

Discursos sociales tradicionales: estrategias disciplinarias y temores

*Anna M. Fernández Poncela**

La cuestión del poder femenino acosa el imaginario masculino. Ya algunos mitos primitivos evocaban situaciones de estado original marcado por la supremacía de las mujeres; y no faltan leyendas que ponen en escena a monstruos hembra, a madres ogresas, así como la potencia diabólica de las brujas. Vagina dentata, mantis religiosa, mujer fatal: desde los tiempos más remotos se expresa la temática del poder funesto de la mujer.

GILLES LIPOVETSKY

Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento, o más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento.

PIERRE BOURDIEU

Resumen

Este texto es una revisión sobre el discurso dominante en la construcción de género en las leyendas populares en México. En particular cuestiones como el miedo, la violencia simbólica y el control social. Partimos de la hipótesis general que el sentimiento del miedo –en sus diversas formas–, la violencia simbólica

* Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

y el control social son una tríada indisociable en algunas ocasiones, y en concreto vamos a aplicar dicha concepción a algunas de las narrativas tradicionales y populares, centrándonos en los discursos en torno a la construcción de las relaciones de género. El objetivo de este texto se centra en la revisión de cierto discurso en las leyendas tradicionales y populares, en particular el que se refiere al ser y deber ser de la población femenina.

Palabras clave: género, miedo, violencia, discurso y leyendas.

Abstract

This text is only a revision about the dominant speech in the gender construction in the popular legends in Mexico. In particular questions as the fear, the symbolic violence and the social control. The hypothesis general is about the relations amongst feeling of the fear –in diverse forms–, the symbolic violence and the social control how a triad in some occasions, and we will apply this conception to some of the traditional and popular narratives, especially in the speeches around the construction of the gender relationships. The text objective's the revision of certain speech in the traditional and popular legends, in particular some refers to be and has be the feminine population.

Key words: gender, fear, violence, speech and legends.

Temores sociales y culturales

En nuestros días, mucho se habla de la sociedad del riesgo, la ansiedad e inseguridad y temor que esto conlleva (Beck, 2002), de la incertidumbre ante el mundo y el conocimiento mismo (Morin, 1999), de la flexibilidad, inestabilidad y desconfianza del sujeto ante el mercado de trabajo, entre otras cosas, en el neo capitalismo (Sennet, 2006), de la vida y la modernidad líquida, precariedad e incertidumbre, cambiante y sin rumbo, con el consiguiente temor de no estar preparados al cambio vertiginoso (Bauman, 2006), la era del vacío, el imperio de lo efímero o los tiempos hiper modernos asociados a la angustia y el miedo de los

individuos a la libertad sin horizontes (Lipovetsky, 2002, 2004, 2006), por citar algunos conceptos y autores contemporáneos. No vamos a profundizar en el tema; sin embargo, señalaremos cómo toda esta cosmovisión y recreación intelectualizada de nuestro mundo actual se finca en un temor general, humano existencial, discursivo global y experiencial concreto, y deja entrever voces de cierta violencia simbólica y ecos de control social.

En el pasado lejano y el más reciente podemos encontrar narraciones de carácter tradicional y popular que provocaban inseguridad, temor, miedo y hasta terror. Un ejemplo claro son los cuentos de camino o leyendas animistas; esto es, los relatos de seres sobrenaturales, producto en parte de “los terrores coloniales” en época de la Conquista y Colonia en América Latina, narraciones que atemorizaban –y algunas lo siguen haciendo– a la población (Palma, 1984; Morote Best, 1988; Flores Galindo, 1988a, 1988b; Fernández, 2002c). Dichos relatos se enraizaban en los resentimientos de la herida colonial y eran una abierta metáfora explicativo-adaptativa a la desestructuración de las culturas anteriores a la Conquista. Sus versiones más actuales van desde el rumor hasta las leyendas urbanas, o la reproducción de las viejas narraciones todavía en parte vigentes (Watchel, 1976; León Portilla, 1981; Galeano, 1987; Portocarrero, 1989; Manrique, 1990; Zires, 2001; Fernández, 2002a, 2002b). Estos relatos del pasado cercano, o incluso actuales, son parte del proceso de hacer inteligible el mundo en donde el miedo y la inseguridad parecen haber llegado para quedarse, y son también metáfora social de la desconfianza, violencia, miedo, angustia, incertidumbre ante las diversas crisis político, sociales, militares de los diferentes países, y en especial en momentos puntuales de agudización del conflictos. También en estos casos parece obvio que el miedo y la violencia, aunque flote en el espacio del imaginario o por eso mismo, es fuente de control social.

Partimos de la hipótesis general que el sentimiento del miedo –en sus diversas formas–, la violencia simbólica y el control social son una tríada indisoluble en algunas ocasiones; en concreto vamos a aplicar dicha concepción a algunas de las narrativas tradicionales y populares, centrándonos en los discursos en torno a la construcción de las relaciones entre los géneros.

Reconocemos que se trata de un análisis general, ahistórico y descontextualizado, en torno al discurso general, más que a la experiencia y las prácticas concretas. Pero lo que aquí nos interesa es observar líneas tendenciales y un núcleo duro de pensamiento (Díaz-Roig, 1986; López Austin, 1993) en las narrativas sociales sobre el tema, con el objeto de encontrar cierto discurso hegemónico, más o menos aglutinador de sentido (Geertz, 1991), a través de los diversos medios y diferentes mensajes revisados, más que su injerencia, mediación y recepción específica, colectiva o personal.

Estudiaremos en concreto los mensajes inscritos en la cultura popular, en particular la tradicional y de carácter oral. Y entre todos los posibles elegimos las leyendas coloniales, algunas de creación y circulación posterior a dicha época histórica, pero adjudicadas a dicho periodo. Aunque también podrían haber sido otros, tales como refranes y canciones, medios entre los cuales el discurso se crea, reproduce o cambia. Eran y son medios que en principio parecen organizar algunas cuestiones de carácter social, prácticas e incluso percepciones, y que daban y dan una imagen de identidad y continuidad, en todo caso de seguridad y también de control. Quizás este papel hoy lo tienen los modernos medios de comunicación. Sin embargo, en nuestro continente éstos no han conseguido desplazar del todo a aquéllos.

El objetivo de este texto se centra en la revisión de cierto discurso dominante inscrito en las leyendas tradicionales y populares, en particular las que tienen a una mujer como el personaje principal, y nos ilustran sobre “el ser y deber ser” de la población femenina, y de paso y por supuesto, de la masculina. Sustentaremos una segunda hipótesis: que su contenido se fundamentaba en el miedo de los hombres o la sociedad en su conjunto, al poder y la libertad de las mujeres;¹ es por ello que estos discursos intentan atemorizar a las mujeres mismas, y las amenazan, con objeto de ser controladas, toda vez que de alguna manera indican a los hombres su posición de juez y verdugo. Atemorizarlas, desvalorizarlas mediante la amenaza, el consejo o el castigo “ejemplar” y un terrible final para sus existencias; mostrar el comportamiento de ellos

¹ Como varios autores sostienen (Lipovetsky, 1999; Bourdieu, 2000).

y cómo éste es el “ideal”; todo ello dentro de un discurso, por supuesto, androcéntrico (Moreno, 1986).

Debemos aclarar que el material a trabajar es extenso, por lo que sólo hemos elegido algunos ejemplos, mismos que consideramos representativos de un número mayor de leyendas. No se trata de una reflexión acabada, es un inicio e invitación a la misma, donde vamos a exponer ejemplos ilustrativos en torno a las hipótesis y el análisis e interpretación del objetivo.

Partimos de los conceptos de “imaginario cultural” (Castoriadis, 1983), “universos simbólicos” (Berger y Luckmann, 1986) y *habitus* (Bourdieu, 1992), con objeto de guiar y arropar nuestros hallazgos, así como de una apreciación amplia del miedo (Heller, 1989; Le Breton, 1999), como emoción/sentimiento,² y su funcionalidad social de forma conjunta con la violencia verbal y simbólica (Bourdieu, 2000). Esto es, los usos del miedo en los procesos subjetivos y personales, pero fundamentalmente, sociales y culturales.³

Sobre el género diremos sucintamente que lo aprehendemos como construcción social de la diferencia sexual (Rubin, 1986; Lamas, 1986), cultural, histórica y política; construido discursivamente, pero y

² No vamos a ahondar aquí en la diferencia o no entre emoción y sentimiento, porque la polémica es tan amplia y diversa que sería motivo para otro artículo. Señalar, eso sí, que optamos por utilizar el concepto sentimiento por considerarlo más correcto y oportuno para nuestros propósitos.

