



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN. LENGUAJE, SOCIEDAD Y ESCUELA

La corona, la cruz y el corazón. Alianzas y rebeldías en cartas a san Antonio de Padua

The crown, the cross and the heart.
Alliances and rebellions in letters to San Antonio de Padua

Judith Kalman² 

Resumen

En un restaurante en el centro de México, los dueños colocaron una figura de san Antonio de Padua, parado de cabeza. Al poco tiempo de inaugurarse, en apego al culto tradicional a san Antonio, los propietarios empezaron a encontrar cartas adheridas a la superficie del santo, por lo que decidieron ubicar un atril con un libro de actas donde comensales podrían escribirle una carta al santo. El contexto de un espacio con motivos religiosos en un restaurante creó un espacio híbrido de lo sagrado y lo profano, un contraste que se observa en las cartas que las comensales allí escribieron. La finalidad de este artículo es examinar algunas de estas cartas y explorar las semejanzas y diferencias entre ellas en su estructura, tono, uso de lenguaje y discurso. Se ilustra cómo las diferencias se explican por la coexistencia de posibles posicionamientos y prácticas sociales presentes en el mundo social de las autoras.

Palabras claves: escritura, México, prácticas sociales, catolicismo, parodia, oración.

Abstract

The owners of a restaurant in central Mexico placed a figure of Saint Anthony of Padua, standing on its head. Shortly after the establishment's inauguration, the owners began to find letters taped to the surface of the saint. Writing letters to Saint Anthony is a popular custom among his followers, so the proprietors decided to place a lectern with a hardcover oversized notebook where diners could write their messages. This space is loaded with religious motifs and joyous mockery, and it provides an extraordinary context where the sacred and the profane meet, a contrast the guests' letters readily reveal. The purpose of this article is to examine a selection of letters and explore the similarities and differences between them in their structure, tone, use of language, and speech. A fundamental part of the analysis includes the insertion of the letters in their socio-historical context. The findings illustrate how the differences can be explained by the coexistence of diverse social positions and practices present in the current world of the authors.

Keywords: Writing, Mexico, social practices, Catholicism, parody, prayer.

1 Investigadora titular del Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, México. Correo electrónico: jkalman@cinvestav.mx. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0930-5121>

Cómo citar: Kalman, J. (2021). La corona, la cruz y el corazón. Alianzas y rebeldías en cartas a san Antonio de Padua. *Enunciación*, 26(2), 188-206. DOI: <https://doi.org/10.14483/22486798.18780>

Artículo recibido: 23 de noviembre de 2021; aprobado: 15 de diciembre de 2021

Uno de los santos más populares en América Latina es san Antonio de Padua, conocido como el protector de los niños, el interventor de los asuntos románticos y el encargado de encontrar los objetos perdidos. Especialmente venerado entre las mujeres solteras que buscan encontrar pareja, este santo es objeto de todo tipo de súplicas y rituales: sus devotas lo paran de cabeza para obligarlo a cumplir, lo entierran, le quitan el niño Jesús que trae abrazado y se lo sumergen en agua.

Conscientes de su presencia y popularidad en las prácticas católicas locales, los dueños de un restaurante en México crearon un escenario en el interior de su establecimiento alrededor de la figura y popularidad de san Antonio. A esta sección del restaurante le dieron el nombre de El Rincón de las Solteronas, y en ella pusieron de cabeza una estatua del santo de más de dos metros de alto y también colocaron más de 500 figuras de san Antonio de Padua –también de cabeza– de materiales, tamaños y apariencias diversas y llamativas.

Al poco tiempo de inaugurarse, los propietarios empezaron a encontrar numerosas cartas pegadas al santo, por lo que decidieron situar un libro de actas frente a la estatua, en un atril, donde los comensales podrían escribir una carta o pegar un escrito previamente elaborado. Actualmente existe una vasta colección de escritos elaborados por comensales del restaurante durante más de 15 años; hay cerca de 20 000 cartas repartidas en aproximadamente 18 tomos y se siguen coleccionando.

