ver mucho respecto a lo que Mónica opina del la ciudad y sus cambios.

### **1A. LEÓN. RECIBIDOR DE LA CASA. JUVENTUD.**

Condición indispensable para “echar reja”.

*“Si se van a casar ya, está bien”.*

“ (...) como que depende de las familias. Por ejemplo, de algunas amigas (...), yo sí veía que los papás preferían (...) vigilarlos. No que estuvieran en la puerta, sino que si en la casa tenían un reciborcito, en la cochera, o en la entrada, ahí estuvieran ¿sí? (...) Pero era no pasar del recibidor. (...)”

“Yo recuerdo así de algún detalle, de un sacerdote de que era como: ‘Bueno, si se van a casar, ya, está, bien ¿sí?, si no se van a casar, entonces está mal que estén dentro de la casa, así. Como que el grado de permisividad en el sentido de que el novio estuviera dentro de la casa, era cuando ya había un noviazgo formal, cuando ya había, casi, el compromiso del matrimonio cercano.”

Comentario.

**Familia: padre, casa. Religiosidad: madre nutricia.**

Cuántas personas parece que reciben al novio. Un espacio dentro del templo familiar privado, pero al mismo tiempo, espacio público. Ya lo hemos dicho, un templo, en el pensamiento mítico, es aquel lugar en donde se guarda lo más sagrado, y este espacio, a su vez, tiene una serie de fronteras. Llegar al recibidor ya es haberse bautizado en la

comunidad familiar. El recibidor está en la casa; desde donde vigila el padre, la familia entera, y la Santa Madre Iglesia.

## **2. LEÓN. CALLE. JUVENTUD.**

De la hora para “echar reja”.

*“Hasta las 10:00, así, máximo”*

*“(...) estaba, como normado ¿no? Digamos así, generalmente el “echar reja” (...) era como a las 8:00, 8:30 de la noche, hasta las 10:00 así, máximo, ya. Después de las 10:00 de la noche ya era mal visto que estuvieras “echando reja”. 10:00 de la noche. Era así, como un horario muy (...) como muy importante para muchas cosas: para andar en la calle, para echar novio, para las señoritas, las nobles, estaban en su casa después de las 10:00 de la noche.”*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella; familia: padre, casa.**

La vigilancia pasaba por el tiempo. Después de las 10:00 p.m. iniciaba el tiempo de lo inconveniente. Era el tiempo de lo privado, del recogimiento y del templo. El respeto a tales reglas, no sólo representaba el orden inmediato, sino la prueba misma del acatamiento. Era el gran consenso del tiempo, las 10:00 p.m.

## 2A. LEÓN. CALLE. JUVENTUD.

De la vigilancia en la ciudad.

*“Quedaba la Plaza sola”.*

“(…) era como muy generalizado en ese sentido la presión social ¿no? Era muy, muy fuerte, sobre todo porque, bueno, también yo veo que el espacio en la ciudad era obviamente mucho más reducido, la mayoría de la gente se conocía, o al menos tu estrato social ¿si?, se conocían. El ¿qué dirán? ¿no? El ¿qué dirán? pesaba mucho. Yo te comentaba, hace rato, la acción de las 10:00 de la noche. Cuando uno iba al centro los domingos a dar la vuelta, tenías que estar en tu casa a las 10:00 de la noche, ya de vuelta, de regreso”.

Comentario.

### **Familia: padre, casa; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Todo el espacio en el León de principios de los sesentas, estaba vigilado. La casa, vigilada; la reja, vigilada; el recibidor, vigilado; la ciudad, vigilada. ¿Qué dirán quienes? Cualquiera, pero sobre todo, los conocidos, y los conocidos estaban en cualquier parte. La ordenación del padre tenía ojos en cualquier rincón conocido. Una información inconveniente podía estar costando caro: “pesaba mucho”.

## 3. LEÓN. CALLE. JUVENTUD.

“Echar reja” fuera de casa.

*“Bueno, voy a “echar reja”... pero te ibas a tomar un café”*

“(…) Fundamentalmente eso era “echar reja”: platicar. Ahora, de repente decías, ‘Bueno, voy a “echar reja” ‘pero te ibas a tomar un café, te ibas a tomar una nieve ¿no? A veces

cambiaba un poquito el lugar. Por ejemplo, si era fin de semana o si ibas al cine, bueno, veías también al novio, y era un poco extender el concepto a los otros espacios a donde veías al novio, que era la nevería, la cafetería o ir a dar vueltas a la Plaza Principal, a los portales ¿no? El parque, que para algunos sectores sociales fue en el parque, también, ahí se echaba reja, pero eso sí, ya era, otra cosa ¿no? ya era... el parque era otro espacio, en donde ya había posibilidades, no nomás de platicar (risas) ¿sí? Los espacios oscuritos de los árboles y todo eso. Bueno, ya también ahí ya tenía como un sello ¿no? “Echar reja” en el parque, por ejemplo, pero bueno, también ahí se “echaba reja”, era como fundamentalmente estarse un rato, platicar o no platicar según (risas), con el novio en esos espacios. Pero fundamentalmente “echar reja” era en la puerta de tu casa.”

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

El caso de Mónica ya presenta algunas transformaciones en las narraciones antes vistas, sobre todo de Rita y de Berta (capítulo 5). Aunque fundamentalmente “echar reja” era una actividad realizada propiamente en el espacio físico de la casa, menciona con naturalidad algunos espacios públicos: neverías, cafés, parques. En el caso de los dos primeros, lugares de consumo, se presupone que es indispensable una cierta solvencia económica, además de cierto tiempo de ocio que permite “salir”. Mientras que, al mencionar a los parques, los relaciona con prácticas un poco escondidas y propia de “algunos sectores sociales”, se presupone que de aquellos que no tenían ni el poder adquisitivo, y quizás ni la cultura de irse a tomar un café. En cualquier caso, lo sustantivo de “echar reja” era platicar. Si la virgen-doncella, la representación de la gran diosa, última estación del héroe, es con quien se platica, pero al mismo tiempo, es a quien aún no se ha alcanzado, entonces “echar reja”,

para el pretense, es un camino de “cocimiento” no sólo de la mujer deseada, sino de todo aquello que se necesita para acceder a ella. Para ella en cambio, es la oportunidad de mostrarse como digna finalidad. Sería interesante descubrir, en otro nivel, si estos roles de identificación arquetipal pueden ser intercambiables y en qué circunstancias sucede.

#### **4. LEÓN. REJA. JUVENTUD.**

El padre llega, el novio se retira.

*“Para mí, era una situación muy incómoda”.*

“Era media atípica ¿no? (*risas*), o sea, yo realmente no, no tenía muchos novios. Yo más bien tenía amigos y amigas, pero, si llegué a “echar reja”, por supuesto que “eché reja” pero, para mí era una situación muy incómoda, en principio ¿sí? A mí no me gustaba “echar reja” en la puerta de mi casa porque, además, bueno, esto tenía que ver con prácticas familiares, con posturas familiares, costumbres y demás; pero también era muy generalizado el hecho de que cuando estabas “echando reja” en la puerta, si llegaba el papá ¿sí?, el novio tenía que retirarse. Por supuesto, si llegaba el papá era mal visto que el novio estuviera ahí. Entonces tenías que estar como cachando (*risas*) a qué horas llegaba tu papá para decirle al novio: ‘Ahí viene el papá, retírate por favor.’ A mí la verdad, eso me botaba de la risa (*risas*), y se te hacía como muy incómodo ¿no?, porque de repente llegaba el papá y tú no te dabas cuenta y pues, estabas ahí de manita sudada, muy abrazadita del novio y de repente el papá se te paraba enfrente con una carota así, y pues era muy... así como muy incómodo ¿no? Entonces, más bien yo lo que recuerdo era, como detalles de ese tipo. Bueno, en algunas familias inclusive los hermanos (...) Yo no acostumbraba a que mi novio se retirara cuando llegaban mis hermanos, sino que saludaban y se metían y demás ¿no? Mi papá era pos... así, como consideración a él, porque sí esperaba ese acto así, sin embargo,

generalmente mis novios no se retiraban, sino que solamente saludaban, nos hacíamos a un lado porque pues, estábamos tapando la puerta para que pasara mi papá.”

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen doncella; familia: padre, casa.**

“Era mal visto”, dice Mónica. Remite así a un significado generalizado, a una costumbre dentro del *habitus* del cortejo. Contrarrestar lo general, significa enfrentarse a la fuerza que lo sustenta. Parece que éste no era el caso, pero había de fondo una incomodidad de verse sorprendida. El emplazamiento de la virgen-doncella en ese nicho fronterizo entre lo público y lo privado, ha creado en Mónica, un malestar. Le tocará someterse a ello o decidir cambiarlo en su momento.

Finalmente, llama la atención el papel de los hermanos. La frase la menciona Mónica en primera persona, como si de ella dependiera ese pequeño ámbito de decisión: “Yo no acostumbraba a que mi novio se retirara cuando llegaban mis hermanos”. Independientemente del novio, ella no lo acostumbraba. La fuerza para aplicar la ley del Padre, en este caso, se ha reducido.

## **5. LEÓN. “PUERTA”. JUVENUD.**

El arribo del novio.

*“Lo veían como un gran atrevimiento”.*

“(…) generalmente el novio llegaba, bueno, ya acordabas tú a tal hora, y uno estaba al pendiente, porque el novio no llegaba y tocaba (...). Yo llegué a tener novios que llegaban y tocaban y preguntaban por mí, y en mi casa eso lo veían como un gran atrevimiento, o sea, ¡cómo él toca! ¿no? (...). Tuve otros novios, así como más formales, más conservadores,

más en su época, que llegaban y se paraban enfrente, ¿no? Por ejemplo, yo vivía en una época, en una casa que tenía un balcón, una terraza hacia la calle, entonces yo tenía que estar al pendiente de ver si ya estaba ahí para salir a la puerta. (...).”

“El novio tenía que retirarse unos cuantos pasos ¿sí? Bueno, en casos extremos, por supuesto, que en algunas amigas o familias, veían al papá y el novio tenía prácticamente que correr ¿no? porque, si... otras veces, más civilizados, pues simplemente saludaban, se retiraban unos pasitos, mientras estaba el papá, y ya ¿no?, pero bueno había casos extremos, de que cuidadito y llegara el papá y alguna hija estuviera “echando reja” ¿no?, digo, no era mi caso, pero por supuesto que había eso.”

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen doncella. Familia: padre, casa. Cultura indeseada: el corruptor.**

Mónica manifiesta dos personajes si bien no antagonistas, sí sensiblemente distintos. Ella convivió con ambos. El primer tipo, era los novios “de su época”. Aquellos que respondían por tanto, al sentir generalizado. Los que conservaban las formas y respondían a lo que se esperaba, por ejemplo, retirarse cuando el padre llegaba. En contra parte, estaban los “civilizados”, quienes sin observar del todo la tradición, se atrevían a tocar la puerta, a llamar a la novia, a irrumpir el espacio. Parece que en este último caso, la reja deja un poco de serlo. Si la “reja” era la frontera entre lo profano y lo sagrado, y un hombre “civilizado” llegaba a convertirla en “puerta”, ese hecho era el inicio del derrumbe de tal frontera. Había tocado (¿trastocado?) uno de los elementos constitutivos del símbolo. Además, claro, que la civilización se convierte otra vez, en el anuncio del corruptor que llama a la puerta.

## 5A. LEÓN. “PUERTA-REJA”. JUVENTUD.

Novios conservadores vs. novios modernos.

*“Era igual de conservador que mi papá”.*

“Tuve al menos un novio que casi era igual de conservador que mi papá (risas), a pesar de las diferencias de edades. Es al que yo ubico así como de la época y otro de los que llegaban y tocaban y preguntaban por mí, que obviamente no iba con la idea de mi papá, por ejemplo; entonces, como (...) ver la relación como más natural, como lo más lógico, que si me iba a ir a buscar, pues, llegara y tocara la puerta ¿no? y preguntara por mí. Y... el otro, el conservador, pues, este, imposible llegar y tocar la puerta y preguntar; él llegaba y se paraba ahí junto a un poste, enfrente de la casa y esperaba a que yo saliera.”

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen doncella; familia: padre, casa.**

Los protagonistas tipificados se siguen confrontando. El conservador, no sólo era protector del orden del padre, sino que además, garantizaba continuar esa tradición. La tenía tanto o más apropiada que el padre de familia. El moderno, el “civilizado”, se relaciona con dos valores nuevos: lo natural y lo lógico. Parece que la acepción de “natural”, en este caso se traduce como “consecuente”. Si el joven llegaba a visitar a la novia, lo “consecuentemente lógico” era tocar la puerta. En el pensamiento mítico, la lógica no es necesariamente funcional, sino simbólica. Luego, hay una transición ética y cognitiva importante.

## **5B. LEÓN. “PUERTA”-“REJA”. JUVENTUD.**

Cómo pensaban el conservador y el moderno.

*“Era como romper con ese tipo de tradiciones”.*

“(…) el conservador, era como mucho (de) mantener las formas, el respeto (….) a los papás; el mantener, no solamente esa tradición, sino muchas otras (….) en las relaciones familiares; el mantener la distancia del novio con la familia. Hasta que, digamos se llegara el matrimonio. Y entonces sí, (….) le abrían la puerta de la casa. Y en el otro, (….) pues era, otra manera de ver la relación, de establecer los vínculos, inclusive con los diferentes miembros de la familia, (….) era como, como romper con ese otro tipo de tradiciones.”

*“ (….) Por ejemplo, en el caso del novio que yo tuve, así como formal y todo, pues a pesar de que ya era una persona, digamos, ya no era un jovencito, vivía con su familia, (….) con su mamá, era como muy conservador en muchas cosas (….). Y en el otro caso, pues (….) vivía solo, o sea, su familia estaba en otra ciudad. Aunque su familia era muy conservadora, como que había roto desde joven, (….) se había salido del seno familiar, entonces, sí, por supuesto que tenía que ver con toda una forma de ser y con el vínculo que mantenían ellos con sus respectivas familias, yo así lo veo.”*

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen doncella. Familia: padre, casa.**

Sea que viésemos la descripción de los novios como aquellos que se “van apareciendo”; o que los veamos como “aquellos escogidos” por Mónica, en ambos casos siguen representando la transformación de lo que se manifestaba en el lindero de la entrada de casa, y en la profundidad de su significado. El novio conservador mantiene las formas y para garantizarlo, mantiene el espacio familiar que las resguarda y lo comprende. Su

*habitus* está conformado desde la obediencia, el respecto a lo ya dicho y sobre todo, al tiempo. He ahí otro elemento mítico del pensamiento. El novio tradicional espera a que llegue el tiempo, el cual busca consumir con un rito religioso. El novio “civilizado” no espera. Más bien llega y toca, y al tocar anuncia que el tiempo ha llegado ya.

## **6. LEÓN. CIUDAD. JUVENTUD.**

Mónica aprende “sola” a “echar reja”.