³ Aclarar que los sentimientos –lo mismo que podríamos decir del género– son, por supuesto, de carácter personal, además de cultural y lingüístico. Esto es, las personas crean sus versiones individuales basándose en categorías culturales, toda vez que la percepción y la creación de significados se construyen psicológicamente “la gente se sirve de las significaciones e imágenes culturales, pero las experimenta emocionalmente y a través de la fantasía, así como en contextos interpersonales particulares” (Chodorow, 2003:89-90). Aquí priorizamos lo cultural y discursivo, las relaciones de poder (Foucault, 1981), la construcción social de la realidad, universos simbólicos y su legitimación, y la importancia del lenguaje (Berger y Luckmann, 1986), los imaginarios sociales (Castoriadis, 1983), la simbología, significación e interpretación cultural (Geertz, 1995). Todo ello sin desconocer o negar la importancia del significado subjetivo emocional individual, ya que reconocemos que “los análisis de la significación y el simbolismo psicoanalítico de los mitos, el folclore, los relatos, etcétera, son incompletos en la medida en que revelan la complejidad y la valoración de la cultura, pero no de la psique” (Chodorow, 2003:202).

también, las capacidades y procesos de creación y significación personal, esto es, la subjetividad del género (Chodorow, 2003).

En lo referente a la cultura popular y en concreto a las leyendas que aquí revisaremos, hay que señalar que como productos de una sociedad androcéntrica (Moreno, 1986) suelen estar atravesadas por mensajes y un discurso en dicho sentido; sin embargo, éste en ocasiones presenta una doble lectura, como veremos más adelante, además de la usual y característica polisemia que tiene lugar en toda la cultura popular por antonomasia.

Imaginarios, universos, *habitus*, miedo, violencia y control social

Imaginarios y universos

Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esta urdimbre es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan [...] Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 1988:68).

Los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimización. Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica, usando la palabra “simbólica” [...] los procesos simbólicos son procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana [...] Se produce ahora la legitimación por medio

de totalidades simbólicas que no pueden de ningún modo experimentarse en la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1986:124-125).

Consideramos que la sociedad es producto de una construcción social, valga la redundancia, y que crea un mundo que le es propio. Y es que “su propia identidad no es otra cosa que ese ‘sistema de interpretación’, ese mundo que ella crea” (Castoriadis 1988:69). Y es también esta la “la razón por la cual [...] la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma” (Castoriadis, 1988:69). De ahí que cree y recree por diversos medios la justificación y legitimación del sistema. Y en ese tenor también es que:

El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos (Berger y Luckmann, 1986:37).

Es el lenguaje el “depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras” (Berger y Luckmann, 1986:56). Y es que el lenguaje edifica la construcción de la representación simbólica que se erige sobre la realidad de la vida cotidiana. El lenguaje no sólo construye símbolos abstraídos de la experiencia, sino que también recupera dichos símbolos y nos los presenta a modo de elementos objetivamente reales (Berger y Lukmann, 1986).

El lenguaje objetiva y legitima (Berger y Luckmann, 1986) a través del discurso social (Van Dijk, 2001a). Y si el lenguaje es “instrumento de objetivación y legitimación de la realidad” (Ricci y Zani, 1990:93), también “las ideologías de los grupos organizan creencias grupales relacionadas con dominios, las que a su vez influyen las creencias específicas de sus miembros y forman la base del discurso” (Van Dijk, 2001b). Lenguaje como productor y reproductor, modelo interpretativo de la realidad, toda vez que transmisor de doctrinas oficiales, consensuadas (Gramsci, 1977), a través del discurso hegemónico (Van Dijk, 2001a).

Se generan discursos sociales con objeto de ejercer el control y dominio social de forma directa o indirecta (Bourdieu, 1990). Pero más allá de leyes o declaraciones éticas que pretenden someter y domesticar la vida emocional (Goleman, 2001), están los sentimientos, a veces amagados, otras obsoletos, introyectados y falsos (Muñoz, 2006), pero al fin y al cabo, sentidos. Y otra cuestión, estos discursos, como las leyendas que aquí presentamos, son transmitidos en la infancia y en el ámbito de lo familiar, por lo que su fuerza y repercusión es importante al inscribirse en la socialización primaria, entre afectos psicológicos y aprendizajes culturales.

Habitus

Hay que subrayar que existe un *hábitus*: matriz de percepciones, apreciaciones y acciones, esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción que genera sistemas estructurantes que dan coherencia a las prácticas sociales. Éste es producto de interiorización de cierto arbitrario cultural y perpetúa las prácticas del mismo. Así se consigue que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Más importante que la ideología social son las relaciones de sentido no conscientes que forman el *hábitus* (Bourdieu y Passeron, 1977).

A través de los cuerpos sociales, es decir los hábitos y las prácticas, parcialmente arrancadas al tiempo por la estereotipación y la repetición indefinida, el pasado se perpetúa en el largo plazo de la mitología colectiva, relativamente ayuna de las intermitencias de la memoria individual (Bourdieu, 2000:12).

Y es que el efecto de control social y dominación simbólica, ya sea de sexo, clase, étnica, cultura u otro factor, no viene tanto guiado y producido por la lógica de las conciencias y las voluntades; se trata, como ya se ha dicho de alguna manera, de la utilización de ciertos “esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de las conciencias y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento [...] oscura para ella misma” (Bourdieu, 2000:53-54).

Los actos de conocimiento y reconocimiento prácticos de la frontera mágica entre los dominadores y los dominados que la magia del poder simbólico desencadena, y gracias a las cuales los dominados contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos, adoptan a menudo la forma de emociones corporales –vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad– o de pasiones y sentimientos –amor, admiración, respeto–; emociones a veces aún más dolorosas cuando se traducen en manifestaciones visibles, como el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, maneras todas ellas de someterse, aunque sea a pesar de uno mismo y como de mala gana, a la opinión dominante, y manera también de experimentar, a veces en el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehúye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales (Bourdieu, 2000:35).

Y añadiríamos también el sentimiento del temor generalizado o del miedo concreto que, como veremos, atraviesa o tamiza algunos mensajes culturales en el seno de un discurso hegemónico, ya sea la amenaza de un castigo, ya a atemorizar con el ejemplo. Todo ello se observa en la revisión, análisis e interpretación de un grupo de leyendas, que contienen un discurso androcéntrico como parte de estrategias disciplinarias y temores, como veremos más adelante. Y quizás no algo claramente preconcebido y dirigido de manera racional, pero en todo caso como recreación cultural, ya que cada vez se tiene más claro que lo supuestamente racional está impregnado de lo emocional (Damasio, 2006).

Miedo, violencia simbólica, poder y control social

El miedo es una emoción/sentimiento, y como tal no es algo estático ni absoluto, es una relación –como el poder. Las personas experimentan afectivamente los acontecimientos de su existencia por medio de repertorios culturales diferenciados, como nos enseña la antropología (Le Breton, 1999). Más en concreto, “el hombre está afectivamente en el mundo y la existencia es un hilo continuo de sentimientos más o

menos vivos y difusos, cambiantes, que se contradicen con el correr del tiempo y las circunstancias” (Le Breton, 1999:103).

[...] un sentimiento frente a posibles conductas o comportamientos que pueden agredir o dañar. El miedo es una emoción provocada por la conciencia de un peligro que nos amenaza. Por ello se podría decir que la violencia se ejerce y se experimenta, mientras que el miedo se siente. Esta diferenciación es analítica, ya que en la vida social ambos fenómenos suelen estar estrechamente articulados y se construyen recíprocamente (Lindón, 2008:8).

Para empezar, debemos señalar que desde la antropología hay varios acercamientos en el sentido de abordar el miedo como forma simbólica, en concreto al otro o al diferente. “El miedo al sí mismo, por un mecanismo proyectivo se deposita en el ‘otro’. Así podemos considerar que el miedo a la diferencia, a la otredad, es en realidad el miedo a sí mismo depositado en el otro que representa todo lo que no se es” (Portal, s.f.). Y si bien el miedo en psicología y desde el instinto animal provoca la reacción de lucha, huida o inmovilización; en los miedos o inquietudes psicológico-culturales –según lugar y época– también se utiliza para controlar al otro, por ejemplo, disciplinar mujeres (Fernández, 2002a, 2002b) o infantes (Fernández, 2005). Esto es, se puede decir que se educa a ciertos grupos sociales en el miedo, o con miedo, con objeto de obtener obediencia y sumisión y la reproducción social del sistema (Bourdieu, 1999). El temor como ingrediente del platillo para el control social. Y más claramente el miedo educativo, político o religioso o hacia poderes sobre humanos, entre otras cosas, es un miedo social que siempre, al parecer, ha existido (Marina, 2006).

Es sumamente difícil aprehender el miedo de forma directa y personal, y aquí no lo haremos, nos centraremos en la revisión de varios mensajes sociales inscritos en narrativas populares que se valen de él –directa o indirectamente–, con objeto, creemos, de ejercer control y reproducir el orden socialmente establecido. Esto es, nos acercaremos más bien al discurso y los mensajes, mismos que se valen, entre otras cosas, de la advertencia, la amenaza y el miedo a las represalias, culpa, vergüenza, castigos y autocastigos, con la intención de lograr ciertos

finés. Repetimos quizás no algo elaborado de forma consciente, pero sí como guía de la reproducción social.

El miedo es uno de los afectos más expresivos: la expresión de miedo es característica de la especie en general, pero lo que suscita el sentimiento (el estímulo) viene siempre dado socialmente. La formación del miedo tiene dos fuentes: *a*) la experiencia personal (me picó una abeja/tengo miedo de las abejas), *b*) la experiencia social adquirida mediante la comunicación: si sabemos lo peligroso que es caerse de una ventana elevada tenemos miedo aunque nunca lo hayamos probado. Este conocimiento previo (comunicación de experiencia social) juega en el caso del afecto del miedo un papel mucho mayor que en ningún otro caso (Heller, 1989:1-3).

Aquí estamos interesados en esta segunda fuente de temor, porque además:

El afecto miedo puede ser provocado no sólo por un objeto del que se sabe que es peligroso (por ejemplo un arma mortífera dirigida contra uno), sino también por un objeto desconocido (en general, estímulo desconocido también), precisamente porque somos incapaces de situarlo cognoscitivamente, porque somos incapaces de identificarlo. Tenemos miedo de él porque no sabemos que no sea peligroso, y por lo tanto puede serlo (Heller, 1989:103).

Esta acepción del miedo también nos resulta interesante. Y es que existe el “miedo ideológico: por ejemplo, el temor de Dios [...] como todos los demás sentimientos ideológicos, es una disposición emocional” (Heller, 1989:127).⁴

⁴ “Toda época (sea estancada o dinámica su estructura social) tiene sus sentimientos dominantes. Me refiero a sentimientos, o incluso configuraciones dominantes del sentimiento, que se remiten a modelos dominantes de forma de vida distintos, pero igualmente característicos [...] En qué medida son polifónicos los modelos de formas de vida, en qué medida presentan alternativas y a qué ritmo cambian los sentimientos dominantes, todo eso depende de la estructura social particular, y por tanto no podemos generalizar de ningún modo” (Heller, 1989:229).

En este marco del miedo cultural, social, ideológico a lo desconocido, lo diferente o ante la transgresión social que pone en entredicho el imaginario cultural y que precisa de una legitimación simbólica para su restauración es en el cual nos moveremos en estas páginas.

El contenido moral de las normas emocionales es secundario cuando la regulación afecta directamente no al sentimiento sino a sus expresiones y a la formación de la conducta emocional en general. Así sucede con las normas de conducta emocional: la chica ha de bajar la vista ante el varón, el noble debe rendir homenaje al rey, etcétera (Heller, 1989:230).

Naturaleza histórica de los sentimientos, entretrejimiento de norma, moral y sentimiento. Esta cita es una buena introducción al tema que abordamos, la concepción del miedo cultural y como parte supuesta del ejercicio del poder. Discursos sociales que crean control social, a través de los mensajes en narrativas populares, valiéndose del miedo y la violencia simbólica, entre otras cosas. Y es que ya sabemos que una de las conductas ancestrales para huir del miedo es la sumisión (Marina, 2006).

Consideramos que estos discursos sociales elaborados por una colectividad social dada, responden a la concepción cultural de la misma, crean cultura y a su vez la reflejan, recrean pensamiento y a su vez lo elaboran. Quizás no son estratégicamente diseñados de forma directa y consciente por alguien en particular, con una voluntad e intencionalidad, desde un grupo de poder concreto. Pero en todo caso, qué duda cabe que son parte del imaginario cultural, los universos simbólicos y el *habitus* de un contexto sociocultural determinado que se ha reproducido adaptativamente durante cierto tiempo. Y si bien las prácticas sociales están cambiando, este viejo discurso permanece, en parte incluso, hasta nuestros días.

Leyendas coloniales: vanidosas, desobedientes, locas o brujas

Las leyendas en la época de la Colonia y en la etapa posterior fueron numerosas. Muchas de ellas han llegado hasta nosotros de forma

detallada, fechadas y localizadas; por ello son leyendas denominadas pseudohistóricas. Todas reflejan la cosmovisión, el imaginario social y un universo simbólico legitimador del modelo hegemónico cultural de la sociedad de ese momento histórico, con su moralidad, sus normas y castigos, y sus formas de ver el mundo. Varias, si no la mayoría, todavía permanecen vivas en la memoria popular y colectiva, si bien su importancia no es la misma que antaño, sorprende su supervivencia. ¿Quién no ha escuchado la leyenda de “La Mulata de Córdoba”, en un campamento de verano o en una nocturna reunión de amigos? ¿Quién no ha disfrutado sumergiéndose en leyendas contadas por la abuelita en la cocina o en los recorridos turísticos de algunas urbes o colonias de nuestro país y en nuestros días?

Si bien hemos prestado oídos a los relatos orales, es necesario advertir que en estas páginas hemos tomado como referencia fuentes escritas, con lo que de homogenización tienen y tamiz ilustrado, pero y también de amplificación de su radio de recepción. Esto para no mezclar relatos orales y narraciones escritas, bajo el criterio de unificar la selección.

Vamos a revisar en concreto, como ya se señaló en su momento, la imagen de las mujeres como construcción social del género que transportan y reproducen algunas leyendas. Su elección ha sido guiada bajo la premisa de ser protagonizadas por una mujer. Como veremos, varias de ellas retratan magníficamente los roles y estereotipos adjudicados a cada sexo y muestran el deber ser femenino, el castigo a su subversión. Pero también la inducción de temor, la violencia simbólica de forma directa e incluso descarnada. Esto es, los usos del miedo y la violencia encaminados al disciplinamiento social. Repetimos: no tienen la vigencia de otras épocas, pero todavía se pueden oír los relatos. En todo caso, lo que nos interesa es analizar el discurso que portan, observar cómo constituyen un claro ejemplo de lo que venimos exponiendo en estas páginas: los usos del miedo y la violencia simbólica como universos legitimadores de imaginarios culturales, como estrategias disciplinarias y de control.

Reiteramos, la selección de leyendas narradas inicialmente se centra en que el personaje protagonista de las mismas es una mujer; en segundo lugar, según el discurso y los mensajes encontrados, se han reorganizado

en grupos con características de contenido o semánticas en la misma línea. La condición, que fueran conocidas y más o menos populares.⁵ Por último, señalar que vamos a interpretarlas en una primera mirada, al final del texto se profundizará en torno a su polisemia y en la posibilidad de otras lecturas más densas y profundas (Geertz, 1991). Especialmente en el sentido que si hay tantos mensajes bajo un discurso similar es que lo que se predica no se cumple, en caso contrario no tendría sentido; es decir, no sólo se incumple con la supuesta normatividad social, sino que además, se muestra que esta posibilidad existe, pero sobre esto reflexionaremos en su momento.