*“De lo que tú veías”.*

*“En mi caso, yo no tuve, o sea, sí tengo una hermana mayor, pero no pasó por esas experiencias. Entonces, digamos, yo no tuve en ese sentido, bueno, de haber visto cómo, como le hacían mis hermanas mayores. Y yo no tuve esa experiencia, pero era como muy generalizado, no era solamente del entorno familiar, sino de las amistades, de las amigas ¿no? De lo que tu veías, sencillamente.”*

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen doncella; familia: padre, casa.**

El sentido del “echar reja” se lee en el habitar. A falta de una ejemplificación familiar inmediata, Mónica recoge información de lo que en la calle, en las casas vecinas, en el habla familiar explícita o implícita, o en lo que las amistades pueden ofrecer. Sobre todo en la ciudad. Esta se manifiesta en espacios distinguibles y “universales” en donde lo simbólico de “echar reja” habla con elocuencia.

## 7. LEÓN. TEMPLOS. JUVENTUD.

Mónica escucha misa de lejos

*“Había cuaresmales para novios, yo nunca fui”.*

“Te puedo decir que no asistía mucho a las iglesias (*risas*), pero, bueno, lo poco que asistía y de lo que me acuerdo, yo creo que era (*de lo que se hablaba en la iglesia*) así, como que de la pureza de la mujer. Había, -creo que sigue habiendo- antes de Semana Santa, en cuaresma, los cuaresmales. Y había cuaresmales para novios, yo nunca fui (...). Los cuaresmales para novios eran así, como mucho en el sentido de hacer énfasis en la pureza de la mujer, en la virginidad, en esperarse hasta el matrimonio. O sea, como todo esta cuestión de no permitir ningún tipo de relación sexual, ni nada de eso; de esperar, de la mitificación de la virginidad, o sea todo eso.”

*Comentario.*

**Religiosidad: madre nutricia. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Mónica recuerda un espacio de formación. Ella no asistió a los cuaresmales, se entera de ello a través de las amigas. De entrada, esto la coloca como alguien que, desde cierta distancia, contempla el discurso, es decir, no necesariamente lo considera como un espacio que le es propio. Este rasgo podrá ser decisivo en la manera en que el pensamiento mítico se refleje en Mónica. La línea directa entre lo religioso y lo mítico, no es difícil de encontrar; en cambio, cuando lo religioso parece desdibujarse, es cuando lo mítico se inmiscuye en otros rasgos culturales.

Lo cierto es que dichos espacios, los cuaresmales, quedan inscritos en un tiempo religioso. Su nombre indica ya una relación con el calendario cristiano. Además, dicho tiempo tiene una connotación especial: la expiación del pecado. Si había cuaresmales para novios, lo propio sería entender que habría que relacionar la práctica del amor, en su relación con el pecado. Y surgen los grandes temas: la virginidad, la pureza, la espera al matrimonio. Todos ellos, temas en donde la madre iglesia como madre nutricia, siente autoridad para dictar, y lo hace frente a sus hijos. Mónica la oye desde lejos. ¿Se trata de una “orfandad”? No tenemos elementos para decirlo; lo que sí es claro, es que se trata de un extrañamiento, y la duda es el inicio del cambio.

## **8. LEÓN. TEMPLO DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARÍA. JUVENTUD**

Mónica va a un grupo juvenil cristiano.

*“Luego ya, se hacían parejas y todo”.*

“Alguna vez, yo estuve yendo a una agrupación que se llamaba... (Pensativa) hijole, los Cordimarianos, o algo así. Cordimarianos de María. Por ahí en una iglesia, esta del Inmaculado Corazón de María. Entonces bueno, como que promovían las relaciones entre muchachos y muchachas, pero así en un ambiente de diversión sana, de amistad y todo. Como que sí abría la Iglesia también esos espacios, en algunas iglesias y con algunos sacerdotes ¿sí?, no en todas. Como que sí había cierto sector de la Iglesia, yo diría ahora, como más pobre, que sí motivaba este tipo de espacios de relaciones ¿no? Había un club deportivo, que está enfrente de la glorieta del Seguro Social: Juventudes, se llama, es un club viejísimo. (...) como hacia López Mateos (...). Y entonces, eran como los mismos grupos que iban al Inmaculado Corazón. Había una misa, los domingos a las 8:00 de la

mañana, que íbamos ahí, y luego había convivencias y todo eso en el club este, pero era así como para fomentar la amistad entre muchachos y muchachas (...) luego ya, se hacían parejas y todo. Pero procuraban como un ambiente, así como muy, muy sano ¿no? Había también por ahí otro en la 5 de Febrero, en el Oratorio, en el templo del Oratorio de San Felipe Neri. También ahí, ahí había un grupo (...) de (un) sacerdote, que también trabajaba mucho con jóvenes, hombres y mujeres. A promover este tipo de cosas.”

Comentario.

**Religiosidad: madre nutricia; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

A partir de la narración de Mónica, nos percatamos de esfuerzos que en los años sesentas, existían por parte de la Iglesia católica para acercase a los jóvenes. Hemos de recordar que el Concilio Vaticano II (1962-1965) abrió ciertas discusiones acerca de la participación de los sacerdotes frente a los seculares, los jóvenes, las mujeres o incluso frente a otras iglesias. Se instrumentaron nuevas estrategias para recuperar posición ante estos sectores. Mónica se refiere a los esfuerzos de acercamiento a los jóvenes, como algo que hacían “algunas iglesias” o “algunos sacerdotes”. La creación de grupos juveniles cristianos, parece que resultaba provechosa en dos ámbitos: fomentar la presencia de la madre iglesia, madre nutricia y protectora, a un sector que consideraba prioritario; en segundo lugar, tenía la utilidad de aprovechar su momento para influir en el tipo de relaciones que le parecían más “sanas”. En ese ámbito, se llegaban a gestar, de manera natural, acercamientos que terminaban en relaciones formales. No necesariamente era un espacio para “echar reja”, sino para encontrar la persona afín para hacerlo posteriormente.

Tal parece entonces, que el ámbito propio de la madre nutricia, había abierto “puertas y ventanas” para incrementar su influencia. El espacio físico de la iglesia, ya no era

solamente el templo. Pudiera entenderse como una manera de profanar el espacio sagrado; pero también como de sacralizar el público.

## **9. LEÓN. CLUB ATENAS, TEMPLO. HACIA 1962.**

Mónica convive con jóvenes.

*“Era una forma (...) de encontrar espacios de convivencia”.*

“En mi familia no era así como muy, muy practicante ¿no? en cuestión religiosa. Yo en alguna época, sí, por ahí como a los 17 años, (...) en esa época como la cuestión de ir a la iglesia, y también era una forma de, precisamente de encontrar estos espacios de convivencia, porque no nada más era el hecho de ir a la iglesia, sino era el hecho de que ibas con el grupo de amigas y que luego de repente, este, podías ir también al club y relacionarte con otros jóvenes ¿no? era también como en ese sentido.”

Comentario.

### **Religiosidad: madre nutricia; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Pese a la poca influencia religiosa que Mónica respiraba en su familia, ella decide acercarse a la Iglesia. La edad en que lo hace es significativa, ya que es precisamente en la que los valores de la Virgen-Doncella son potencialmente más explícitos. El grupo juvenil cristiano le sirvió “no sólo” para acercarse al conocimiento de lo sagrado, sino también para la obtención de una comunidad, de amistades y de, por qué no, la posibilidad de convertirse en la imagen de la mujer que es, al mismo tiempo, un destino.

## 10. LEÓN. ESCUELA. NIÑEZ Y ADOLESCENCIA.

Escuelas mixtas pero no mixtas.

*“Hacías tus estrategias para ir a que te vieran”.*

*“Tanto en la primaria como en seguida, en lo que (...) se llamaba carrera comercial, que eran 3 años donde uno estudiaba para ser secretaria, ayudante de contabilidad, o sea, te enseñaban todo eso; eran escuelas separadas. O sea, por ejemplo, las mujeres teníamos clases en las mañanas y los hombres en la tarde. En la escuela primaria, éramos niños y niñas pero hasta cuarto año, después de cuarto año, ya cuando entras a la pre-adolescencia separaban los niños de las niñas, o ya no admitían niños, me parece. (...) en la misma acción de separar (...) era malo que hubiera la relación, o inclusive la cercanía entre hombres y mujeres. Por lo que yo me acuerdo, cuando estaba en esta Academia -así les llamaban: la Academia Comercial-, cuando yo estaba en esta Academia, a los 13, 14 años (...) lo que hacíamos era, como había que practicar la mecanografía ¿sí?, los que no teníamos máquina propia en casa, teníamos que ir fuera del horario de clase, o sea, en la tarde cuando estaban los jóvenes. Entonces, obviamente tuvieras o no tuvieras máquina (risas), ibas en la tarde a practicar mecanografía por que así veías a los muchachos (...) entonces, uno se hacía sus estrategias (risas), (...) para ir a, a que te vieran y a ver ¿no?, y a establecer ahí vínculos, ahí conseguí mi primer novio, yo así yendo a practicar mecanografía, por las tardes (...).”*

Comentario.

### **Educación: el héroe.**

La disposición al conocimiento estaba sexuada. ¿Cómo se explicaba un niño o niña que al llegar al 4º grado de primaria, lo separaran de los miembros del otro sexo? Sólo podría

explicarlo desde la información que se le provee, pero también, y en cualquier caso, como que es preferible al mantener juntos a niños y niñas. En esta acción, como Mónica lo recuerda, ya estaba implícito un valor.

El héroe es quien va construyendo, con méritos, el camino para alcanzar algún bien superior. Mónica nos muestra cómo en su caso, no era ya extraño que las mujeres participaran en los procesos educativos, sin embargo, muestra también cómo estos espacios propiciaban el encuentro. Burlando la ley, o la disposición de las fronteras, Mónica se inmiscuía con sus amigas frente a los hombres. El deseo se impone frente a la regla, lo cual indica que ésta tiene cierto grado de artificialidad. Y así, en medio de la contienda de las mujeres por ganarse un sitio en la plana de Héroes, gracias a la educación, Mónica se arregla para asistir a la Academia, no tiene máquina, y debe practicar algo más que mecanografía.

#### **10A. LEÓN. ESCUELA JOSE Ma. VELÁZQUEZ. NIÑEZ.**

De la educación sexual y religiosa en la escuela.

*“Vestía toda de negro, con velo en la cabeza, traía siempre un crucifijo muy grande”.*

*“No había ningún tipo de, ni de educación sexual, ni de... te digo, como que más bien eran esos espacios de los cuaresmales para novios, (...) donde a lo mejor... (...) pero ahí en la escuela no, al menos en las que yo estuve, no (...). No era una escuela particular, sin embargo, había siempre sacerdotes allí en cualquier acto. La directora era (...) peor que monja (...) desde su vestimenta: vestía toda de negro, con velo en la cabeza (...), traía siempre un crucifijo muy grande, y bueno, había muchas prácticas religiosas, íbamos a catedral, a las peregrinaciones, a cantar, a declamar a la iglesia”.*

*“Se llamaba Escuela José María Velásquez y la directora se llamaba Jovita Medina (...) cuando yo fui a la escuela primaria, esa maestra había sido maestra de mi mamá, o sea, yo la conocí ya anciana, pero yo no creo que haya cambiado mucho (risas) de cuando era maestra de mi mamá, por lo que platicaba, o sea, fue maestra de primaria de mi mamá.”*

Comentario.

**Educación: el héroe; religiosidad: madre nutricia.**

Probablemente la lentitud del cambio de la maestra Jovita Medina, fuese un buen censor respecto al cambio que en ámbitos educativos sufría la educación leonesa. Siendo maestra de la mamá de Mónica, podríamos suponer que a Jovita Medina le tocó luchar contra la educación socialista y la inclusión de contenidos sobre sexualidad que quisieron implementar los gobiernos callista y cardenista respectivamente, tal como se mencionó en el capítulo anterior. Pero aquí nos damos cuenta de una táctica educativa de entonces: ocupar la educación primaria con educadores de fuerte filiación católica. Esto mismo perneaba en la tradición y en la formación infantil, en este caso. Una mujer “peor que monja”, desde su puesto público conducía a los niños de su escuela a la catedral a recitarle a la Santísima Virgen de la Luz. Siempre, un sacerdote vigilaba que los héroes y heroínas en ciernes llegaran a buen puerto.

**11. LEÓN. ACADEMIA COMERCIAL. ADOLESCENCIA.**

Escuela Comercial y “religiosa”

*“El director era un sacerdote”*

“Igual en la Academia Comercial, (donde) yo estuve, esa era de un sacerdote. El dueño, el dueño, el director era un sacerdote. (...) las maestras pues no, no tenían que ver en cuestiones religiosas, sin embargo, sí había como mucha huella de lo religioso.”

Comentario.

**Educación: el héroe; religiosidad: madre nutricia.**

Sucede en otros niveles educativos de Mónica: la iglesia es protagonista. Ella mencionó la poca cercanía que su familia tenía frente a lo religioso. Sin embargo, su educación está permanentemente relacionada con instituciones católicas. Esa era la oferta. La Academia, aquel lugar en donde de los 13 a los 15 años aprendió esas labores profesionalizantes, ligadas a lo típicamente femenino, como lo secretarial, también le “perteneía a un sacerdote”. Tal parece que la instrucción en sí, no era necesariamente adoctrinante, pero sí que estaba gobernada por una instancia representativa de la Madre Nutricia. El heroísmo leonés de la época, está resguardado siempre a la sombra de ella.

**12. LEÓN. CENTRO HISTÓRICO. JUVENTUD.**

Se abren espacios para jóvenes.

*“Se llamaba: La Copa de Leche”*

*“Había un lugar ahí en la Plaza, ésta de los leones, donde está la Casa de la Cultura (...) que se llamaba ‘La copa de leche’. Era una nevería (...) ahí íbamos puros jóvenes. Había sinfonola, y entonces ahí oías rock and roll: ‘Ahí Viene la Plaga’ y toda esa música, que estaba en los años 60’s. (...) Hubo un tiempo, por el Pasaje Catedral, (...) alguna nevería, no recuerdo el nombre. Pero luego esos lugares empezaron como decaer un poco, porque, en la época del rock and roll, de los copetes, de todo eso, (...) empezó a concentrarse ese tipo de pandilla, entonces, mucha gente ya no iba ahí, porque ya era así, como de otra clase. Entonces, iba al centro, ahí arriba de la 3 Hermanos, la zapatería 3 Hermanos. (...)*

*enfrente de la Presidencia Municipal, (...) había una cafetería, ahí era (...) entonces ahí iba uno a tomar café con el novio”*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Se abre el espacio. Motivado por el consumo y la focalización de los jóvenes como un mercado, aparecen nuevos espacios. La significación que aquí tiene la palabra espacio, es la misma que hasta ahora hemos usado. Nuevos sistemas se inauguran y por lo tanto, nuevas reglas de funcionamiento. La Plaza, como centro de sentido, es coyuntura de estos cambios. Se trata de espacios especializados para “puros jóvenes”. El Padre está excluido. Hay nuevas reglas porque hay nuevos espacios. Hay nuevos espacios porque hay nuevas formas de entender lo profano y lo sagrado. Hay nuevos lugares para “echar reja”.