*Las mujeres presumidas y vanidosas:
convento, encantamiento o muerte*

En la ciudad de Monterrey y alrededores se cuenta sobre una mujer joven, bella y muy alegre que era en exceso aficionada a bailar y asistir a toda fiesta de la cual tuviera conocimiento. Además, no acababa de decidirse por ninguno de los pretendientes que tenía, y solía aceptar invitaciones a bailar por parte de todos ellos. Un día que tenía previsto asistir a una fiesta, su madre la interrogó, molesta de su liberal actitud, sobre con quién iría. La muchacha se molestó a su vez y respondió airada y desafiante que con el primero que llegase a pedírselo a su puerta. Su progenitora prosiguió, siguiéndole la corriente y afirmando, que si fuera el demonio hasta con él saldría con tal de ir a bailar. Ya oscurecía cuando un desconocido, sonriente y atractivo joven llegó a su casa para acompañarla a la fiesta y con él partió. Pero a la media noche, ya de regreso del baile, su acompañante la agredió: le mordió y desfiguró la cara. Y se fue sin dejar rastro, más que un fuerte olor a azufre. Acabó ingresando en un convento y murió a los pocos días. El título de la leyenda es: “La bailadora del diablo” (Villanueva, 1988).

⁵ Para su selección se han consultado varios libros donde se recogen en algunos estados de la República dichos relatos, algunos de los cuales, los utilizados, se encuentran citados y en la bibliografía final.

De Durango, concretamente de Real de Minas, era la joven Elvira. Solía bailar con cuanto joven se lo propusiera, usualmente oculta tras una especie de mascarilla, sin revelar su rostro y tampoco nombre, frívola y loca, según cuenta la leyenda. Un día se hizo presente un joven muy apuesto y la sacó a bailar al jardín. Poco después se declararon amor y huyeron juntos. Por el árido camino, el desconocido caballero se descubrió como Satanás. Ella, despavorida, se abrazó a una cruz de piedra que en ese lugar había, implorando ayuda a Dios, mientras él desaparecía entre alaridos. En ese momento Elvira gritó y se despertó en el sofá del baile. Creyó que con ese sueño Dios le había advertido, por lo que pasó el resto de su juventud y su vida en el retiro y la práctica de las virtudes (Dimas, 1998).

En Michoacán encontramos la historia de una linda muchacha que envenenada por los elogios se creía la más bella criatura del mundo, y un día un genio la castigó por vanidosa convirtiéndola en pez, su título es “Romance de luna llena” (Ibarra, 1941).

En Zacatecas se ubica el relato de María Belén, que una noche de 16 de septiembre, siendo reina de la fiesta y con el traje de china poblana, conquistó al gallardo capitán Velasco. Era coqueta y había tenido muchos novios, hasta se rumoreó de un compromiso con Hipólito Resendes, quien hacía tres años había partido al norte en busca de trabajo. Cuando la fiesta estaba de lo más animada, una amiga le advirtió que Hipólito había regresado y que la buscaba. Mas ella no hizo caso y siguió al lado de su capitán. Hipólito la llamó cantando y ella desoyó. Alguien le dijo que su mamá la buscaba y fue a su encuentro, pero en el camino Hipólito le cerró el paso y la arrastró junto a él, le contó sus penas, sus trabajos, sus pesares, todo por ella. María Belén no quiso oír, y él, al ver su desprecio, se ofuscó y sacó el puñal y se lo enterró en el pecho, diciendo: “Mía o de nadie”. Esa historia se convirtió en corrido (Flores, 1997). Y son varios los corridos y romances que cuentan historias muy parecidas, con la misma moraleja, por así decirlo (Fernández, 2002b).

Estas mujeres jóvenes y bellas, que muestran ciertas aspiraciones de libertad y poseen autoestima, que gustan de la diversión y el placer, son con su actitud un desafío directo a la sociedad y su trama (Castoriadis 1983), sus normas y modelo, y acaban siendo castigadas por ello con

un encantamiento, el encierro en el convento o la muerte.⁶ El común denominador es que la sociedad aparentemente teme el poder y libertad de estas jóvenes, y es por ello que los relatos narran castigos ejemplares y finales funestos, en un intento de atemorizar de forma ilustrativa, de violentar de manera simbólica, y con ello evitar dichas actitudes y conductas sociales reprochables o peligrosas para el *status quo*. Toda vez que al mostrarlas y describirlas en los relatos apuntan a su existencia.

*Las que desobedecen:
muerte, asesinato, suicidio y alma en pena*

Se dice que en Nuevo León vivía una muchacha que se enamoró de quien no debía, y es que ella era rica y el joven amado era pobre; se trata de la leyenda de “La hija desheredada”. El día de su boda con el hombre para ella destinado, un acaudalado pretendiente, la joven huyó con su verdadero amor. Al final, ella decidió regresar con su familia, su padre la admitió de nuevo en la casa pero la privó de su cariño y la desheredó, desterrando al enamorado a tierras lejanas. La joven sin el amor del progenitor y de su amado, y en medio de extremas privaciones, murió y tuvo que ser enterrada de limosna. Ahora, dicen que su alma en pena vaga por la que fuera en vida su casa (Villanueva, 1988).

⁶ Hay también leyendas indígenas en ese mismo sentido, por ejemplo entre los choco en Panamá, “La india coqueta”, una hermosa niña que en la adolescencia se volvió vanidosa al darse cuenta de su belleza y despedía a sus pretendientes, mientras rendía culto a su físico. Un día un mago la embrujó, convirtiéndola en cerro como castigo. Y es en este lugar donde los hombres codiciosos buscan tesoros que el mago enterró. Y cada hendidura es una herida en el cuerpo de Setetule, condenada a la tortura de la destrucción de su belleza que causara la desesperación de sus enamorados (Eduardo, 1986). “El irupé” es una leyenda guaraní, en ella Pitá y Morotí eran dos jóvenes enamorados. Sin embargo, la joven empezó a ser coqueta, y un día lanzó su brazalete al río para que Pitá lo sacara como prueba de amor. Él fue en su búsqueda pero ya no apareció. Ella, muda de dolor y arrepentimiento, se ató los pies a un peñasco y se arrojó al agua para rescatar a su amado, atrapado por una hechicera. Al amanecer los habitantes de la tribu vieron flotar la flor del Irupé, en cuyos pétalos, dicen, están reflejados los amantes besándose (Morales, 1984). Por supuesto, está la popular “Llorona”, entre otras muchas apariciones de mujeres que cumplen condena extracorporal por su “mal” comportamiento terrenal.

También se cuenta la historia en ese mismo estado de una joven comprometida por sus padres con un hombre viejo y rico, al cual no amaba, pues ella prefería a un joven pobre, es “Leonor la emparedada”. Ella, obediente, se resignó a casarse con quien se le imponía, pero no así su amado que se empleó en la hacienda en la que los nuevos esposos vivían. Así mantuvieron su relación a escondidas. Pero llegó un día en que la joven mujer desapareció y su marido informó que había partido a un largo viaje por Europa. Sin embargo y al parecer, doña Leonor había sido emparedada por el marido celoso, quien descubrió su infidelidad; ahora su espectro recorre los cuartos de la estancia (Villanueva, 1988).

Varias son las ciudades de la República en las cuales existe la leyenda de “El callejón del beso”, y tiene diversas versiones sobre el final de la joven desobediente –convento o muerte–, también en cuanto a quien inflinge la pena –marido o padre– y sobre quién muere –él amado o la amada. Aquí recogeremos las más populares en San Luis Potosí y en Guanajuato.

En la primera ciudad, un hombre adinerado y viejo decidió desposarse con la joven y bella hija de su deudor, a quien no le quedaba más que acceder a la boda. Pero en eso apareció don Álvaro, el joven amante de doña Luz, quien regresaba para hacerla su esposa. Gracias a la intersección de la nana Petrona reanudaron los encuentros en el callejón, hasta que un día don Alfonso, el anciano marido, lo averiguó y urdió una trampa, dando muerte al galán y huyendo con posterioridad. La joven no encontró otra opción que encerrarse en un convento, y allí expió su desvío y mala fortuna, entregándose a humildísimos menesteres, penitencias y plegarias varias, hasta fallecer ya a muy avanzada edad (Montejano, 1969).

En la ciudad de Guanajuato, doña Carmen era cortejada por don Luis, ella era hija de un hombre adinerado, venido a menos. Los enamorados se encontraban a escondidas en el templo y eran ayudados por Brígida –su dama de compañía. Al ser descubiertos por el padre, la encerró en su casa y la amenazó con mandarla al convento, aún más, con enviarla a España con el objeto de contraer nupcias con un rico y viejo noble, quien además lo sacaría de apuros económicos. El joven enamorado adquirió la casa de enfrente –cuyo balcón no sólo estaba

frente al de la recámara de su amada sino que incluso se tocaban. Una noche al asomarse doña Carmen se encontró frente a su amado. Pero su padre los descubrió y clavó una daga en el pecho de su hija, mientras don Luis todavía tenía la mano de ella entre las suyas (*Leyendas de Guanajuato*, s.f.).

En Puebla se narra “La calle de la calavera”. Cuentan que Estrella, hija del marqués don Juan de Ibarra, un día se enamoró en la catedral del joven Alberto, quien a su vez correspondió a su amor. El marqués, informado por un leal criado, rogó a la joven dejar su amorío. Los jóvenes huyeron, se casaron y regresaron a vivir en la ciudad. Un día don Juan fue a buscarlos a su casa y persiguió al joven hasta darle muerte en el sótano; luego, entre la furia y el dolor, él mismo, subiendo las escaleras, falleció. Estrella enloqueció, dejó de hablar y nunca fue la misma, regresando con su madre a la morada paterna. Pero un día volvió a su nido de amor y en el sótano halló la calavera de su amado con un puñal clavado, tomándolo entre sus brazos también murió de dolor. Dicen que la calavera reluce, a veces en las noches, en esa calle (varias autoras, 2002).

Otro relato de San Luis Potosí es “La Aparecida”. En él, don Diego de Arizmendi era señalado por sus múltiples vicios, entre ellos la atracción irresistible que sentía por las mujeres. Conocido era por ultrajar y violentar a españolas e indias por igual, jóvenes humildes o de buena cuna. Se cuenta que en ello desbarató hogares, destruyó honras y acabó con vidas. Un día se enamoró o encaprichó de doña Isabel de la Cueva, joven bella y viuda rica, la persiguió hasta seducirla y hacerla arder de pasión con malas artes, para luego abandonarla como acostumbra; ella también huyó entre habladurías. Meses después ambos volvieron a la ciudad y él, al saber de ella, la volvió a cortejar, la joven lo citó en su casona. Él, al entrar en su dormitorio, se precipitó al lecho, abrazando a un esqueleto. Pasaron varias jornadas hasta que por los hedores entró la autoridad en el lugar y dieron con los restos del conquistador abrazado a un montón de huesos. Luego se supo que la joven murió de una hemorragia al nacer su hijo, y también pereció el niño (Montejano, 1969).

Y otra narración de Guanajuato es “La dama de la Presa de los Santos”. Se dice que una dama noble vaga por los alrededores de la Presa de los Santos, es un alma que no encuentra reposo. La historia es

de una mujer cabalmente casada, madre de dos hijos y ejemplo de señora, sobre quien calló la mirada de un conocido don Juan que perseguía mujeres hasta conseguirlas. Al parecer, este hombre ayudado por alguna Celestina administró un somnífero a la dama. Y ésta, al descubrir el ultraje, decidió quitarse la vida ingiriendo veneno (*Leyendas de Guanajuato*, s.f.).

“El hombre que prefirió casar a su hija con el diablo” es una leyenda que tiene lugar en una localidad del estado de Zacatecas. Se trata de un padre cruel y autoritario que prohibió casarse a sus hijas. Una de ellas, María Teresa, se enamoró de un joven español yendo a la fuente, y como el padre se accidentó y estuvo recluido por ocho años, ella mantuvo en secreto su noviazgo, hasta que con la venia de su madre decidieron casarse. Sin embargo, se precisaba el consentimiento paterno, y éste, al enterarse, enfurecido invocó una noche al diablo y le entregó a su hija. A la mañana siguiente aparecieron los cuerpos destrozados e inertes de don Catarino y su hija, y un fuerte olor a azufre y polvo quemado (Dimas, 1998).

Hay una historia que cuenta que en un poblado de Durango un padre pensó casar a su hija con algún miembro de una prominente familia, pero ella amaba a un muchacho de aspecto sencillo. “La doncella que evitó su desgracia”, se llama el relato. Para ello, tras el matrimonio obligado, Álvara tomó un frasco con cápsulas de penicilina, suicidándose antes de verse en los brazos de Justo García, un hombre bebedor e imprudente que había sido elegido por su padre en contra de su voluntad y sus deseos (Dimas, 1998).

En Campeche dicen que había una muchacha llamada “Marina”, quien se enamoró de un joven que la engañó y abandonó. Su padre la intentó casar con un buen muchacho del lugar y éste aún a sabiendas de todo aceptó de buen grado. La tarde de la boda ella tuvo la visión de la aparición de su antiguo amante y se internó en el mar tras él. Sólo hallaron el velo flotando sobre las olas (*Leyendas de Campeche*, 1979).

De estas narraciones se extrae un mensaje de advertencia y consejo sobre el “deber ser” y “deber hacer” de las mujeres. Si se rompe la norma viene el castigo, y llega inevitablemente en el relato –muerte y alma en pena, convento o locura– por la desobediencia –hacia el padre, hacia el marido, principalmente, e incluso para con el ex novio despedido,

hacia los hombres y la normativa social dominante. También hay otra salida: la muerte como una forma de desobediencia y de liberación, infligiéndose el propio castigo una misma.

Estas historias sobre la esposa infiel y/o la hija rebelde y desobediente son conocidas y reiteradas en numerosas épocas y contextos, así también en otras formas de expresión como los refranes (Fernández, 2002a), y muy especialmente en algunos tipos de canción popular (Fernandez 2002b). Aquí la vemos a través de diversas leyendas, y también observamos el imaginario social en el cual se crearon y recrearon, el *habitus* que la ha mantenido y reproducido, el universo simbólico legitimador (Berger y Luckmann, 1986) de ciertas actitudes y normas de comportamiento. Y ya en concreto, los mensajes de intimidación y advertencia, toda vez que también ilustran la posibilidad de la desobediencia, señalan la conveniencia de no seguir dicho camino, alumbrando el terrible final en todos los casos, entremezclando la producción de cierto temor de la mano de la ilustración de la violencia, en aras de acallar las potenciales rebeliones femeninas y de restituir el orden social. Padres y maridos castigan o matan, y las jóvenes hijas o esposas llegan a encerrarse o matarse. La muerte aparece como el final por excelencia, seguramente con intenciones intimidatorias y disuasorias, quién sabe si también pudiera interpretarse como camino de liberación, en alguna ocasión. Pero en todo caso, la amenaza, mostrar que no hay salida, aislar, manipular las emociones, son funciones del miedo (Marina, 2006).

Las que se vuelven locas: encierro o muerte

En Querétaro se narra la leyenda de una joven novia arrepentida frente al altar. Y es que, al parecer, en el preciso momento de dar el “sí”, dijo “no”. Tal actitud majadera e inconveniente según lo establecido, le proporcionó la cerrazón de su sociedad para el resto de sus días y es esta la historia de “La arrepentida frente al altar” (Frías, 1989). La sociedad no pudo considerar lo acontecido mas que como si de un destello de locura se tratase.

Otro relato fincado en la ciudad de México, cuenta que había una niña que leía y declamaba comedias de las cuales gustaba mucho y a

las cuales dedicaba su tiempo, dinero y entusiasmo, en vez de utilizarlo en las cosas que se supone suelen agrandar al género femenino. Con el paso del tiempo, la señorita anunció a sus padres su intención y deseo de ser cómica, tras un duro enfrentamiento intergeneracional, los progenitores cedieron, pero con un gran pesar. La ya joven muchacha llegó a ser aclamada por el público y a brillar en el escenario. Sin embargo, también cada vez se encerraba más en sus obras, hasta un día llegar a enloquecer por completo e incendiar las bodegas del teatro. Fue internada en una casa de mujeres dementes, se trata de “La incendiaria” (Valle-Arizpe, 1979).