**Cultura indeseada: el corruptor.**

Según describe Mónica, los lugares abiertos a estos nuevos encuentros, tienen la influencia ya de lo extranjero. La sinfonola, el concepto de “nevería”, el Rock and Roll mismo. Cada una de estas cosas, es para “puros jóvenes”. Y en medio de este espacio de oportunidades para recrear significados, algunos valores perduran y deciden. Si la expresión es demasiado “rockanrolera”; o si se adopta por una clase *non grata*, entonces el espacio se torna en posible propiedad del corruptor.

**12A. LEÓN. PLAZA PRINCIPAL. JUVENTUD.**

La Plaza como espacio juvenil.

*“Iba uno a dar vueltas”.*

“(…) los domingos, a dar la vuelta. A sentarte en las banquitas, o darle la vuelta a la Plaza (...) era lo que se usaba también (...) para conseguir novio. Los hombres daban la

vuelta en un sentido, las mujeres en otro. (...) Después ya no (...) creo que ya, como a mediados de los 60's, ya no se usaba mucho eso, porque se cerró (...) cuando fue Zona Peatonal, todavía cuando había circulación de vehículos. Ahí también, bueno, iba uno a dar vueltas, los que tenían coche, pues en el coche ¿no?, o a estacionarte y a platicar de coche a coche. Pero eso mucho se perdió cuando se cerró el tráfico ahí (...).”

“Años después, era una cafetería que se llamaba Koala, donde ahora es ‘Lalo’s and Charlie’s’. Ahí era una cafetería que se llamaba Koala (...) pero ya era como de más adultos y ya también con recursos porque necesitabas vehículo, mínimo ¿no? para ir, al Koala. (...) Ya estaba lejos. Eso ya fue más bien como principios de los 70’s.”

Comentario.

### **Familia: padre, casa. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Con “Ahí viene la plaga” de fondo, la tradición provinciana aún continúa. La virgen-doncella sigue paseando por el centro, como antaño, dando vueltas para dejarse ver al son de una sonata. Los tiempos se mezclan en la música. Justamente en los sesentas, el Centro Histórico se cerró a la circulación de autos. Algo pasó, o algo comenzó a dejar de pasar. La tradición de años de mujeres que dan vuelta en un sentido, y los varones hacia el otro, comenzó a desdibujarse. El rock and roll de fondo, siguió tocando.

### **13. LEÓN. CIUDAD. JUVENTUD.**

De los requisitos para ser pretendiente.

*“¿Estudias o trabajas?”.*

(Habla de los requisitos) “Era así un poco como... como conocer a la familia (...) y un poco que fuera como de tu mismo nivel social al menos ¿sí? de ahí para arriba. Como que si no

conocías a la familia, como si al menos hasta en apariencia, se veía que fuera de otro nivel social, como que no, no se aceptaba mucho. El saber qué hacía ¿no? si estudiaba, si trabajaba ¿no? de ahí la típica frase ‘¿estudias o trabajas?’ (risas) (...) Porque...como que eran las dos actividades lícitas (...) no podías estar sin hacer nada ¿no? o estudiabas o trabajabas.”

Comentario.

**Familia: padre, casa. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Toda empresa para logra un día “echar reja” con alguien, tenía sus condiciones. Es común encontrar narraciones míticas en donde justamente, estas condiciones, estas barreras son derrumbadas. Pero a Mónica le queda muy claro: la clase social es *conditio sine qua non* el cortejo tiene sentido. Además, las actividades de quien pretende o de quien es pretendida, son cruciales. Estudiar o trabajar: formarse como un héroe del conocimiento, o como un representante digno de la pro-creación laboral.

**14. LEÓN. CASA. JUVENTUD.**

Del padre de familia y la selección de novios.

“¿Cómo vas a conocer a mis novios?”.

“Alguna vez yo recuerdo, que hubo una vez una plática así de rencilla con mi papá, en relación a eso de que, bueno, pero ‘¿cómo vas a conocer a mis novios?, (...) si ni siquiera los saludas’. Entonces, mi papá era así como... ‘Bueno, pues tú ya estás grandecita, ya sabes lo que haces (risas) ¿no? ya sabes con quién andas’. Pero no era lo común, o sea, en ese caso mi papá era como muy atípico. Creo que lo común era lo contrario. Más bien, como que le cuestionaban a la muchacha, ¿quién era?, ¿quiénes eran sus papás?¿, ¿Qué hacía? ¿En dónde vivía?. En mi caso no era así, como que confiaban mucho en mi madurez, (...)

como que ya era asunto mío ¿no? porque además (...) yo empecé a trabajar a los 15 años. Entonces, como que... casi, como de la adolescencia, pasé a una situación, donde por trabajo, por obligaciones, por horarios, por ingreso económico y todo, era ya como adulta (...) aunque tuviera, no sé, 17, 18 años, yo tenía trabajo de tiempo completo (...) era independiente económicamente (...) también colaboraba dentro de la casa, entonces, como que en ese sentido, también, se me veía como adulta y no se cuestionaba, así, con quién andaba.”

Comentario.

**Familia: padre, casa; trabajo: madre procreadora; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Mónica no era la única que se encontraba en transición. El carácter sistémico de la familia, estaba en reacomodo. Nos ha narrado ya lo exigente que podía mostrarse su padre al encontrarla “echando reja” afuera de su casa, o al escuchar que el novio, se atrevía a tocar la puerta. Al mismo tiempo, el padre, representante ordenador, es capaz de gobernar, esto es, de conducir sin violencia. El reconocimiento que el padre de Mónica tiene respecto a la madurez de ella, habla de lo dicho.

Nos encontramos con un rasgo ya antes visto: el trabajo, como fuerza pro-creadora, es cada vez más territorio ganado por las mujeres. El demostrar desde una edad tan temprana que es capaz de “sacar del mundo” parte del sustento, permite a Mónica dialogar con más autoridad. Más aún, ejerce funciones tradicionalmente restringidas al padre, como el sustentar; y al mismo tiempo, acata y negocia con el orden establecido porque simbólicamente, sigue posicionado. Tiempo de transición.

## 15. LEÓN. CASA. JUVENTUD.

Un novio se atreve a entrar.

*“Ahorita se va”*

*“En una ocasión, que uno de estos novios que llegaban y tocaban la puerta y que me iban a buscar... estudiábamos juntos, entonces llegó a pedirme unos libros, ni siquiera éramos así novios formales, no, sino que salíamos mucho juntos (...). Llegó a pedirme libros y ese día era cumpleaños de mi papá. Entonces, había una reunión familiar (...) yo le dije, ‘Pásate, ahorita te doy los libros’. Él se pasó, ahí al recibidor de la casa. Mientras yo sacaba los libros le invité un refresco, porque pues, estaba ahí en la tertulia. Entonces, mi papá se enojó mucho, porque creyó que había tenido el atrevimiento de ir a su fiesta sin siquiera ser invitado. Entonces, hubo un intento de correrlo, nada más que mi hermana lo contuvo. ‘Cálmate papá, mira, ahorita se va, vino por unos libros’. (...) y ya, le di los libros, esperé a que se acabara rápido su refresco, para que se fuera, y ya.”*

Comentario.

**Familia: padre, casa; cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Esta narración de Mónica es importante en la medida en que descubre algo fundamental: el límite. Es en situaciones extremas, cuando se dejan ver reacciones genuinas. La transición de la que cada vez más tenemos noticias en la historia de Mónica, vuelve a reflejarse. Esta vez, la frontera no fue la puerta “tocada”, sino la intromisión del sujeto a la casa misma, y además, en el cumpleaños del papá. Doble atrevimiento. Un agente de la familia, ayuda a controlar la situación: la hermana explica la situación y contiene.

El suceso se complica al descubrir, por la misma narración de Mónica, que el intruso era un “novio informal”. Esta figura aparece inédita. No contamos con los elementos suficientes

para describir con precisión las condiciones de esta relación, pero nos percatamos que no estaba circunscrita en lo tradicionalmente entendido como un noviazgo “reconocido”. La “reja” se ha resquebrajado, el noviazgo puede ser informal, la Casa está amenazada. El Padre reacciona con violencia. Hay un orden que se le está escapando; lo ha aceptado y lo ha negado. La transición perdura.

## **16. LEÓN-ENCARNACIÓN DE DÍAZ. CALLE. HACIA 1962, 63, 64.**

Del tamaño de la ciudad y del pueblo.

*“El novio la tenía que robar para casarse”*

*“Cuando yo tenía por ahí los 17, 18, 19 años, una amiga y yo íbamos mucho a un pueblito que esta muy cerca, se llama Encarnación de Díaz, Jalisco. Pues era un pueblito bien chiquito, y que ahorita no ha cambiado considerablemente. Entonces, yo veía, por ejemplo, que la manera como las muchachas de ahí, también había su romería (...) en el jardín, y era igual que aquí, aunque aquí era más ciudad y allá era como más pueblito, (...) se acentuaba ya la cosa del machismo, la cosa del papá. Allá, prácticamente se tenían que ir (la muchacha) con el novio, el novio las tenía que robar para casarse (...) Allá sí, como que sí era todavía más reaccionario y retrógrado el asunto (...). Creo que por un lado, la extensión de la ciudad, ya no permite a los papás tener el control.”*

Comentario.

### **Familia: padre, casa.**

Recordemos que la casa, también tiene sus ámbitos públicos en tanto que en ellos sigue vigente la ley paterna. Así lo veía Mónica en la juventud cuando, comparando la Plaza Principal de León con la de Encarnación de Díaz, Jal., no encontraba tantas diferencias. Sin embargo, reconoce una cosa: la distancia y la extensión, dificultan las posibilidades de

control. Incluso las normas “interiorizadas”, llamaría Foucault, habrán de operar desde otro contexto y por lo tanto, desde una nueva justificación. La extensión de León creció exponencialmente sobre todo en los años setentas. Será entonces cuando podremos confirmar la teoría de Mónica.

## **17. LEÓN. REJAS. JUVENTUD.**

La reja no es la misma en todas partes.

*“A mayor educación (...) menos reacción negativa”.*

*“El hecho de estar en la puerta y eso, era igual en la clase alta, en la clase media y en la clase baja. A lo mejor lo que cambiaba, en algún momento dado, era esto de suponer que a mayor educación, en clases más altas, había... como menos reacción negativa, había como una... un poquito más de apertura: conocer al chavo, tratarlo, que no se daba tanto en otras clases, donde imperaba más, desde mi punto de vista, el salvajismo, y el machismo (...) yo conocí casos así, de que si sorprendían a la muchachilla “echando reja”, casi de los cabellos la metían a su casa ¿no?, así tal cual.”*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella. Familia: padre, casa.**

Hemos escudriñado sobre la entrañas del “echar reja” como símbolo en la ciudad de León. Ello significa creer que hay un significado universalizado capaz de reunir, en ámbitos aparentemente disímbolos, el sentido de este hecho. Mónica trae a colación esta discusión. Aparentemente, la reja es idéntica en los barrios pobres que en los ricos, pero ella distingue, en medio de la práctica un aspecto dialéctico. Mónica teoriza de nuevo y sospecha que en las clases bajas, son menos susceptibles al cambio que las latas. La velocidad del movimiento está en función su relación con la educación. En la traducción mítica que

podemos hacer, desde nuestro esquema, sería: a mayor educación, el héroe ve el cambio como algo posible. Esa es la razón fundamental de haber recogido narraciones femeninas de mujeres pertenecientes a la clase media. Es decir, al rango social en donde se piensa que el tiempo puede moverse, que el hombre interviene en él, y que los héroes aun pueden soñar con lo posible, y las doncellas, transitar al heroísmo. Mónica parece ser un excelente ejemplo de ello.

## 6.5 GUADALUPE.

### 6.5.1 PERFIL

Nombre: Guadalupe.

Fecha de nacimiento: 12 de Diciembre de 1960

Originaria: León, Guanajuato.

Origen del padre: San Fernando, Jal.

Origen de la madre: León, Gto.

Número de hermanos: Ocho (ella es la tercera hija y la tercera en orden descendente.)

Fechas en las que “echó reja”: De 1972 a 1984

Estudios: Maestría en Diseño

Ocupación actual: Académica.

### 6.5.2 SINOPSIS.

Guadalupe es hija de padre jalisciense y madre leonesa. Durante su infancia hasta la juventud, vivió con su gran familia de ocho hermanos en la colonia Arbide, emblemática sitio de la clase media alta de los años setentas en León. Se educó con las madres teresianas del Instituto Jassá durante la primaria y terminó su bachillerato en el Instituto Lux, de padres jesuitas. Como casi todas las chicas de su clase, su principal actividad radicaba en la escuela y la vida familiar y social. Aficionada al deporte, tuvo oportunidad de relacionarse

con otras escuelas e instituciones. A los 15 años, Guadalupe conoce a Juan, mejor conocido como el Abuelo, con quien tiene una larga relación de noviazgo, tal como sucedió con muchos de sus hermanos y hermanas. A Guadalupe también le tocaron los tiempos de romper barreras al interior de su hogar, sin embargo, ayudada por las nuevas ofertas para jóvenes en lo que a diversión se refiere; por una posición no autoritaria de sus padres, y por su propio empeño, gozó de una libertad no narrada en las historias anteriores. Así, Guadalupe no “echó reja” en la puerta, sino al interior de su casa; pudo compartir espacios públicos con Juan e incluso experiencias fuera de la ciudad. Ella estudió la Licenciatura en Diseño Gráfico en Guadalajara, de manera que sus horizontes se ampliaron más allá de su localidad ya en la juventud. Después de ocho años de noviazgo, Guadalupe y Juan se casan, crean una familia y una trayectoria personal de realización profesional.

### 6.5.3 LA NARRACIÓN DE GUADALUPE.

#### 1. LEÓN. CASA. JUVENTUD.

¿Qué es “echar reja”?

*“Desde platicar hasta, pues, echarse un fajecín”*

*“Se decía ‘echar reja’ (...), había varios nombres pero como que siempre fue una frase muy conocida, (...) se entendía que ibas a ir con tu novio a... pues, a diferentes cosas ¿no? desde platicar, hasta, pues, echar un fajecín (...). Y había varias áreas, en tu casa, dependiendo quien estaba en tu casa, para ver donde te acomodabas. Con nosotros somos, somos muchas hermanas, entonces, a veces ¡chin!, te ganaban el espacio que más te gustaba a ti (risas), por que estaba más escondido. Y ahí a veces no, dependiendo de la situación, de que si estaban tus papás o no estaban tus papás. “Echar reja” lo usaban más cuando estabas en tu casa”.*

Comentario.