Soledad, sobrina del anciano capellán del templo de la Concepción en Zacatecas, viajaba en la dirigencia de Jerez, cuando ésta fue asaltada por “El Cornejo” y su cuadrilla. Robaron a todas las personas que la ocupaban pero a ella la respetaron y a su tío también. Un mes después el asaltante la siguió al salir de misa y le confesó su amor. Ella lo correspondía y vio que él podría regenerarse. Quedaron una noche, pero una de las asaltadas en la dirigencia los reconoció y su odio, resentimiento y celos llegaron a la denuncia. “El Cornejo” fue arrestado y colgado. Soledad se volvió loca de pena (Flores, 1997).

“Doña Inés de Saldaña” era una dama que aparentemente nunca salía de casa siguiendo los mandatos de su progenitor. Sin embargo, éste había sido informado que la muchacha se veía con un joven filibustero. Una noche los sorprendió a ambos en la habitación de la joven, y el padre fue muerto a manos del villano. La desdichada huérfana perdió al padre, a la vez que descubría el engaño del que había sido objeto por parte de su amante. Enloqueció y falleció al poco tiempo (*Leyendas de Campeche*, 1979).

Son casos o historias de mujeres que ante la incompreensión de sus actos son tratadas de locas, o que enloquecen al no llevar una vida “normal” e internarse en espacios, relaciones y actividades no coherentes con su clase, condición y sexo en el marco de su cultura y sociedad. Las mujeres son vistas como personas alienadas cuando se apartan de los cánones establecidos y se atreven a tomar decisiones por su cuenta. O ellas mismas ante la incompreensión y presión social, y la autoinculpación personal al romper la norma impuesta, acaban enajenándose;

castigo ejemplar o autocastigo por su conducta desviada. Enloquecen de pena, son internadas por su locura, o locas fallecen. El mensaje versa en torno a la locura como final a la osadía de seguir su camino, su vocación o un amor indebido. Nuevamente la funcionalidad social del miedo (Marina, 2006).

Las mujeres brujas

Se cuenta que “La Tatuana” (de Guatemala) o “La Mulata de Córdoba” (en Veracruz, México) –llamada de diferente manera según el lugar donde se narre el relato, si bien la aquí elegida es la más popular– fue una mujer condenada por practicar la brujería, a ser quemada viva por el Santo Oficio. Algunos dicen que tenía el poder de la eterna juventud (Pérez, 1948), también que era abogada de los casos imposibles, tales como las jóvenes que no encontraban novio o los trabajadores que estaban desempleados. Se cuenta que los hombres la deseaban, encaprichados por su bella y juvenil apariencia. Por supuesto, y como toda bruja que se precie, tenía pactos con el demonio y éste la visitaba en su morada. Pero un día, también como todo relato de bruja mala, fue apresada por el Tribunal de la Santa Inquisición. Acusada de brujería, incluso en algunas versiones de haber llegado al Reino de Guatemala en un barco que nunca arribó a ninguna playa (Serrano, 1984; Barnoya, 1989). Y la noche antes de su suplicio pidió un trozo de carbón, gracia que se le concedió como a todo preso antes de la pena de muerte. Con él dibujó en la pared de su celda un barco y una vez subida a bordo voló entre las rejas de la prisión, o a través del muro, o por uno de los rincones del calabozo, según otras versiones. El caso es que se fugó. Cuando la fueron a buscar los guardias para cumplir su sentencia sólo hallaron un intenso olor a azufre (González, 1944; Lara, 1984).

Esta popular leyenda se encuentra en varios países del continente latinoamericano y también en España. Forma parte de las típicas narraciones de mujeres que dominan las artes de la magia y están conectadas con el mundo de lo sobrenatural, además de su amistad con el mismísimo diablo. El tema de la mujer-bruja es antiguo y extenso

en el folklore literario: comen niños, asaltan a los desvelados, realizan aquelarres y porporcionan brevages mágicos (Gámiz, 1930; Ramírez, 1967; Scheffler, 1982; Pury, 1982, Lara, 1990). Son mujeres, muchas veces viejas y sabias,⁷ que es casi como decir brujas y malas (Caro Baroja, 1969). Y es que la asignación de maldad innata y culpabilidad histórica a las mujeres justifica y legitima —a modo de universo simbólico (Berger y Luckmann 1986)—, entre otras cosas, la sumisión y subordinación femenina. Sin embargo, a la vez se las dota o se les reconoce el poseer poderes incontrollables; esto es, las mujeres poseen poderes, aunque eso sí provenientes de oscuras fuerzas sobrenaturales y negativas, según cierta visión masculina y la imperante desde una lectura androcéntrica dominante de la cultura. Ellas dan miedo a los hombres (Lipovetsky, 1999; Bourdieu, 2000) y en general al orden social establecido o el modelo hegemónico cultural, es por ello que son señaladas de forma negativa, acusadas y perseguidas. Aunque en este caso se salgan con la suya, pero es precisamente por su asociación con el “mal supremo”. Son malas y merecen castigo y la muerte. Y si lo eluden sólo se explica por la intervención demoniaca en el asunto, como decíamos. Son así, los únicos casos de mujeres que ganan la partida, con iniciativas propias y que consiguen lo que quieren, sin llegar a recaer sobre ellas el castigo.⁸ Un final diferente a las otras narraciones, si bien el señalamiento también existe sobre y contra estas mujeres, que por otra parte parecen tener mayor conciencia y más poder sobre sus actos, sus vidas y destinos, pero poder, no lo olvidemos, socialmente adjudicado por un poder sobrenatural.

⁷ Parece más o menos claro que la población femenina de cierta edad, no apta para la reproducción, que ha acumulado saber y experiencia, puede llegar a desarrollar un papel con un poder inquietante, que desemboca en la apariencia de la bruja de cuentos y leyendas (Gil, 1982; Fernandez, 2000).

⁸ En realidad, las brujas o mujeres acusadas de ejercer la magia negra, sufrieron tortura y muerte.

Construcción del género, miedo cultural, violencia simbólica y control social

El poder masculino se ha perpetuado gracias a los mitos, cuentos y leyendas. Ellos transmiten valores y comportamientos que hacen de la mujer un producto puramente arbitrario. Tanto las mujeres como los hombres con frecuencia desconocen una idea muy íntima de los mecanismos de opresión: la violencia simbólica, la violencia física y moral forman parte de los mecanismos de desestabilización y confusión del mundo femenino (Palma, 1992:157).

Hasta aquí una interpretación aparente y lineal del asunto, muy acorde con la adjudicada, y tal vez real, a veces, tradición conservadora y funcional del folklore y relato oral en general (Fernández, 2002a). Sin embargo, si consideramos a estas leyendas un documento activo y un guiño burlesco (Geertz, 1995) y desentrañamos su significado desde la perspectiva de género y a través de la antropología crítica, podemos apreciar y hacer emerger una segunda interpretación más densa y profunda, alternativa –pero complementaria a la vez–, si se quiere, por un lado; y de otro, más ceñida a la realidad de la ambigüedad que recorre toda la narrativa popular o del prisma caleidoscópico de la cultura en su conjunto. Porque si bien es cierto que todo relato puede ser polisémico –como ya señalamos con anterioridad–, no es incorrecto dotarlo de una interpretación que trate de clarificar y explicarnos el significado profundo y complejo de su origen y de su funcionalidad actual. Y en el caso que nos ocupa ante el discurso del modelo hegemónico cultural, se levanta su contestación, si no victoriosa, sí su posibilidad. No obstante, lo más destacado aquí es como se van configurando imaginarios sociales y universos simbólicos, cómo se construyen y reproducen *habitus*, y cómo se intenta aleccionar y socializar a las mujeres según ciertos cánones, a través de narraciones, de infundir temores, de advertir de los posibles sinsabores si dejan de cumplir y hacer lo que de ellas se espera, y de mostrar castigos ejemplares o señalar consecuencias funestas ante la vanidad o libertad de elección, ante la desobediencia o el romper ciertos límites. Y es que sólo las malévolas mujeres brujas, como hemos visto, pueden darse el lujo de hacerlo.

Los relatos estudiados presentan, como hemos dicho, el consejo acerca del modelo de ser mujer, el “deber ser”, pero a través de lo que no deben ser, informando o amenazando de paso, del castigo ejemplar para aquellas que se salen de la normativa y moral socialmente establecidas. Lo mismo acontece hacia los hombres, se presenta la imagen de lo que han de ser y “deben hacer” —aquí de manera positiva. Las relaciones de poder, la coacción, el temor, la violencia están bien explícitas en todas las historias, la mujer tiene una imagen y papel asignado que debe cumplir. El hombre también. El temor social aflora en los relatos, un miedo con funcionalidad (Marina, 2006), aunque tal vez sin una voluntad concreta.

Pero esto mismo, en una interpretación más aguda y menos lineal, más densa y completa, nos lleva por vericuetos que pudieran resultar incluso sorprendentes. En definitiva, a concluir que si tanto se tiene que reiterar el modelo ideal, y el castigo es tan duro y cruel como hemos visto, es porque éste es necesario para mantener el primero, y porque el primero, no es tan usual, ni está tan consolidado el imaginario como se desearía o necesitaría. Si no, ¿por qué no dar ejemplos de historias del comportamiento de las buenas mujeres en vez de ilustrar precisamente con lo que no deben hacer y resaltar el castigo? En palabras más sencillas, las mujeres no siguen el modelo asignado, y son como vemos en las leyendas, brujas, vanidosas, desobedientes o locas. Todo ello descalificaciones sociales a la libertad femenina de elegir y decidir, de ser ellas mismas, y detentar poder, en el sentido de poder para o de poder hacer lo que ellas desean y quieren.

Las mujeres son brujas por tener poder o poderes y ejercerlos. Porque las mujeres supuestamente no tienen poder, así que cuando poseen conocimientos, son viejas o sabias, se las tacha de brujas, y se considera que el conocimiento o poder ha sido obtenido a través de algo sobrenatural o de un pacto diabólico. Estas mujeres condenadas socialmente pueden llegar a escapar, como en la leyenda citada, pero lo hacen a través de la maldad y de un acuerdo con el demonio, sólo así la mujer puede llegar a salirse con la suya, como dijimos. Al igual que los espectros nocturnos de las mujeres de los cuentos de camino que se aparecen como “monas”, “chanchas” o “gallinas”, por no mencionar a

La Llorona, la Cegua, la Siguanaba o la Mictlancíhuatl, por ejemplo (Fernández, 2000).

Son vanidosas también por tomar iniciativas propias, por ejercer la libertad de hacer lo que quieren y de salir con quien quieren, por encima de los deseos de la madre, Dios, o del mandato social, como castigo a su osadía y su engrimiento sufren las consecuencias más funestas para el caso, como en la leyenda donde primero el diablo le desfigura el rostro y posteriormente muere la muchacha.

Son desobedientes por no seguir los criterios impuestos y nuevamente dar prioridad a la libertad de ser ellas mismas. Escapar del dominio del padre, del esposo o del pretendiente es de nefastas consecuencias. En estos casos particulares se añade que el amado es pobre o ella es engañada por él, o sea, es “malo” también, pero no sólo por no tener posición social sino por ser mentiroso o filibustero. El mensaje es similar, no deben irse con quien quieren sino con quien la sociedad, su clase y su familia, especialmente el progenitor masculino, dicta. Escaparse con el ser amado, tener relaciones ilícitas con él, o dejarse seducir por quien no pertenece a su entorno y condición, acarrea la muerte, ya sea natural por el fracaso y aislamiento, o el asesinato justificado de su “dueño” —el marido o un ex novio. También pueden suicidarse o enloquecer y morir, que no es lo mismo pero muy similar. La muerte y el alma en pena es el precio por ejercer su libertad personal y la consecuencia al sufrir su culpabilidad social.

Así, hemos observado el discurso hegemónico cultural inscrito en las leyendas tradicionales y populares —lo mismo que en refranes y canciones— y a través de diferentes mensajes —amenaza directa o velada, advertencia o consejo, inducción de miedo, ejemplo de castigo—, todo ello, como se señaló en un inicio, de forma general. No obstante, se puede establecer un hilo conductor formado por dos hebras: miedo y violencia simbólica, uno se insinúa o se siente y la otra se ejerce y experimenta (Lidón, 2008). Y esto está religado con el ejercicio del poder —relacional y no absoluto y con la existencia de ciertas resistencias (Scott, 2000)— para el control social. Consideramos haber probado la hipótesis.

Toda esta configuración de imaginarios sociales y universos simbólicos legitimadores, objetivaciones del lenguaje, imperios de discursos sociales que controlan estructuras y procesos, se recrean en el

habitus que a su vez se finca en la violencia simbólica y el temor, destinados al disciplinamiento y dominio social. Un intento de domesticación de las mujeres a través de la violencia simbólica, de espantarlas, desvalorizarlas y castigarlas. De ajustar la sociedad y sus miembros al imaginario social. Una muestra del supuesto miedo social y androcéntrico hacia el poder y la libertad de las mujeres (Lipovetsky, 1999; Bourdieu, 2000), aparece como la posible explicación y comprensión de todo este artificio discursivo creado y recreado con objeto de controlarlas en la medida de lo posible. Así, aparentemente nos acercamos a probar la segunda hipótesis.

El miedo, como sentimiento, tuvo y tiene la función primordial de la sobrevivencia, cuida y protege. Sin embargo, los miedos socio-culturales, como se ha podido ver a lo largo de estas páginas, tienen otro fin, relacionado éste con el control social. Igual que la reacción a la emoción del miedo –lucha, huida, inmovilización–, los temores culturales, según su ubicación espacio-temporal, clase-edad-etnia-género, provocan inquietudes afectivas-psicológicas y sociales-colectivas, también de lucha o enfrentamiento, de huida u ocultamiento y de inmovilización o de parálisis. Así, quizás el miedo de la construcción social (Berger y Luckmann, 1986) androcéntrica (Moreno, 1986) hacia el poder femenino conduce a la lucha y el hacer y decir, etcétera; y el miedo de las mujeres ante los hombres, tal vez se finca más en la huida y la parálisis, en una palabra, el miedo social da lugar a la sumisión (Marina, 2006). Y quizás, también, todo es mucho más complejo que esto, y es el miedo al otro y a uno mismo (Portal, s.f.). Pero la reflexión la vamos a dejar aquí.

En definitiva, el miedo equivale a una necesidad de protección no cubierta suficientemente o exagerada en su caso –real o imaginaria, eso poco importa. Sin embargo, dicho sentimiento introyectado social y culturalmente –esto es en una palabra: falso o no real–, como en el caso de las narrativas sociales, desencadena necesidades psicológicas y acciones, también introyectadas y en consecuencia falsas.⁹ Y estas necesidades introyectadas recurren a acciones inadecuadas –negación,

⁹ Utilizando terminología humanista (Muñoz, 2006).

represión, sobreprotección— que sólo pueden producir insatisfacción. El malestar cultural de hombres y mujeres por sus imágenes, papeles sociales y etiquetas culturales dentro de imaginarios, y que les son adjudicadas. Un discurso hegemónico cultural androcéntrico que dentro de su polisemia tiene varias interpretaciones, pero que en una primera aproximación se descubren núcleos duros de ideas o líneas de pensamiento (Díaz Roig, 1986; López Austin, 1993).

Quizás todo se trate de una suerte de danza, de combatir el miedo con el miedo. Los hombres ante el temor¹⁰ que les infunde el poder y libertad de las mujeres, se atemorizan; esto es, el miedo los hace reaccionar y enfrentarse al supuesto peligro del imaginario que configuran y reconfiguran estructuras sociales de producción y reproducción, y a través del *habitus* (Bourdieu, 1995) crean y recrean mensajes y discursos para este fin. Las mujeres, dentro de un imaginario (Castoriadis, 1983) y ante el miedo a la represalia de los hombres, la sociedad, explícita en los discursos hegemónicos (Gramsci, 1977), sobre su propia persona e internalizados a través del *habitus*, se acercan al miedo desde la óptica de la autonegación y la parálisis; esto es, los mensajes las aconsejan e invitan a seguir los modelos, roles y estereotipos sociales y de género —en el caso estudiado—, lo que de ellas se espera, toda vez que las atemorizan con amenazas para no ejercer su libertad y poder o con ejemplos funestos de quienes osaron hacerlo. O más que discurso de hombres hacia mujeres, se trata de discurso de la sociedad androcéntrica sobre aquellas personas que parecen resistirse y no cumplir con lo culturalmente inscrito en el imaginario y en la moralidad establecida socialmente. Porque además queda claramente dibujada la actitud y el comportamiento masculino deseable ante el supuesto incumplimiento social femenino.