**Cortejo: virgen-doncella. Familia: padre, casa.**

Guadalupe hace su propia definición. Los elementos que intervienen son: actividades de convivencia, dialogantes y sexuadas. Desconocemos si en las entrevistas anteriores, esos elementos eran tan amplios; el caso es que en esta, lo habla explícitamente y sin reparos. La virgen-doncella ha trascendido una frontera: expresarse libremente sobre el tema otrora tabú de la sexualidad. Otro elemento distintivo importante, es la ocupación del espacio de la casa. La reja estaba trascendida del todo como elemento físico y se había convertido, en un habitus asumido, en una acción. El símbolo de la reja se desvanece como icono y queda como constructo lingüístico cargado de sentido. Quizás la reja, en términos de espacio, se haya transportado a otros ámbitos, pero eso lo sabremos en la medida en que Guadalupe deje ver esas fronteras. Por lo pronto, lo más propio del “echar reja” sigue circunscrito principalmente al espacio de la casa, y la ley del padre, a la presencia de los padres de familia. Los hermanos no figuran como extensión de ello, por lo pronto. ¿Esta permisividad por parte del padre significa una merma en la sacralidad del espacio privado? Tal parece que ya no se guarda con el mismo celo; sin embargo, hay que recordar que lo sagrado lo hemos relacionado principalmente con dos valores: la representación de lo trascendente, y la representación de “lo más real de la realidad”, como diría Eliade. La dimensión espiritual del mundo y la representación de sus misterios. Es esa medida la que nos habrá de ir contestando nuestra pregunta respecto a lo sagrado en la práctica del amor.

## 2. LEÓN. COLONIA ARBIDE. NIÑEZ

Jugando en la Arbide.

*“Parejitas de ahí, en la cuadra”*

*“Yo empecé andar con niños desde, yo creo los 11 años, pero más informales. (...) Siempre jugábamos en la calle, también eso influía en mis épocas. (...) Toda la cuadra nos conocíamos y siempre andábamos en la calle y hacíamos las tienditas de cuando salías de la escuela, en vacaciones, ponías tus tienditas y ahí iban todos ellos a comprarte (...) Todos íbamos en la noche, y nos a dejaban muchos jugar en la noche al bote, a escondidas y ese tipo de cosas, y traías a tu novio, bueno... te hacías parejitas, parejitas de ahí en la cuadra o en la colonia pues, era la Arbide.”*

Comentario.

**Cortejo: virgen-doncella. Familia: padre, casa.**

La colonia Arbide es prototípica de la clase media alta de los años setentas. Gozaba de una tranquilidad que permitía, como se ve, una convivencia de la gente entre lo público y lo privado. Son los primeros intentos de Guadalupe por acercarse el mundo del amor. La reja aún no está “echada”; parece un juego más junto con los de poner la tiendita, patear el bote, tener “parejita”. La figura arquetipal aún está en etapa de prueba.

## 3. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.

De lo informal a lo oficial.

*“Era el formalillo y yo la adolescente inquieta”*

*“Al principio, cuando empezó mi papá a ver que tenía novios más formales, sí me puso días; que tales días puede venir a verte, y de tal hora a tal hora. Cuando yo ya empecé con el Abuelo, con Juan, pues fue a los 15 años. Al novio anterior como que no lo conocían bien y sí me pusieron muchas reglas, no podía mucho pasar a la casa y esas cosas. Y con el*

*abuelo, no (...) como que él era mucho más grande que yo (...) ahí era el formalillo y yo era la adolescente inquieta. Entonces, como que sí me dejaban pasar a la casa, sí entraba”*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Cortejo: virgen-doncella.**

Se terminó el juego, la prueba. Tener novio en serio, “formal”, requiere de una redefinición del espacio de la casa, y ese lo pone el padre de familia. La construcción de la frontera del espacio sagrado que resguarda a la Virgen-Doncella, se ayuda del conocimiento sobre aquel quien osa asomarse. Juan, el Abuelo, era “formalillo” y más grande. Eso le vale como pasaporte al interior de la casa. Se esperaba de él que respetara otras fronteras al interior del espacio.

#### **4. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.**

Fijando horarios.

*“¿Qué quiere decir? Que ya se te pasó la hora”*

*“A las 10:00, 10:30, ya mi mamá lo corría, ya nada más decía las frases que usaba (...) le hacíamos mucha burla, por que estabas tú en la tele (...) y empezaba ‘Este... ¿no has visto las tijeras?’... a las 10:30 de la noche... (risas) ¿Qué quiere decir?, que ya se te pasó la hora de “echar reja”.*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Cortejo: virgen-doncella.**

Y el espacio era, por lo pronto, el tiempo. Una hora mágica de la que hablan las crónicas de principios de siglo: las 10:00 p.m., la hora en la que el espacio se convierte en absolutamente cerrado y privado. Pero el orden del Padre, ejercido en este caso por la madre de familia, no es violento o tajante como en otras narraciones; parece aplicarse

sugerentemente, insinuatamente. La autoridad ejecuta su estrategia casi como táctica de subterfugio. Algo está pasando en las formas que guardan el recinto.

## **5. LEÓN. CALLE. ADOLESCENCIA.**

Acompañar a los novios.

*“Odiaba andar de chaperona, lógico que ellos también.”*

*“Empezó a pasar el tiempo. Me empezaron a dejar salir con él. Al principio siempre me mandaban chaperón, siempre, de ley. Lógico que nosotros, entre las hermanas ya sabíamos que (...) te ibas tú con ella y luego te bajaban en algún lado y (...) a tal hora, te recogían. Bueno, por ejemplo, yo fui chaperona de mis hermanas más grandes, entonces, yo odiaba andar de chaperona, lógico que ellos también han de decir lo mismo. Entonces, te decían ‘Ahí te bajo en el Alhoa,<sup>167</sup> que se usaba el Alhoa, y ya te recojo a las 10:00 de la noche”.*

Comentario.

### **Familia: padre, casa. Cortejo: virgen-doncella.**

No parece ser exactamente lo mismo “echar reja” que “salir”, pero tiene grandes semejanzas. El sistema ordenador y conductual se extiende en ambas. El chaperón aparece como el elemento de vigilancia del padre, pero es infuncional. El contubernio refleja que no es una práctica apropiada por los ejecutantes de la misma. La frontera temporal de la casa vuelve a hacer su aparición en el espacio público: las 10.00 p.m.

---

<sup>167</sup> Cafetería de moda en los setentas.

## 6. LEÓN. ARBIDE. ADOLESCENCIA.

Paseos de colegiala.

*“Mi generación salíamos mucho, jugábamos mucho”.*

*“Don Lázaro era una tiendita que queda por el América<sup>168</sup>, por la Pablo de Anda, y ahí todas las mujeres nos poníamos así, como en la calle, (...) y ellos daban vueltas en los coches o nos juntábamos en la tiendita dizque a tomar un refresco. Nosotros, por ejemplo, mi generación salíamos mucho, jugábamos mucho, entonces salíamos de entrenar y nos íbamos a pie del Jassá, (...) está cerquita el América. Era (...) como el lugar de reunión de los chavos, en el setenta y tantos (...) Don Lázaro era un señor, un viejito, que tenía una tiendita enfrentito de Pablo de Anda (...). Y ahí todos los chavos, los hombres, llegaban de jugar football, se tomaban las cervezas y nosotras dizque llegábamos de entrenar y ahí nos tomábamos el refresco. Y en las tardes, cuando querías ver a alguien, si alguna de mis amigas tenía carro, pasaba por nosotros y de ley era dar la vuelta en Don Lázaro, entonces, dabas toda la vuelta al camelloncito ese.”*

Comentario.

**Cortejo: virgen-doncella. Educación: héroe.**

Chicos con poder adquisitivo que además, tienen auto. En la ciudad, empiezan a focalizarse lugares de encuentro relacionados con el consumo. Es importante subrayar cómo se va impregnando la ciudad de espacios antes sólo permitidos para actividades privadas. La calle comienza a “tomarse” por los jóvenes. No sólo por la oferta que se les presenta, sino por las elecciones que ellos hacen: ir a Don Lázaro y sin la compañía de los padres.

---

<sup>168</sup> El Instituto América. Escuela particular propiedad de las religiosas de la Orden de la Hijas Mínimas de María Inmaculada, en la colonia Arbide.

Otra actividad ya consolidada se deja ver en este caso: la inclusión de las actividades deportivas para mujeres. El espacio educativo, el análogamente relacionado con el héroe en este trabajo, les ha abierto las puertas a la “contienda” lúdica; una actividad propia del héroe. Aquí, el deporte es ya sentido, y al mismo tiempo, medio para ocupar espacios antes sólo reservados para los varones; y medio para relacionarse con ellos.

## **7. LEÓN. ALHÓA. JUVENTUD.**

Domingos sociales.

*“Todos estábamos siempre afuera”.*

*“Y los domingos, (...) no me tocaba porque siempre nos fuimos al rancho, temprano. Cuando alguna vez me dejaron quedarme en León, (...) era ir a Don Lázaro primero y de ahí te ibas al Alhoa, (...) ahí si era como más bar, pero nos dejaban ir los papás, porque era también como un restaurante-café, pero siempre estabas afuera, sólo los que eran muy ricos y te podían disparar el café, (...) siempre estábamos afuera en el coche, se llenaba, se llenaba muchísimo de coches y todos estábamos siempre afuera, pues platicando o pasabas enfrente del galán para que te hablara y esas cosas.”*

Comentario.

### **Familia: Padre, Casa. Cortejo: Virgen-Doncella.**

Para Guadalupe adolescente, se sigue imponiendo el espacio familiar como prioritario los fines de semana. En su caso “el Rancho” será una extensión de la Casa. Algunas, y para ella, afortunadas veces, tenía permiso para usar ese tiempo-espacio, en su vida social y pública y lo usaba para acercarse al cortejo. Ocupar un tiempo-espacio en otra cosa, significa equiparar eventualmente una valor respecto al otro.

La descripción denota una costumbre, un rito, en caso de que representara activamente algo sagrado (¿Podría asegurarse que la práctica de pasar frente al “galán” no es un acto prioritariamente para una adolescente?). En cualquier caso, la ruta estaba fijada: De la calle de la Colonia, al Alhoa. Este se yergue como un espacio de encuentro intergeneracional. El lugar de consumo se va consolidando como espacio de encuentro. Aunque consumir no es la meta, sino lo significativo y congregante del sitio.

### **7A. LEÓN. ALHOA. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.**

Domingos sociales.

*“Siempre te hacías novia de alguien”*

*“Algunos iban al cine. No a todos nos dejaban ir al cine, porque todas estábamos chiquillas, y luego, ir con el galán significaba ya algo más. Podías ir con algunas amigas y luego ya saliendo, siempre, de ley los domingos en (...) el lugar de reunión (el Alhoa). Y era padre, porque era de todas las generaciones, (...) mis hermanas son de generaciones más altas y siempre fuimos ahí, o sea, me dejaron ir porque mis hermanas iban o yo las chaperoneaba, y entonces era más fácil que me dejaran ir ahí. Y pues ya ahí “echabas reja”, o conocías, o siempre te hacías novia de alguien (...). Ya cuando empecé a andar con el abuelo, sí me dejaron ir al Alhoa. (...) Yo iba al Alhoa pero con mis hermanas, nos dejaban a las 10:00 de ley, (...) 10:30 era así, como ya las perdidas, así como que las que ya les habían dado muchísima chance.”*

Comentario.

**Cortejo: virgen-doncella. Familia: padre, casa. Cultura indeseable: el corruptor.**

Se van redefiniendo los espacios: el cine, como abertura; un espacio que podría significar “algo más” cuando era frecuentado con el galán. El Alhoa, como sitio iniciático. Guadalupe iba al Alhoa, primero como chaperona, luego como protagonista, una vez que ganó el

estatus de “novia”. Los espacios de la ciudad, ayudan a “bautizar” el estatus de quienes caminan por ella. Nuevamente aparece la hora simbólica del padre. Pasando esa frontera, algo se podía romper, algo se podía “perder” y por lo tanto, alguien perdido(a) podría figurar. No sólo es entonces la frontera del padre, sino también la del corruptor.

## **8. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA.**

Guadalupe no quiere chaperón.

*“De ir al cine y eso, me dejaban con chaperón”.*

*“(A los) 15-16 años, me dejaban que el abuelo fuera a mi casa (...) podía ir él, y él sí entraba. No me dejaban andar en el carro, se supone que no me dejaban andar en el carro con él, pero siempre andaba. Cuando pedía algún permiso, por ejemplo de (...) ir al cine y eso, me dejaban (ir) con chaperón. No se me olvida una ocasión que... yo era medio terca, y entonces, (...) una vez me revelé. Dije que yo no iba ir al cine con chaperón, ni loca iba ir al cine, pues qué se creían. Entonces, (como) no había quien me acompañara, entonces no había como ir al cine. Entonces, mi mamá salió y dijo que ella iba a ir al cine conmigo, ¡que se fuera con el abuelo ella, que yo no iba a ir!. Si siempre se burla por que nunca la quise invitar al cine; que ella por mi papá lo hacía.”*

Comentario.

### **Cultura indeseada: el corruptor.**

El cine vuelve a ser espacio de controversia. Sólo un salvoconducto podía permitir el acceso y eso era un vigilante, un chaperón. ¿Sería la oscuridad de la sala? ¿La exposición a historias en donde algo “peligroso” se develaba. Podía haber un acercamiento, pero con cautela. El corruptor acecha. Lo mismo en el coche, en el espacio cerrado de un auto algo parece salir del control del padre; además de tener otra característica: es propiedad del novio; es su espacio. El corruptor acecha.

Comienza la contienda. Guadalupe no quiere chaperón para ir al cine. La madre de familia es capaz de utilizar el último recurso: convertirse en chaperón. Guadalupe no cuenta el final de esta historia. Personalmente me inclino a pensar que esta vez, nadie fue al cine; que la estrategia triunfó sobre la táctica.

## **9. LEÓN. FIESTAS. ADOLESCENCIA.**

La reja y el calendario.

*“... a rogarle que ya nos fuéramos”.*

*“Al principio, sí me pusieron días, pero luego ya como que mis papás fueron aflojando el cuerpo, y ya no había días. (...) Siempre todas las fiestas pues eran con él, más bien yo tenía que ir a cuidarlo ¿verdad?, a rogarle que ya nos fuéramos. Nos regresábamos (ella y sus hermanos) con el Abuelo”.*

Comentario.

### **Familia: padre, casa. Cortejo: virgen-doncella.**

Parece que la institucionalidad del noviazgo va definiendo procesos. “Al principio”, parece ser el tiempo en que el reconocimiento del Padre se permite ir comprobando el acatamiento de la ley que establece. Dicta días, horas, fronteras autorizadas. En la medida en que el espacio va siendo ocupado, algo “se afloja”, o a decir de Guadalupe, alguien se “afloja”.

Por otra parte, aparecen “las fiestas”. Pero ya no en un espacio gobernado por una hegemonía adulta, sino por un ambiente creado y recreado por los jóvenes, algo que les es propio. Ya no es gestionado como espacio estratégico, sino como táctica autorizada.

## 10. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.

La espera de la mamá.

*“Eran unos sustazos...”*

*“Era vaciado porque yo tenía que estar esperando al Chore (Chore es mi hermano), a que llegará para entrar los dos juntos a la casa, sí nos daban permiso 2:00, 3:00 de la mañana, pero siempre mi mamá nos esperaba. Unos sustazos que nos aventaba la condenada, llegabas en la noche sin hacer ruido y te salía. (...) Era vaciadísima, porque siempre te esperaba, fueran las 4 de la mañana, te esperaba para ver a qué hora llegabas. Se supone que no podíamos llegar muy tarde, pero como mi hermano sí era más reventado, (...) siempre era él (quien) nunca se quería regresar de las fiestas. En algunas ocasiones me esperaba dentro de la cama o haciendo algo en la cocina, entonces, tú entrabas así que no querías hacer ruido por ningún motivo y te salía en la noche; eran unos gritos del susto. Ya al final terminó mejor decidiendo no esperarme porque siempre me asustaba mucho y despertaba a toda la casa.”*

Comentario.

### **Familia: padre, casa.**

Lo absurdo de la vigilancia. Lo que debiera ser una “supervisión”, se convertía en un momento de desconcierto. El espacio de “las fiestas” estaba ganado, pero no resultaba gratuito. La joven, reflejo de la virgen-doncella, tenía que ser esperada, su integridad preocupa. Llegó un momento en que la espera se volvió inoperante. Se había ganado otro espacio más de independencia.

Como era acompañada por el hermano, la acción de ir a la fiesta resultaba más autorizable; solamente que la función del “Chore” no era útil como contenedor de la ley del Padre, por

lo menos a la hora de claudicar de la fiesta. El hermano ya no asume del todo ese papel de gendarme, o por lo menos, está supeditado a su “reventón”.

#### **11. LEÓN. CASA DE AMIGAS. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.**

Las amigas “echan reja, reja”

*“Tenía que ser afuera”.*

*“Pero si tenía muchas amigas que sí, con ellas sí eran exigentísimas. O sea, no podían, ni echar reja en su casa, tenía que ser afuera. (...) (Con) la mayoría de mis amigas sí era afuera de su casa donde echaban la reja; ya más grandes no, ya pudieron entrar a la casa, y sí tenían días”.*

Comentario.

#### **Cortejo amoroso: virgen-doncella. Familia: padre, casa.**

No en todas las casas clasemedieras de los setentas reinaba la misma forma de aplicar la ley. Más aún, parece que lo normal, en el círculo social de Guadalupe, era “echar reja” en la puerta de la casa. El progreso táctico era más paulatino: había que ser más “grande”, y el tiempo seguía siendo la gran frontera. Aunque no se ha dicho de manera explícita, puede sospecharse que el permiso de entrar a la casa, aunque fuese después de cierto tiempo, era más probable en las clases más pudientes.

#### **12. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.**

Ablandando a los padres.

*“Me ponían una regla y la rompía”.*

*“Yo era muy rebelde. Rompía mucho las reglas; prefería que me regañaran, y luego enojar a mis papás, y luego ya se iban ablandando; se fueron ablandando, pero sí empecé a quebrar mucho las reglas de mi casa. (...) Quizás con mis hermanas fueron exigentísimos, y*

*conmigo, por ejemplo: me ponían una regla y la rompía, entonces, se enojaban y me castigaban pero hacía lo contrario de lo que ellos me decían que hiciera. Y yo creo que sí influí mucho que cambiaran. (...) Mi papá era exigente entre comillas, (...) mi mamá era la que decía; la voz de la exigencia, o sea, a lo mejor mi papá era el que decía que no nos dejaba, pero mi mamá siempre era la que decía. Mi papá no, era como muy noble, nunca te decía nada, o sea, mi mamá te regañaba y te decía que ya no te iba a dejaba ir a tal fiesta, entonces, yo era de las que 'Ah, no me dejas', y rompía la regla. Entonces, empezaron a entender que con tanta regla no iban a lograr detenernos. (...) Cambiaron mucho."*

Comentario.

**Familia: padre, casa.**

Guadalupe se entiende como un agente de cambio. Describe su táctica: desobedecer y luego atenerse a las consecuencias; al conocer el límite de éstas, decide insistir puesto que se sabe más fuerte. Se ha roto, quebrantado el papel de la mujer obediente que acata la regla sin miramientos. No hay referente hacia una figura de sumisión. El proceso fue de años. Guadalupe es la tercera hija; según dice, con las dos primeras, el trato fue "exigentísimo"; conforme la regla se fuera desacatando sistemáticamente, el padre habría de transformarse.

**13. LEÓN. CASA-OAXACA. JUVENTUD.**

Delegar la batuta del padre.

*"Que si no iba con él, no iba".*

*"Luego me fui a estudiar fuera, pero cuando yo hice mi tesis, en lugar de dejarme ir sola a Oaxaca (...) le pedí a una amiga que si me acompañaba. Ah no, me mandaron con el*

*Abuelo, que si no iba con él, no iba (risas). O sea, como un poco de contradicción, (...) claro, era años eternos con él. Pero a mí sí, esa relación se me hizo vaciadísima, que mi papá cuando yo terminé la carrera, que yo estudiaba en Guadalajara, me dijeron 'Si no va el Abuelo no puedes ir a Oaxaca, ¡es peligrosísimo!, ¡como crees que van a ir mujeres! ¡dos mujeres solas!, bueno, (...) me mandaron chaperón, a mi hermano chico.'*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Educación: héroe.**

Pasados algunos años, la ley del Padre se transformó. Prefirieron proteger la integridad de la hija. El novio había ganado suficiente terreno de confiabilidad frente al orden establecido, que se convierte en el protector de los valores de la casa. La batuta estaba otorgada. Queda de manifiesto que Guadalupe estudia una carrera universitaria y que su incursión en el papel del héroe ha llegado lejos. Pese a que está atendida a las leyes familiares en tanto que virgen-doncella de la casa, ella engrosa las filas de mujeres que habrán de batir su propia batalla en el mundo laboral, con los mismos atributos académicos de un varón.

**14. GUADALAJARA. INTERNADO. JUVENTUD.**

Guadalupe estudia fuera de León.

*"No vivo en el internado".*

*"Me fui a Guadalajara. Primero me mandaron a un internado. Al semestre les dije a mis papás: 'Ya no estás pagando por que no vivo en el internado, me la paso en el departamento con las amigas. Y también accedieron. Como que si les sabías llegar, sí accedían, pero tengo muchas amigas que se tuvieron que quedar a estudiar aquí en León por que no las dejaron ir afuera, no era tan fácil dejarnos ir a estudiar fuera.'"*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Educación: héroe.**

Utilizando las estrategias adecuadas, Guadalupe fue ganando en independencia, principalmente, porque fue ganando su propio espacio: un lugar distinto de residencia, o un espacio independiente de la vigilancia del padre (internado). Contó con la disposición de sus padres que paulatinamente fueron transitando a un estado de menor rigidez. Estudiar para Guadalupe, era incursionar en el mundo del Héroe, y haciéndolo fuera de su localidad, con mayor razón. Pero no era lo común en su entorno. El estado de control que mantuvieron muchas familias, venció sobre las posibles pretensiones de salir a conocer otro horizonte. Héroes que se quedaron en el camino.

**15. LEÓN. CASAS AMIGAS. ADOLESCENCIA, JUVENTUD.**

Las amigas se casan jóvenes.

*“...y con chavos que casi ni conocían”.*

*“La mayoría de mis amigas fueron muy formales, muy rígidas, no las dejaban salir, (...) muchas se casaron, o terminado la carrera o en la plena carrera o antes de la carrera y con chavos que casi ni conocían, llevaban poquito con ellos. Se casaron muy rápido por que no las dejaron, no las dejaban ir con él a ningún lado, ni con chaperón siquiera (...) Por eso algunas se casaron desde prepa por que se sentían como que se iban a casar y se iban a liberar.”*

Comentario.

**Cortejo amoroso: virgen-doncella. Familia: padre, casa.**

La acción, lo hemos dicho antes, es motivada principalmente por el deseo. Las jóvenes amigas de Guadalupe, no sólo eran pretendidas, no sólo eran objetos de un deseo por conquistar; virgen-doncella que es vista como meta y trofeo de la vida porque es quien la

representa. Al mismo tiempo, al interior de esa figura subida a un altar, hay una mujer con deseos de “salir”. Este es un punto de tensión identificado por Guadalupe que marca su época. Los llamados a “salir” eran cada vez más intensos, y los medios para retenerles, cada vez más inentendibles. La salida oficial era a través de la bendición de la madre nutricia. La única salida digna frente al papel que representaban, aunque ello significara hacerlo con un desconocido. Según interpreta Guadalupe, el deseo de cambio de papel era mayor.

## **16. LEÓN. CASA PROPIA, CASA DE LOS PRIMOS. ADOLESCENCIA.**

Guadalupe conoce al novio en una fiesta.

“... no voy a esa fiesta, prefiero perdérmela que andar yendo con mis papis”.

“(Habla de Juan) Él dice que yo ya le gustaba desde antes, pero yo nunca lo había visto porque era mucho más grande. Él ya estaba en carrera y yo estaba en secundaria. Y un día (...) quería ir a una fiesta el 14 de febrero a casa de (...) mis primos. (...) Yo quería ir y mi mamá me dice: ‘Vamos a ir nosotros’, -dije- ‘¿Yo, con ustedes?, (...) van a decir que soy una fresa, (...) prefiero perdérmela que andar yendo con mis papis’ (...) Entonces, mi mamá (...) me dice: ‘¿Sabes qué? o vas o vas, por que así (verá) tu papá (que) puedes ir a una fiesta y que no hay problema; que no haces nada malo’. Me acuerdo que fue un chillar ese día (...). Y como mis tíos los habían invitado para estar en la fiesta, pues, bueno, terminaron llevándome casi a fuerzas (...) claro que yo me escondí para que no me dijeran que mis papás estaban ahí (...). Resulta que ese día conocí al Abuelo.”

Comentario.

### **Familia: padre, casa.**

Los espacios conquistados de Guadalupe, los guardaba con recelo. Es severa con sus fronteras conquistadas. Había ganado una categoría de jovencita independiente que no

pretendía perder con un mal paso: ir acompañada de sus padres. La pérdida de su batalla fue el pase a la conquista de quien habría de ser su marido.

#### **16A. LEÓN. CASA DE LOS PRIMOS. ADOLESCENCIA.**

Guadalupe conoce al novio en una fiesta.

*“... lo que quería era que me sacara a bailar era el otro, y así lo conocí*

“A mí me gustaba un amigo del Abuelo, yo no tenía ni por aquí (señala su frente) que existía Juan, y yo fui a (...) pasar enfrente del amigo del Abuelo; yo no sabía que eran amigos, y que el que me paró fue él y me empezó a platicar, y yo lo que quería era que me sacara a bailar era el otro, y así lo conocí. Empezamos a platicar y a platicar y yo me quede ahí a ver si me pelaba el otro amigo, pero no, ya me quedé ahí. Luego me sacó a bailar (...) Y ya, ahí empecé a salir con él”.

Comentario.

#### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

Se devela aquí la táctica para hacerse de un pretendiente. La mujer pasaba por delante del hombre para ser vista. Claro está que al pasar, el riesgo es ser vista por otros hombres. Guadalupe menciona dos acciones introductorias: platicar y bailar. En ambas, el varón tuvo la iniciativa, como parece que era lo propio. Hay un dato más. Tenemos el antecedente de que los padres de Guadalupe estaban presentes, lo cual quiere decir que el espacio de cortejo estaba contemplado dentro de su ámbito de control, pero ya no era la clandestinidad de antaño.

## 17. LEÓN. ALHOA-CASA. ADOLESCENCIA.

Los papás investigan.

*“Está bien grande, según yo”.*

“Me empezó a pretender, a ir a mi casa y esas cosas. (...) Él tenía ya casi 19 años y en carrera, y yo en secundaria. Mis papás al principio lo investigaban, así era todos los papás leoneses, investigaban quiénes eran sus papás, su abuelito, su tío, para que te dejaran salir (...). Cuando salías con alguien que no conocían, sí les hacía mucho corto circuito (...) el que no conocieran a los papás. (...) Era más fácil que te dejaran salir con hijos de sus amigos.”

Comentario.

**Familia: padre, casa. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

La acción de pretender, era acercarse a la Casa, al espacio sagrado. Asomados por la “reja”, los padres de Guadalupe notan la diferencia de edades. Y lo investigaron, como era propio, a decir de Guadalupe, de “todos los padres leoneses”. Una red social de ordenamiento se activa a través de parientes y amistades. Todos quedan al tanto de la identidad de la pretendida y del pretenso ¿Qué importancia puede tener el origen o filiaciones del joven?: la observación de ese propio orden, el que ellos mismos han gestado. El Padre no mira a un individuo, sino a una comunidad.

## 18. LEÓN. ALHOA. ADOLESCENCIA.

Guadalupe anda, pero no anda.

*“Él voltea... ¿novios?”*

“Él tenía novia, ya era grande la novia, yo llegué a ir a la casa de la novia, (...) porque a mí me gustaba otro chavito, y ella se juntaba en prepa con él y a mí me gustaba otro chavito, yo la visitaba y todo. (...) Él me empezó a pretender mucho. Y en Alhoa, yo iba con alguien y me paraba y me saludaba. Empezó como a exigirme que anduviera con él (...). Entonces, llegó un momento en que yo en el Alhoa le dije ‘Oye, sabes que yo necesito saber que onda contigo y conmigo, porque todo mundo me pregunta que si somos novios, entonces, él volteo así como de ‘No seas fresa, eres mi chavita, y ya’. Y desde ahí empecé andar, o sea, como que no era el formal, de que ‘¿Quieres ser mi novia?’. (...) Él voltea ‘¿Novios? Por favor, eres mi chavita y ya. ¿Qué? Sí, ¿quieres ser mi chavita? ¿Sí o no?’, ‘No, pues sí. Y ya empecé andar.’”

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

De un golpe, Guadalupe entra a un nuevo orden. La categoría convencional de “la novia” había dejado de operar y en su lugar, si ella lo aceptaba, sería “la chavita” de Juan. Más adelante veremos hasta dónde este ordenamiento podía permanecer o no. Por lo pronto, la reubicación entre enamorados se había iniciado. Desde luego, no es un ordenamiento contemplado dentro de las leyes del Padre, pero era una forma de “andar”. Hasta ahora, Guadalupe se ha caracterizado por romper los ordenamientos tradicionales, no es difícil que incursionara en uno igualmente distinto. Para ella, el sitio en donde todo ello sucede, es importante, el Alhoa, otra vez, el lugar iniciático.

## 19. LEÓN. CIUDAD. ADOLESCENCIA.

Guadalupe gana a la “grandota”.

*“Me sentía ‘guau’”.*

“Sí hubo broncas al principio, a lo mejor sí, pero me sentía “guau”, porque se lo había bajado a una grandota. Ni creas que me gustaba (Juan); yo nada más porque decías ‘guau’, (...) y otras amigas igual hicieron con amigos más grandes. Como que en esa época era época de las chavitas. (...) Te sientes “guau” porque se lo bajabas a otra. Ahora me hacen eso y las mato ¿verdad?, las mato... Pero en esa época así empecé, así empecé a andar.”

Comentario.

### **Cortejo Amoroso: Virgen-Doncella.**

Guadalupe vuelve a darle importancia a la diferencia de edades. Podría haber explicaciones psicológicas que dieran razón de por qué a un joven le atraen las “chavitas”, pero eso desborda nuestro ámbito. Lo que alcanza a verse, desde el pensamiento mítico, es que una mujer joven y una no tan joven, ambas, son igualmente representativas de una imagen femenina de la vida, los atributos de la virgen-doncella como *imago* de la vida y de sus misterios, no tiene una edad definida, pero muchas veces se relaciona con la más tierna juventud. Atributos poderosos que ante una mujer más madura, parecen hacer sentir a la joven, como David frente a Goliat.