Finalmente, hombres y mujeres, a partir de la socialización, las narrativas sociales revisadas y los mensajes culturales encontrados, son “domesticados” —o por lo menos se intenta— con objeto de que sean sumisas y obedientes ellas y mantengan su control ellos, adecuándose al imaginario social. Lo cual no quita que si esto es necesario para las mujeres, por algo será, y seguramente más allá del miedo primigenio o

¹⁰ “[...] una especie de miedo de lo femenino” (Bourdieu, 2000:71).

inconsciente de la sociedad y la población masculina, está una realidad en la cual no son tan sumisas y obedientes —siempre que hay imposición hay también resistencia (Scott, 2000)—, porque si lo fueran, para qué tanto esfuerzo en pregonar que lo sean. Es más, de paso se recuerda a padres y maridos su papel social, lo que de ellos se espera, mientras a las jóvenes hijas o esposas se les reitera el castigo en caso de desobedecer lo que se espera de ellas. Es el miedo al otro, a lo diferente, el miedo a uno mismo. Es el temor al no cumplimiento social o a su incumplimiento. Es, en definitiva y al fin y al cabo, el miedo a la libertad (Fromm, 1979).

Bibliografía

- Barnoya Gálvez, Francisco (1989), *Cuentos y leyendas de Guatemala*, Piedra Santa, Guatemala.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Vida líquida*, Paidós, Barcelona.
- Beck, Ulrich (2002), *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1986), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre, (1992), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- (2000) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- y Passeron, Jean Claude (1977), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona.
- Caro Baroja, Julio (1969), *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (1983), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona.
- (1988), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona.
- Chodorow, Nancy (2003), *El poder de los sentimientos*, Paidós, Buenos Aires.
- Damasio, Antonio (2006), *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.
- Díaz Roig, Mercedes (1986), *Estudios y notas sobre el Romancero*, Colmex, México.
- Dimas Arenas, Tomás (1998), *Relatos históricos y leyendas de Durango y Zacatecas*, La Impresora, Durango.

- Eduardo, María Cristina (1986), *Leyendas americanas*, Gente Nueva, La Habana.
- Fernández Poncela, Anna M. (2000), *Protagonismo femenino en cuentos y leyendas de México y Centroamérica*, Narcea, Madrid.
- (2002a), *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. “Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos”*, Anthropos, Barcelona.
- (2002b), *“Pero vas a estar muy triste, y así te vas a quedar”. Construcciones de género en la canción popular mexicana*, INAH, México.
- Flores Galindo, Alberto (1988a), *Buscando al Inca*, Horizonte, Lima.
- (1988b), “Demonios y degolladores: el discurso de los colonizadores”, ponencia mimeografiada, Universidad de Barcelona.
- Flores Villagrana, Rubén (1997), *Leyendas de Zacatecas. Recuerdos de mi barraca*, s.e., Zacatecas.
- Frías, Valentín (1989), *Leyendas y tradiciones queretanas*, Plaza y Valdés, México.
- Fromm, Erich (1979), *La por a la llibertat*, Edicions 62, Barcelona.
- Galeano, Eduardo, (1987) “El país”, *El país*, 31 de enero, Madrid.
- Gámiz, Everardo (1930), *Leyendas duranguueñas*, Patria, México.
- Geertz, Cliford (1991), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Gil, Rodolfo (1982), *Los cuentos de hadas: historia mágica de la historia*, Salvat, Barcelona.
- Goleman, Daniel (2001), *La inteligencia emocional*, México, Vergara.
- González Obregón, Luis (1944), *Las calles de México*, Botas, México.
- Gramsci, Antonio (1977), *Cultura y literatura*, Península, Barcelona.
- Heller, Agnes (1989), *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona.
- Ibarra, Alfredo (1941), *Cuentos y leyendas de México*, Talleres Linotipográficos “Acción”, México.
- Lamas, Marta (1986), “La antropología feminista y la categoría de género”, *Nueva Antropología*, núm. 30, México.
- Lara Figueroa, Celso A. (1984), *Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala*, Editorial Universitaria, Guatemala.

- Lara Figueroa, Celso A. (1990), “Tendencias del estudio del folklore en América en la actualidad. Necesidades y perspectivas”, *Folklore Americano*, núm. 50, julio-diciembre, México.
- Le Breton, David (1999), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- León Portilla, Miguel (1981), *La visión de los vencidos; relatos indígenas de la Conquista*, UNAM, México.
- Leyendas de Guanajuato*, (s.f.), Mercurio, Guanajuato.
- Leyendas de Campeche* (1979), Ediciones La Muralla, México.
- Lindón, Alicia (2008), “Violencia/miedo, especialidades y ciudad”, *Casa del Tiempo*, núm. 4, UAM, México.
- Lipovetsky, Gilles (1999) *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona.
- (2002), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- (2004), *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona.
- (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona.
- López Austin, Alfredo (1993), “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en Gonzalbo, Pilar (comp.), *Historia de la familia*, UAM/Instituto Mora, México.
- Manrique, Nelson (1990), “Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo”, varios autores, *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*, DESCO, Lima.
- Marina, José Antonio (2006), *Anatomía del miedo*, Anagrama, Barcelona.
- Montejano y Aguñaga, Rafael (1969), *Del viejo San Luis, tradiciones, leyendas y sucesos*, Evolución, San Luis Potosí.
- Moreno, Amparo (1986), *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica*, La Sal, Barcelona.
- Morin, Edgard (1999), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, París.
- Morote Best, Efraín (1988), “El Nakaq”, varios autores, *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Muñoz Polit, Myriam (2006), “Las necesidades desde el punto de vista de la psicología humanista”, *Psicología humanista*, vol. 2, IHPG, México.

- Pérez Moreno, José (1948), “La Mulata de Córdoba”, en Valle, Rafael Heliodoro, *Imaginación en México*, Espasa Calpe, Buenos Aires.
- Portal, Ana María (s.f.), “Estrategias para enfrentar lo urbano. El miedo como organizador cultural”, texto mecanografiado.
- Portocarrero, Gonzalo (1989), “Crisis social y fantasmas coloniales: los sacaojos”, texto mimeografiado, Lima.
- Pury, Sybille (1982), “Cuentos y cantos de Tlaxcalcingo, Puebla”, *Tlalocan*, núm. 9, ENAH, México.
- Ramírez Álvarez, José Guadalupe (1967), *Leyendas de Querétaro*, Ndamaxey, Querétaro.
- Ricci Bitti, Pio E.; Zani, Bruna (1990), *La comunicación como proceso social*, Grijalbo/Conaculta, México.
- Rubín, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Nueva Antropología*, núm. 30, México.
- Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.
- Sennet, Richard (2006), *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- Serrano, Francisco (1984), “La mulada de Córdoba”, en varios autores, *Cuentos de espantos y aparecidos*, Atica, Sao Paulo.
- Valle-Arizpe, Artemio del (1979), *Historia, tradiciones y leyendas de calles de México*, Diana, México.
- Van Dijk, Teun (2001a), “El estudio del discurso”, en Van Dijk, Teun (comp.), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa.
- (2001b), “El discurso como interacción en la sociedad”, en Van Dijk, Teun (comp.), *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa.
- Varias autoras, (2002), *Mitos, leyendas y tradición de Puebla*, Asociación de mujeres periodistas y escritoras de Puebla/Universidad Madero, Puebla.
- Villanueva de Cavazos, Lilia E. (1988), *Leyendas de Nuevo León*, Cuadernos de Archivo, núm. 30, Monterrey.
- Watchel, Natham (1976), *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, Alianza, Madrid.
- Zires Roldán, Margarita (2001), *Voz, texto e imagen en interacción. El rumor de los pitufos*, UAM, México.