## 20. LEÓN. CASA-HACIENDA DE LOS ABUELOS. PASADO DEL PADRE.

Obediencia a los sacerdotes.

*“Un padre es como de ley”.*

“Mi papá estuvo en internado, y para él decirle algo contra un padre (sacerdote), o hablarle casi de tú, es una falta de respeto gigante, como que así lo educaron, (...) si dice algo un padre es como de ley, no lo puedes romper. Entonces... ‘Estás loco, estás hasta la madre papá, ¿cómo va a ser esto?’, ‘No, pero ellos tienen razón’. (...) Yo creo que sí fue una generación muy (crédula) de lo que dijera el padre. Mis abuelos fueron de hacienda, de parte de mi papá, sí fue de rancho y de hacienda, (...) mi papá sí estaba acostumbrado a eso. Mi mamá era más de ciudad, también ese contraste lo tuvieron. Mi mamá es de carácter fuerte, entonces, no sé si ello haya influido (...) no sabría (...) cual fue la ruptura, esa tan fuerte, que hubo entre que ahora ya no respetamos a los padres (sacerdotes)”.

Comentario.

**Religiosidad: madre nutricia. Familia: padre, casa.**

Guadalupe menciona aquí, una línea civilizatoria que ha quedado reorientada. La Iglesia tuvo, en el caso de su papá, un papel preponderante. Gozaba de una autoridad *a priori* de la cual no debía dudarse. La Iglesia como madre nutricia estaba posicionada en la hegemonía ordenadora y era quien aún ostentaba su papel orientador. Una generación más tarde, pese a los reiterados esfuerzos de la mamá de Guadalupe por acercar a sus hijos a la veneración de la Iglesia, ésta pierde su credibilidad. Se trata de un cambio sustancial, puesto que es en la religión católica en donde se han configurado y constelado los arquetipos hasta ahora vistos. Pero la portadora del mensaje, ha perdido su lugar y ya no es identificada como esa

madre proveedora. Los sacerdotes emisarios y representantes del clero, han perdido, en el caso de Guadalupe, la credibilidad primera.

## **21. LEÓN. CASA. ADOLESCENCIA. JUVENTUD.**

Guadalupe no reza mucho.

*“en mi casa no fuimos mucho de una Virgen”.*

*“Soy devota de la Virgen de Guadalupe porque, bueno, por eso me pusieron Guadalupe. No sé si ello haya influido. Yo nací exactamente el 12 de diciembre. (...) No fuimos mucho a esos ritos, mi mamá es mucho de los ritos, te digo, pero nadie la pelamos. Mi mamá es del día primero prender la vela de la Divina Providencia; mi mamá siempre es de ir a misa los viernes primeros, cuidado si no ibas un viernes primero a misa por que casi te excomulgaba de la casa. Pero no fue después devota de alguien muy especial, no se usaba mucho (...) en mi casa no fuimos mucho de una Virgen, tenerla así como de devoción (...).”*

Comentario.

### **Religiosidad: madre nutricia.**

Presencias y ausencias de la imagen religiosa. Por una parte, Guadalupe se declara devota, y al mismo tiempo, reconoce una falta de imágenes para la devoción. Los intentos de la madre de Guadalupe no fueron exitosos en el sentido de arraigar una veneración. El rito no fue suficiente. Es de sospechar que el “echar reja” de Guadalupe, no estuviese tan marcado por esos valores y esas imágenes, tanto como por la voluntad de ella misma por deshacerse de reglas que cada vez más, carecía de sentido.

## 22. LEÓN. CASA DE LA BISABUELA. NIÑEZ Y ADOLESCENCIA.

Los rezos de la bisabuela.

“...ya vas a empezar con tus cosas”.

*Mi bisabuela, (tenía) una iglesita dentro de la casa. Esa si era bien dura, mi bisabuela era durísima (...). Conocí a mi bisabuela, (...) nos llevaban a comer a su casa y era así como de esas señoras preñidísimas y tenías que comer 3 platillos, (...) tenía muchas muchachas y esas cosas, y me acuerdo que nos hacían rezar antes de ir a comer a esa como capillita que tenía. Tenía muchos santos y velas y eso y siempre nos hacía rezar, y después de la comida, a dar gracias e íbamos a dar gracias a la capillita esa. Ya en mi casa, en algunas ocasiones se usó, pero mi mamá como que lo quiere imponer. (...) Todos la rechazamos mucho, pobrecita, 'Ay, ya vas a empezar con tus cosas mamá...'. ”*

*Comentario.*

### **Religiosidad: madre nutricia.**

Guadalupe distingue la religiosidad de la bisabuela materna, como algo “duro”. Lo piadoso era “duro”. La intención de la madre por repetir el ordenamiento no prosperó. Quizás no fue suficientemente fuerte esa “imposición”; o por lo menos, no tanto como la crítica de sus propios hijos. El proyecto de rechazar las tradiciones religiosas no era, por tanto, exclusivo de Guadalupe, sino de toda la prole.

### **23. LEÓN. CASA DEL RANCHO. NIÑEZ. ADOLESCENCIA. JUVENTUD, ADULTEZ.**

Otros ritos familiares.

*“...como para hacer el clan familiar”.*

*“Algunas cosas las retoma (el papá) como para hacer el clan familiar, muy fuerte. Por ejemplo la rosca de reyes, y todos vamos a la rosca de reyes. El 12 de diciembre, hacía una comida en el rancho; o el día de muertos, por ejemplo, el día de muertos sí se celebraba. El día de muertos, yo de lo que me acuerdo, en mi casa, se celebraba, no poniendo altar sino hacían la comida del fiambre, de que las carnes frías y eso, que es una tradición, dicen que es leonesa, (...) y yo desde chiquita, en mi casa se usa ese sábado, o domingo hacer el fiambre. Se sigue usando, ya sabes que ese día va haber fiambre en mi casa, en casa de mis papás. Mi papá, más que religioso, lo retomó como para mantener a la familia unida; mi papá siempre es de, como tipo italiano, que quiere tener a toda la familia así...”*

Comentario.

**Familia: padre, casa. Religiosidad: madre nutricia.**

A falta de una cohesión religiosa, el padre de Guadalupe se vale de la fiesta como instrumento de reunión. La casa recobra en cada fiesta, ese valor gregario. No parece que el motivo de la festividad sea tan importante como la reunión misma. El día de muertos, festividad lejanamente indígena para una ciudadina familia leonesa, es el pretexto para hacer, conscientemente o no, una broma entre todos: comer carnes frías en día de muertos. Convocados por el papá, la comida congrega más que la religiosidad. De lo sagrado en la familia, lo que se mantiene erguido, es la casa. El lugar donde se come; el lugar donde se aprendió a ser y a conquistar el título que cada quien aún ostenta; el espacio donde empezó la narración.

## 24. VIAJES. PLAYA. ADOLESCENCIA. JUVENTUD.

El trato entre los novios.

*“... conviví mucho con él”.*

*“Me dejaban ir a todos lados con él, (...) iba a todos lados con él, o a escondidas o de todo. Me la pasaba en el Cervantino. Me fui muchas veces de viaje, por ejemplo, estaba en prepa, nos llevó Agustín Rosada<sup>169</sup> a la playa y me fui con el Abuelo. Bueno, él llegó después con sus amigos ahí, pero llegaba con nosotros. Eso me gustaba mucho, conviví mucho con él, mucho”.*

Comentario.

### **Religiosidad: madre nutricia. Cortejo amoroso: virgen-doncella.**

La educación básica y media de Guadalupe trascurrió en escuelas de órdenes religiosas. El Instituto Jassá, de Teresianas hasta la secundaria; y el instituto Lux, de jesuitas, en la preparatoria. De las primeras, recuerda su severidad en la vigilancia; de los segundos, recoge este recuerdo: un sacerdote se lleva a sus pupilos a la playa, y el novio llega a sumarse al grupo. Dos formas diferentes de representación de la Madre Nutricia. Al final, Guadalupe recuerda con gran aprecio esos momentos. En medio de cualquier representación y afiliación a figuras arquetípicas, lo “más real de la realidad” en su relación amorosa, pudo conocerlo en la convivencia.

---

<sup>169</sup> Sacerdote jesuita del Instituto Lux.

## 25. LEÓN. FIESTAS. PREPA.

Primeras etapas del noviazgo.

*“...yo en cambio, me iba con mis amigos”.*

*“Los 3 primeros años no fue una relación de novios, novios. Era de nombre más que de novios. (...) Él sabía ir a las bodas y a todas las fiestas de sus amigas que las dejaban ir, se iba y yo lo aceptaba como muy normal; yo en cambio me iba con mis amigos, más de niñas, a hacer cosas más de escuinclitas, me iba con todos mis amigos de prepa a las quesadillas, o a las fiestas, o a ese tipo de cosas (...) ya hasta cuando iba a salir de la prepa, como que ya empezó la relación como más estrecha, más diferente.*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella. Educación: héroe.**

Guadalupe resume su historia de noviazgo, y la manera de “echar reja”. En la primera etapa, pese a la oficialidad de la relación, la diferencia de edad se medía por el tipo de fiesta a la que se acudía. No eran “novios, novios”. Esto es, había una distancia aun muy marcada entre la nominación y la forma de convivencia. Hubo que esperar. Guadalupe, en el tiempo de comenzar su formación educativa superior, vio algo transformado. Su madurez biológica estaba acompañada de su camino hacia la profesionalización. Una coyuntura de cierta igualdad se iba construyendo. Juan habría de convivir ya no solamente con la virgen-doncella, sino ahora también con el héroe en ciernes.

## 26. LEÓN. GUADALAJARA. JUVENTUD.

Noviazgo y lejanía.

*“Fuimos de noviazgos largos”.*

*“Casi 8 años (fueron novios). Mucho influyó que yo me fui a estudiar fuera, cuatro años; él me iba a ver allá, claro. A Guadalajara, o yo venía, yo venía mucho. Pero sí fueron 4 años fuera. (...) En mi casa todos fuimos de noviazgos largos, casi todos.”*

Comentario.

### **Cortejo amoroso: virgen-doncella. Educación: héroe.**

“Echar reja” fuera de las fronteras de la localidad. La lejanía influyó en la forma del paso del tiempo, según Guadalupe. La fórmula de alargar el tiempo se repitió en casi todos los hermanos. Parece un signo de su tiempo. Frente a las madres y abuelas que se casaban tempranamente; junto a las amigas que interrumpían su carrera profesional por casarse con desconocidos, y frente a una religiosidad destronada, la solidez estaba en el tiempo. El manejo del tiempo, es un atributo del héroe; ese personaje que más que prisa, tiene intenciones de llegar. La educación superior en las mujeres de los setenta, se convirtió para muchas, en la lucha conquistada frente a la adversidad de una feminidad simplificada por la sociedad. Mujeres de otras generaciones lo procuraron, pero debieron hacerlo con más fuerza aún. Algunas lo lograron, otras no, pero trazaron un camino heroico por imitar.

## 27. LEÓN. CASA DE ABUELA MATERNA. JUVENTUD DE LA ABUELA.

La abuela no quiere vestidos.

*“...mi abuela rompió”.*

“Mi abuela (materna) rompió, con todos esos parámetros de mis bisabuelos y de mis tatarabuelos; rompió mucho con todo eso. Mi abuela fue muy rebelde, nunca le gustó ni ponerse vestidos, ni andar bordando y que le trajeran sus ropas de París (...). No la dejaban estudiar y ella quería estudiar a la fuerza. Se metía a clases, no la dejaban. Entonces, se metía a clases particulares; hacía que mi bisabuelo la dejara tomar clases particulares, que porque no se permitía. Mi abuela rompió con muchas reglas de la familia, de los Torres. Todos se apellidaban Torres Martínez; Torres del Valle; Torres de quién sabe qué; Torres Arenas, y mi abuela dejó el Torres. Ibarra se supone que se apellida mi abuela, y no...”

Comentario.

### **Educación: héroe. Familia: padre.**

Parece haber una gran diferencia entre lo que Guadalupe comenta de su madre y de su abuela, en relación a la tradición familiar y valoral. Mientras que su madre era quien vigilaba el cumplimiento de la ley del padre, la abuela había hecho un gran esfuerzo por quebrantarla. Una especie de dialéctica generacional. La abuela se esforzó por acercarse al conocimiento en tiempos desfavorables para ello. Despreció asimismo la convención de la moda femenina de entonces y finalmente, por si fuera poco, se deshizo del apellido paterno. El héroe siempre llegará más lejos cuanto menos cargue en el equipaje. Sus esfuerzos no fueron imitados por su hija quien, más bien tiró al lado contrario. Las nietas habrían de tenerla al fin, como un héroe a imitar.

## CONSIDERACIONES FINALES.

Después de haber hecho un recorrido por la información del pasado leonés, la pregunta sobre la esencialidad de la historia resurge: ¿Qué es lo que constituye la historia de un pueblo? ¿los sucesos en los que se ha involucrado? ¿Los personajes que puede enumerar como memorables? ¿Los textos que se han producido a partir de tales hechos? ¿La forma en que ha interpretado dichos textos?. Queriendo responder algunos de estos cuestionamientos de identidad histórica, Héctor Gómez Vargas distingue el tradicionalismo leonés como tal, de aquellos sucesos que en León pueden ser relevantes.<sup>170</sup> Es decir, lo realmente distintivo de esta localidad, ha sido su capacidad de crear sentido desde la significación moral, religiosa, educativa, familiar. Si esto es así, entonces ha sido pertinente detenerse en la consideración de los esquemas simbólicos de sus protagonistas, en este caso, mujeres “de a pie” que van creando y recreando esos valores. Así, más que responder acerca de la historia de un pueblo como enumeración de sucesos políticos o económicos, nos enfrentamos a una historia que surge de lo inmaterial; de la información encontrada gracias a la develación cultural y que más que un hecho, es una representación. Es hacer historia de los símbolos a manera de arquetipos y demás elementos imaginables que hacer visible el deseo, pero no desde la abstracción onírica, sino desde su elemento más revelador: la acción.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Véase, Héctor Gómez Vargas, *Todas las mañanas... op. cit.*, p. 533. “Es el caso de León, una ciudad sumamente tradicional, donde todo estaba regido por costumbres, ritos, símbolos que los unían y que quien llegaba debía aceptar y moverse en la lógica de su interior. Sin embargo, su relación con el pasado ha sido peculiar, pues no fueron elementos históricos los que convirtieron en el fondo de sus modelos y marcos de orientación, sino más una serie de principios morales, una serie de actitudes y mentalidades se constituyeron como tal, guardados y renovados continuamente en el seno de la intimidad de sus diferentes instituciones, donde algunos elementos visibles de su pasado reciente, principios del siglo XX, presentes en la actualidad, se fueron conformando como mitos de origen, de identidad y de referencia. Un pasado inasible, casi etéreo, pero con una enorme fuerza para agrupar, orientar, regular, dirigir.”

<sup>171</sup> Recordemos que para Cassirer, la progresión de la conciencia espiritual y mítica, no se realiza en el conocimiento del mito en cuanto reflexión o meditación, sino en cuanto a una acción que permite ir

## DE LA MOVILIDAD INMÓVIL DE LOS ARQUETIPOS.

La historia de las religiones y de los mitos, nos ha demostrado la multidimensionalidad del símbolo. Por una parte, nos enfrentamos a la formulación que culturalmente se construye, pero que al mismo tiempo, no puede reducirse a su carácter meramente filológico. En otras palabras, el símbolo representa lo que al mismo tiempo no es del todo representable. Por ahora, nos detendremos en la transformación a través de las entrevistas que hemos analizado y su posible transformación a través del tiempo. Por los mismos motivos de esquematización reflexiva, regresaremos a la distinción de arquetipos, conociendo y reconociendo de antemano su continua compenetración, pero focalizando principalmente la influencia de todas las representaciones respecto a la realización del cortejo amoroso.

Cualesquiera de las representaciones posibles de los arquetipos, lo hemos mencionado, están circunscritas a un “entendido” temporal. Es decir, que la narración particular de las mujeres entrevistadas, tiene una dimensión que refiere a la relación que su tiempo tiene respecto a un tiempo trascendente. La medida en que su “tiempo mundano” sea independiente o autónomo del trascendente será factor decisivo para la conformación de *habitus* particular. El tiempo metafísico de las mujeres leonesas que hemos entrevistado, está delimitado por una cultura fundamentalmente cristiana, de manera que es imposible ignorar la noción de “historia de la salvación”, “plan divino” u otra forma en la que se ha entendido la intervención de Dios en la historia. El tiempo mundano en cambio, es la experiencia concreta que narran. Como sucede en esta dimensión arquetipal del tiempo, pasa similarmente en las otras. Al verlas en conjunto, será posible determinar no solamente

---

organizando la realidad. Véase, Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas (Tomo II)... op. cit.*, p. 119.

la presencia de cada arquetipo, sino su dimensionalidad, es decir, la centralidad que cada uno tiene respecto al resto, siempre, en este caso, entendidos desde el cortejo amoroso.

#### ECHAR REJA PARA MARÍA.

En el caso de María notamos una pujanza decisiva hacia lo laboral. Y dice *“Bueno pues, si no es por voluntad de ellos (sus padres), pues va a ser a fuerza, pero yo no quiero estar así. Y pues, yo fui la primera, la que originó que mis hermanas también trabajaran.”*. Ella se entiende como un agente transformador del cambio y de la superación de las condiciones socio económicas. Al mismo tiempo, en lo referente al amor, ella se enfrenta con una circunstancia más allá de lo comprensible: la persistencia inquebrantable de su pretendiente. Ante la poca sincronía que encuentra entre su negativa por persistir en la relación, y el deseo del hombre por escogerla como su mujer, María resolvió anclar su explicación a la anakiklesis cristiana: *“ese me tocaba...”* –dice-, *“ (...) Sí, esa era la mentalidad antes”. (...) Ese conformismo Dios lo hace en la mente de uno para medio, como dice mi hermana, para atarugarlo a uno.”* María distingue pues, ámbitos de decisión personal que no proceden igualmente en otros aspectos. Su voluntad trasciende la condición de lo económico a través de trabajo, pero se somete a los designios divinos cuando, al juntarse ciertas condiciones, el amor se ve comprometido. Para María, el tiempo está predeterminado en lo que al amor se refiere, y está abierto al cambio en cuanto a su condición de clase. Esta jerarquización valoral, permite suponer que en el caso de María, la religiosidad como Madre Nutricia, tiene un papel central. En las referencias que hace de su educación religiosa, critica veladamente la insistencia de aquel mensaje perpetuo de que *“todo era pecado”*, pero al mismo tiempo, reconoce el poder y el influjo que en ella queda del *“temor de Dios”*. *“Había muchos, muchos miedos, sobre todo yo lo sentía así... yo me hice también muy miedosa, porque le transmiten a uno ese miedo”*. Miedo que se hace

manifiesto al tomar la decisión de aceptar a un ex-seminarista, puesto que de ello dependía su destino de ser borracho o de llegar incluso al suicidio. Se sumaban elementos para construir el designio.

En lo que al padre como fuerza ordenadora se refiere, María demuestra un acatamiento y al mismo tiempo, una postura contestataria. No se conforma con su condición y, lo hemos señalado ya, la transforma con su incursión al mundo laboral, el de la madre procreadora. El sentido de la procreadora no queda remitido solamente a su papel como madre, o posible madre de familia, sino al de aquella que también puede sacar de la Tierra lo que le corresponde. Pero esa determinación no procede en el caso de su enfrentamiento con el padre, de hecho, no hay tal. María se demuestra determinante al acatar la ley del espacio ordenador y sagrado del padre; cuida con cabalidad y con celo los lugares en donde “echar reja” es permitido, no “hace guerra” cuando se trata de acatar los presupuestos que definen a la virgen-doncella. Acata la autoridad cuando se trata de la moral, y la enfrenta cuando lo que está en juego es el bienestar familiar. Ella misma asume la vigilancia del espacio frente a los profanos que quisieron besarla a la fuerza, *“...me quiso a fuerza besar; porque yo echaba reja así de un metro de distancia, él en la banqueta... pobre de mí, si con un beso se iba uno al infierno, (ríe) yo no me quería ir al infierno.”* Y se suma a este caso algo más: no puede permitir que un hombre le “presuma” sus riquezas. María, ya se entendida a sí misma como alguien que trabajaba, que era capaz de llevar dinero a la casa, y por lo tanto, que merecía ser tratada con desigualdad. En términos sociales, este aspecto resulta reconfigurador respecto a otras generaciones en donde era casi prohibitiva la incursión de la mujer en el ámbito laboral.

Finalmente, su relación con el Héroe, parece decisiva. Su continua autoafirmación para prepararse educativamente, lo demuestra. Desde muy joven, María pugna por su derecho a debatirse con la realidad. Quiere su diploma de sexto grado a toda costa. No fue sencillo su transitar por lo educativo, pero fue real. Pese a que no consiguió los grados que hubiese deseado, se empeñó en descubrir espacios donde le fuera permitido el conocer y el lograr. Al ser invitada a trabajar, ello lo acepta porque “puede aprender algo nuevo”. Es quizás en este rasgo educativo, en donde el posicionamiento arquetipal tiene mayor centralidad. En la entrevista misma, es a lo que más tiempo dedica, junto con el trabajo. Es decir que, María se identifica ampliamente con el personaje transformador. Su época no le dejó tal tarea gratuita, pero ello sin embargo, le permitió que el lugar conseguido fuera aun más meritorio. Definiendo de esta manera los intereses de María, pareciera que su gran motivación, la dirección de su deseo, e incluso su propia autodefinición, esté entendida más desde el héroe que desde la virgen-doncella. Tal vez, la generación de María, ayuda a inaugurar de esta manera, aunque sea en medio de los temores y las amenazas del infierno, la descentralización del papel de mujer como objeto amoroso y tesoro incorruptible, y contribuye a imaginar como posible la participación de ellas como sujeto social. Podría suponerse en cambio, que esa misma dinámica le llevara a reivindicarse, en su papel de madre de familia, como un héroe convertido en rey, es decir, como aquel personaje cuyos méritos le allegaron a la hegemonía, y que a la postre, desea de ello un tributo. Pero este ámbito de la madre rebasa la información de nuestra entrevista y sería materia de otro análisis.

## ECHAR REJA PARA MÓNICA.

En el caso de Mónica, la situación del tiempo transita por los mismos lugares, pero de distinta manera. Mónica habita la misma ciudad de León, pero acontece una diferencia sustancial: Vive un paulatino desprendimiento de la madre nutricia en su representación como iglesia, o por lo menos de la manera convencional de estar implicada con ella. Según la narración de Mónica, ella misma no se ve identificada con los procesos de instrucción moral que la institución ofrece. Aprovecha sí, los espacios de convivencia juvenil organizados por clérigos, pero pareciera que de ello rescata sus beneficios comunitarios más que una aprehensión doctrinal.

Esa misma independencia aparece reforzada al incursionar desde los quince años al mundo laboral; significa el dominio del ámbito de la madre procreadora, entendida como tierra fértil por trabajar. Esta tipo de relación con lo telúrico (distanciamiento de la madre nutricia; acercamiento a la madre procreadora desde la labor profesional), es una combinación sustancial para el reposicionamiento del esquema simbólico de Mónica y para lo que parece ser el de otras mujeres en los años sesenta. Momentos de transición más que de abandono de esquemas simbólicos. Y las imágenes se reposicionan, nuevamente, a través de la acción. Por una parte, la influencia familiar no le acerca naturalmente a la Iglesia y sus representaciones, y por alguna otra razón que escapa a la información revelada en la entrevista, Mónica parece haber decidido mantener ese distanciamiento. Dice: *“Te puedo decir que no asistía mucho a las iglesias, pero bueno, lo poco que asistía y de lo que me acuerdo, yo creo que era (de lo que se hablaba en la iglesia) como que de la pureza de la mujer. Había, -creo que sigue habiendo- antes de Semana Santa, en cuaresma, los cuaresmales. Y había cuaresmales para novios, yo nunca fui (...).”* Mónica, vista ella misma desde la lejanía a la religiosidad, permite que la proyección de la figura nutricia,

quede marginada respecto a la concepción de la mujer como objeto de adoración. A Mónica por ejemplo, no parece preocuparle tanto el rol convencional de la novia, ni de la madre. Antes, pareciera que su valía en cuanto a su feminidad, comienza a transitar por la relación con otros arquetipos. Al referirse a su trabajo, parece verse con más claridad: “(...) *aunque tuviera, no sé, 17, 18 años, yo tenía trabajo de tiempo completo (...) era independiente económicamente (...) también colaboraba dentro de la casa, entonces, como que en ese sentido, también se me veía como adulta y no se cuestionaba, así, con quien andaba.*” No es el caso de las mujeres que trabajan pero siguen circunscritas al dominio incuestionable del padre. Mónica contribuye activamente con el sustento de su casa, ello le da autoridad. Al hacerlo, tácticamente repercute en dos arquetipos en aparente cambio; por una parte, ha alcanzado el dominio cada vez más especializado de la madre procreadora, y lo ha transformado en *madre productora*. Sus potencialidades de transformación de la naturaleza, han dejado de estar sustentadas en la maternidad reproductiva como único pilar legítimo; y por otra parte, ha incursionado en el espacio propio del dominio del padre compartiendo ahí la capacidad de elección. Su independencia económica ha restado un dominio centralizado al padre de familia y se comparten las responsabilidades, o incluso, se delegan. Mónica poco a poco es quien va decidiendo con quien “echar reja” y con quién no. Aún parece estar sujeta a cierto conflicto de fronteras cuando el padre de familia parece ver invadido su espacio, pero tal parece que es por el espacio mismo, más que por el control de la virgencella a quien poco a poco, le van delegando su propia suerte.

Cabe señalar que la casa de Mónica presenta diferencias respecto a la de María. En primer lugar, por el número de aquellos que la conforman. No es lo mismo gobernar y resguardar a doce que a cuatro hijos. En ambos casos, el lugar de la ley del padre tradicional aparentemente sigue siendo centralizado, pero hay claras diferencias en la velocidad con la que esta descentralización se fue dando en ambos casos. Sin embargo, lo que pareciera no haber mutado sensiblemente, es el espacio físico de la “reja” como abertura celosamente guardada, cual bastión de un espacio intocable e impenetrable.

Respecto a la inclusión de lo educativo como representación del héroe, encontramos otra gran diferencia: los muy similares deseos de prepararse formalmente, educarse y transformar la realidad a través del conocimiento, no tuvo la misma suerte en ambos casos. Con María, la historia respecto a la escuela se desarrolla penosamente. El mundo leonés está en contra de la educación socialista, sexual y femenina. En el caso de Mónica, no parecen haber cambiado muchas cosas estructuralmente: las escuelas siguen estando en manos de clérigos o cuasi monjas; la educación sexual brilla por su ausencia; la cultura de educación mixta aún no se hace ver con claridad; las mujeres siguen preparándose profesionalmente en academias para señoritas, etc. Pero Mónica logra subir ese peldaño aparentemente sin una oposición significativa de sus padres. Esa permisividad, parece ser la misma que establece la diferencia en que el padre de María no pueda extender la mano para recibir su apoyo económico, y el de Mónica sí. Dicho de otra forma, María, por su laboriosidad, alcanza la ya mencionada transformación de la madre procreadora en madre productora, pero no se desprende de la madre nutricia y por lo tanto, sigue sujeta a la ley masculinizada del padre. Por ello, su potencial participación en el gobierno del espacio de la casa, habrá llegado mucho más tardíamente, si es que llegó.

En definitiva, en el caso de Mónica, su incursión en el mundo del héroe se fue abriendo por su escolarización y por su vida laboral. Más fluidamente se alcanzó gracias a los espacios compartidos en el dominio de la casa, y su aparente desmarcación de una imagen abnegada de la virgen-doncella, lo notamos cuando hacer referencia al lugar del cortejo: “(...) *de repente decías, 'Bueno, voy a "echar reja" ', pero te ibas a tomar un café, te ibas a tomar una nieve ¿no? A veces cambiaba un poquito el lugar.*” Pese a que nos se trataba de una acción violentamente transgresora, ir a “echar reja” fuera de casa, empezaba a usarse de una forma distinta que en las décadas anteriores. Además, Mónica comparte la “reja” con hombres cuyas costumbres más “civilizadas”, rompían esquemas tradicionales. Dice: (...) *entonces llegó a pedirme unos libros, ni siquiera éramos así novios formales, ¿no?, sino que salíamos mucho juntos (...).* “Echar Reja” para Mónica, significó realmente la posibilidad de ir transitando a nuevos límites del espacio dominado.

#### ECHAR REJA PARA GUADALUPE.

Guadalupe es la última generación entrevistada. Es claro que su condición socioeconómica es de una clase media más alta que las mujeres anteriores. Sin embargo, este rasgo puede reafirmar o distinguir elementos importantes respecto a las anteriores narraciones. En primer lugar, la acepción de “echar reja” permanece como cortejo amoroso en la jurisdicción de una oficialidad. Además, el esquema de ordenamiento familiar, mantiene una estructura parecida. Es posible distinguir la presencia ordenadora del padre asimilada con la influencia de la madre nutricia, sin embargo, pareciera que hay signos de agotamiento del modelo. Según la propia narración de Guadalupe, puede sospecharse que el padre de familia, quizás de una manera indirecta, ostentaba aún la hegemonía, pero al mismo tiempo, las referencias a la madre de la familia son más contundentes a este respecto. La mamá era quien vigilaba la hora de retirada del novio o la terminación de la

sesión de “echar reja”. Era quien esperaba la llegada de los hijos en la madrugada de las fiestas. La mamá también es quien sostiene el estandarte de la religiosidad y, al contrario de la abuela, regresa a la tradición. Pese a todo el andamiaje de vigilancia instrumentado por la mamá y por la logística de los chaperones, la casa, en la familia de Guadalupe, es muy otra que las antes vistas. En primer lugar, la “reja” es la casa misma, no hay una frontera de deslindamiento entre el mundo de afuera, profano y desconocido, con el de adentro, sagrado y privado. Según Guadalupe, su hogar no era necesariamente convencional, pero tampoco pareciera ser clasificado como poco ortodoxo. La diferencia que parece sustancial radica en la reubicación de un elemento que a nuestro parecer, es crucial en este caso: la virgen-doncella está en transición definitiva a los terrenos del héroe. No quiere decir esto que la cultura leonesa de los años setenta, no siguiera viendo a las jóvenes bajo el matiz de la fémina que debiera ser abnegada y obediente al mandato de ser la “escogida”. Más bien, resulta que otros campos parecen ocupar terrenos cada vez más complejos, y las mujeres quedan implicadas en ello. Probablemente por la solvencia económica en la que Guadalupe creció, su relación con lo laboral no fue temprana, pero al mismo tiempo, fue quien más oportunidades tuvo para incursionar en el mundo educativo. Tal pareciera que tanto en su caso como en el de todas sus hermanas, por no mencionar a los varones, estaba encaminado a su plena incursión en el mundo escolar. Pese a la escasez de ofertas educativas que menciona, las familias de clase media parecen estar convencidas de que el estudio es la obligación primera de los niños y de los jóvenes. Es en este espacio formalizado, en donde la construcción de la virgen-doncella irá configurando sus *habitus* y su ritos de socialización. A partir del mundo escolar, Guadalupe conoce el ámbito del deporte que tanto le motiva; tiene la oportunidad de socializar y encontrar en el sentido de “la escuela” variadas formas de entender lo femenino respecto a lo masculino; conoce y reconoce la

ciudad en fin, a partir de su vida escolar. Los mismos espacios de entretenimiento y de exposición al mundo del noviazgo que se van abriendo en León, tienen como pivote el ambiente estudiantil. Inclusive, el gran valor que ella tanto estima de su noviazgo que es el de haber convivido mucho con su pareja, estuvo enmarcada en la socialización que la escuela permite: la preparatoria, los jesuitas del colegio, la tesis en Oaxaca o los viajes a Guadalajara. De esta manera, Guadalupe engrosa las filas de mujeres jóvenes de los años setentas que se han bajado del nicho adoratorio de la virgen-doncella, y se convierte en el reflejo de aquel que es escogido para transformar su entorno; de aquel que tiene las armas de la fuerza y del conocimiento. El héroe habita en Guadalupe.

Como parece que fue sucediendo en el transcurso de estas décadas, el reflejo de la Madre Nutricia, se ha ido independizado de la mimesis de la mujer terrenal. Parece evidente que hay un camino trazado. Las mujeres leonesas habrán de lidiar entonces con los obstáculos y monstruos propios de la batalla del héroe; quedaría por verse si además, en sombras y resabios de un acomodo arcaico, debieran al mismo tiempo cumplir más de un papel y crear la fórmula complicada de ser virgen-doncella y héroe al mismo tiempo. Esa combinación de imágenes arquetípicas es signo de un tiempo de transición. La identificación clara y la denominación contundente de cada rol, es propio de las épocas de estabilidad. Según lo visto desde los inicios del siglo XX hasta los años setenta, el juego de acomodos arquetipales ha sido cada vez más vertiginoso, pero no hay guerra que dure cien años.

#### RESQUICIOS DE LO SAGRADO EN LA CULTURA.

Pese a la permanente analogía a la que hemos sometido este estudio, cabe mencionar el lugar que después de lo visto, nos parece que guarda lo sagrado en esta cultura leonesa. Primeramente, como ya se ha dicho con anterioridad, distinguimos sin diferenciar, el carácter mítico arcaico y numinoso de su reflejo en el ámbito cultural. El pensamiento

sobre lo trascendente es producto de un devenir narrativo comunitario. En este caso, y mirando a través de las narraciones femeninas, notamos que nuestra Era está marcada por un retorno al individuo; desde ahí, y con esa fuerza, es de donde surgen ahora otros nuevos pensamientos de lo mítico. El mito se está gestando en casa, no en la historia ni en el porvenir. La desesperanza en el futuro y la interpretación del pasado, contribuyen a revalorar la inmediatez de la historia individual. Lo sagrado como reflejo de lo trascendente, está en lo máspreciado: la historia propia de cada cual. Los antiguos creían que la narración mítica relataba algo verdadero; lo mítico no era mítico tal como ahora lo significamos. Ahora, la historia individual es lo verdadero: la mujer narradora es protagonista y narradora a la vez de su propio mito, y el cosmos se refleja, como siempre ha sido, en el núcleo social cercano. La familia sigue siendo un *imago mundi* del ordenamiento de los esquemas simbólicos, de las “familias sagradas”. Así, la lectura de su devenir coincide con la lectura de la representación de tales esquemas.

Las mujeres leonesas del siglo XX han descifrado las claves de la conformación del héroe; han ido bajando del nicho donde permanecían reclusas, se han subido al caballo y están cabalgando a su destino. Al Héroe lo caracterizan tres cosas: su elección divina, sus dones innatos, y su elección para responder al llamado y hacerlo correctamente. Las mujeres entrevistadas descubrieron que cuentan con dones innatos; han inducido que fueron elegidas por Dios, por destino o por la vida misma para transformar la realidad, y están dispuestas a responder al llamado. La fórmula estuvo en convertir una táctica en estrategia: abandonaron el papel fundante pero pragmáticamente marginal de la gran madre, y se fueron a la batalla cuerpo a cuerpo, táctica de infantería, y se convirtieron en el héroe, es decir, el que sufre oficialmente la adversidad. Al final, es un lugar más propio para conquistar un poder negado por la sociedad patriarcal. Por lo tanto, el cambio no ha estado

en la desmitologización del imaginario popular, sino en la transformación de los papeles que están en juego. El gran espejismo de la modernidad, fue haber creído que el mito estaba muerto, pero el mito mismo es Proteo, el que todo lo sabe y se escabulle en miles de formas, sobre todo las más acuosas, para pervivir. Las facultades telúricas de las mujeres se han transformado y reposicionado: de la reproducción, a la producción; de la gestación a la gestión; de la procreación, a la creación; del matriarcalismo al feminismo.<sup>172</sup> ¿Será que en la religión que viene, Dios será madre, y su hija salvará al mundo?

#### DE LA MÍTICA CRISTIANA

Por las referencias que las mujeres entrevistadas realizan, podríamos sospechar que la mítica católica está impregnada más de personajes que representan un valor, que de acciones que describen valores. Nadie sabe qué hizo San Judas Tadeo, pero saben qué representa o para qué “sirve”. Pudiera ser que la didáctica del cristianismo y concretamente del catolicismo leonés, haya recargado más sus baterías en el ordenamiento moral, y optó por la iconización venerable, más que por la anécdota divina. El costo de ello es que una vez que el entorno cultural sugiera u oferte nuevos valores a través de nuevas prácticas, la identificación puede perder actualidad si no se ancla en una acción significativa. En otras palabras, es más sencillo identificarse con un personaje que con un icono. De esta manera, el mundo de lo religioso no necesariamente desaparece del imaginario simbólico, sino que se distingue cada vez más del terrenal.

---

<sup>172</sup> Andrés Ortiz-Osés, distingue entre la feminidad, es decir, lo (propio de la fémina), respecto de la *femenidad*, lo propio de lo femenino. Surge así el concepto del feminismo para salvaguardar aquellos valores femeninos no exclusivos de las mujeres. El tránsito al que parece estar implicado el género femenino, es un tránsito que ha descentrado la maternidad y, sin marginarlo, ha ido protagonizando otros aspectos propios de lo femenino en general. Para conocer más sobre este concepto y la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés, se recomienda entre otros textos: Andrés Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Por otra parte, nos parece que la iconización de los personajes míticos cristianos, centró su papel en sus características sexuadas. Esto le permitió referirlas fuertemente a la características de género que los fieles pudieran mimetizar. Sin embargo, en una época en donde el papel de las mujeres comienza a asemejarse al de los varones en sus formas de habitar muchos campos culturales, la imagen sexuada se hace difusa y hasta obsoleta puesto que la identificación se desincroniza del quehacer. El otro camino, sería el de reestablecer la identificación de los hombres y las mujeres a, por ejemplo, las características andróginas de Cristo y convertirlo en el Mesías imitable de hombres y mujeres. Pero un orden patriarcal que siembra al Cristo Rey en el cerro más alto, tendría que pasar por resegmentar lo femenino en lo religioso: lo femenino en el amor de Dios (trascender lo sexuado de Dios); lo femenino de la persona divina (su espíritu); lo femenino de su Iglesia (como pueblo, no como jerarquía); lo femenino en su institucionalidad (congregar comunitariamente y no hegemónicamente); lo femenino en su valoración de la mujer como persona (participación en el poder, por ejemplo), etc. Habría que reconocer pues, que la tendencia cultural y de pensamiento mitológico es la de encontrar la feminidad o virilidad de un arquetipo en la acción del personaje, más que en la sexualidad del mismo. Ya no sólo hablaríamos de un amante o una amante, lo femenino está en el amor mismo, en el espíritu mismo, en el deseo mismo.

## Bibliografía.

Acevedo, Cristóbal. *Mito y conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

Alvear, Antonio, “La imagen de la Santísima Virgen de la Luz, o la Virgen como imagen”, en *Historia y Grafía*, México, Uia, No. 16, 2001.

Alvear, Antonio. *Comunicación Ecológica*, Cuadernos de Mass Culturas, León, Universidad Iberoamericana León. Departamento de Ciencias del Hombre, 1995.

Bourdieu, Pierre. *Introducción a La Sociología de la Cultura*, México, Grijalbo, 1990.

Bourdieu, Pierre. *La distinción*, España, Taurus, 2006.

Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Ed. Akal, 1985.

Burke, Peter. *Hablar y callar*, Barcelona, Gedisa, 2001

Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1995.

Carranza, Salvador. *La mujer frente a la vida. La colegiala*, Editorial Jus, Cuarta edición, México, 1962.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, v. II, México, FCE, 1972.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, ITESO y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.

Eliade, Mircea. *La prueba de laberinto*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1980.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2003.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987.

Estoquera, José María. “Símbolo”, en Andrés Ortiz-Osés (Director), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.

Estrada, Margarita. “Vida cotidiana y reproducción de la fuerza de trabajo”, en Estrada, Margarita (comp.) *La situación de los obreros del calzado en León, Guanajuato*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988.

Lucía Bazán, “¡Viva Cristo Rey y la Reina del trabajo!. Los trabajadores guadalupanos”, en Estrada, Margarita (comp.) *La situación de los obreros... op. cit.*

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

Gadamer, Hans-George. *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1999.

Giddens, Anthony. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1998.

Gómez Vargas, Héctor. *Todas las mañanas del mundo. Transformaciones en la cultura local y medios de comunicación. La experiencia de las mujeres con el cine en la ciudad de León, Guanajuato (1955-1975)*, Colima, Universidad de Colima. Facultad de Ciencia Políticas y Sociales, 2004, (tesis doctoral).

González Leal, Mariano. *León, trayectoria y destino (1540-1910)*, H. Ayuntamiento de León, Guanajuato, 1990.

Guerra Mulgado, Gilberto, *León en el contexto de la revolución mexicana 1910-1920*, México, UNIVA, 2002.

Heidegger, Martín. *De camino al habla*, Madrid, Codos, 1987.

Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1974.

Labarthe, María de la Cruz y Adriana Ortega, *Yo vivo en León*, México, H. Ayuntamiento Municipal de León, 2000.

Labarthe, María de la Cruz. *León entre dos inundaciones*. México, Ediciones La Rana. 1997.

Navarro Valtierra, Carlos Arturo. *Así era León. Crónica e imagen*, Archivo Histórico Municipal de León, Gto., 1998.

Núñez, Nicolás. *Teatro antropocósmico*, México, SEP, 1988.

Ortiz-Osés, Andrés. *Diccionario de Hermenéutica, Mitología y Simbolismo*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.

Ortiz-Osés, Andrés. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Ortiz-Osés. Andrés, *El matriarcalismo vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.

Otero, Javier. *La naturaleza del mito en Mircea Eliade*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.

*Popol Vuh*, Trad. Adrián Recinos, México, SEP, 1984.

Reguillo, Rosana. “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en Lindón,

Alicia (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos, CRIM, UNAM, Colegio Mexiquense, 2000.

Reguillo, Rosana. *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, México, ITESO-Uia, 1996.

Ricour, Paul. *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2003.

Rivera Tafoya, Antonio. *León, pueblo accidentado*, Edición Independiente, León, Gto., 1983.

Sagrada Biblia, Nuevo Testamento, *Evangelio según San Juan*, 1: 1-5, Edición ecuménica, versión directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger, Buenos Aires, Barsa, 1971.

*Primera Carta a los Corintios*, 6: 19, Nuevo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Exodo* 20: 2-7, Antiguo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Génesis* 3: 1-7, Antiguo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Isaías* 32, Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Mateo 6: 19-25*, Antiguo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Filipenses 2: 5-9*, Nuevo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Juan 10: 17-19*, Nuevo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Juan 6: 50-52*, Nuevo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

*Lucas 1: 30-39*, Nuevo Testamento, Sagrada Biblia, *op. cit.*

Torres Septién, Valentina. “Un ideal femenino: los manuales de urbanidad: 1850-1900”, en Gabriela Cano y Georgette Valenzuela (coords.), *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa Editores y UNAM, 2000.

Torres Septién, Valentina. “Cuerpos Velados, Cuerpos Femeninos. Educación moral en la construcción de la identidad católica femenina.” en *Historia y Grafía*, No. 9, Universidad Iberoamericana, 1997.

Torres Septién, Valentina. *La educación privada en México 1903-1976*, México, El Colegio de México-Uia, 1997.

Torres Septién, Valentina. “Los fantasmas de la Iglesia frente a la imagen

cinematográfica: 1953-1965”, en *Historia y Grafía*, No. 16, Universidad Iberoamericana, 2001.

Internet.

Mito de Majnún:

Rensolini Laliga, Lourdes “Majnún, el unicornio”, en <http://usuarios.iponet.es/ddt/unicornio.htm>.

(consultado en marzo 2007.)

Definiciones:

<http://buscon.rae.es/draeI/>

(consultado en febrero 2007.)

Dogmas cristianos:

[http://www.corazones.org/maria/ensenanza/inmaculada\\_conc.htm](http://www.corazones.org/maria/ensenanza/inmaculada_conc.htm)

(consultado en marzo 2007.)

Relación de entrevistas.

FE:1. Rita. Entrevista con Rita. León, Gto., 1999.

FE:1A. Berta. Entrevista con Berta. León, Gto., 1999

FE:2. María. Entrevista con María. León, Gto., 1999.

FE:3. Mónica. Entrevista con Mónica. León, Gto., 1999.

FE:4. Guadalupe. Entrevista con Guadalupe. León, Gto., 1999.

FE:5. Entrevista con Mariano González Leal, León, Gto., 1999.