Al conocer esta compilación, me pareció que su valor para conocer usos espontáneos de la escritura vernácula era incalculable. A primera vista, las cartas se parecían mucho y rápidamente su lectura se me hizo un tanto repetitiva y monótona, un atributo descrito previamente por Alber-Llorca (1993) en su estudio de cartas escritas a varios santos en Francia. Sin embargo, los escritos de todas maneras me atraían, pues una segunda mirada revelaba una diversidad importante de estilos, diseños y discursos que me plantearon importantes preguntas acerca de las evidentes diferencias y disonancias profundas que se descubren entre ellos.

La finalidad de este artículo es buscar explicaciones a estas diferencias mediante el análisis de las cartas desde su contexto sociohistórico. Para ello, presento una revisión de seis cartas seleccionadas, las dos primeras para mostrar algunas consideraciones metodológicas y las cuatro restantes para examinar las diferencias entre unas y otras. En esta revisión, mi argumento principal será que las divergencias en los textos, sus tonos y matices se deben a los posicionamientos intencionados de sus autoras (Kress, 2003; Blommaert, 2005, 2008). Aun cuando el ambiente es polivalente –un espacio donde la piedad religiosa y lo festivo se encuentran–, pretendo ilustrar cómo las diferencias se explican por la coexistencia de posibles posicionamientos sociales presentes en el mundo actual de las autoras. Rodeados por oraciones y textos bromistas, iconografía católica e imágenes cómicas, artefactos sagrados y profanos, las personas que conviven en este lugar se persignan, rezan, realizan rituales, al mismo tiempo que consumen bebidas alcohólicas, comen y echan relajo (Farr, 1994). De hecho, habría que preguntarse por qué en un país predominantemente católico, en donde la Iglesia todavía ejerce un fuerte poder ideológico en la vida política, social y cultural, los dueños del restaurante se permitieron crear un espacio donde lo sagrado y lo profano coexisten y se fusionan.

Introducción: la escritura vernácula, poderes mágicos y los seres invisibles

Existen antecedentes históricos de la estrecha relación entre lo sagrado y lo profano en la cultura católica. Ya en el Medievo, en los pueblos se construían templos y tabernas, muchas veces en los polos opuestos de la aldea, marcando la esfera divina de los primeros y lo mundano de los segundos. Los primeros se dedicaban al sacramento y los segundos a hospedar viajeros, vender alimentos y bebidas embriagantes y proveer un espacio para las celebraciones y fiestas (Kümin, 2005). Si bien en muchos lugares estas dos funciones se mantenían claramente separadas, hay abundante evidencia de que en un

número importante de sitios lo sagrado y lo profano convivían estrechamente: por un lado, se han documentado casos de monjes y sacerdotes que producían y vendían cerveza y vino en parroquias, y por el otro, posadas que recibían permisos para ofrecer misas o albergar capillas privadas en sus interiores (ver Kümin, 2005). La relación entre los contextos religiosos y los impíos tiene una larga y complicada historia de yuxtaposiciones y traslapes donde las diferencias entre el uno y el otro se marcan más por la actividad que por una clara división del espacio mismo o distancia física. A veces, los límites entre ellos eran borrosos y permeables.

Según Brown (1981), esta situación híbrida tiene una larga historia dentro del catolicismo, lo solemne y lo jubiloso han coexistido durante siglos: desde la Edad Media en las fiestas de los santos patronos se exhibían actos de penitencia y oración simultáneamente con magia, acrobacias, baile y música. Este mismo autor describe la importancia en la Edad Media de las fiestas de los santos y las peregrinaciones como un lugar en donde los participantes vivían el encuentro de lo sagrado y lo profano. Las peregrinaciones eran, por ejemplo, una de las situaciones en que la estricta separación de las mujeres y los hombres se perdía. Se permitían también la risa, la mezcla de cantos y formas de oración y los excesos en la bebida y la comida. Las fiestas de los santos representaban una especie de segunda vida, alejada del dogma religioso y la vigilancia eclesiástica. Más aún, en estas festividades, no había espectadores, todos los asistentes participaban en la celebración y los que asistían vivían la fiesta (Morris, 1994)

Mediante el concepto de *carnaval*, Bakhtin (1984) teoriza el encuentro de la autoridad con la cultura popular y explora formas de expresión en las cuales el pueblo manifestaba rebeldía y resistencia frente a fuerzas sociales centralizadoras y dominantes. El humor y el caos son el espacio de lo no oficial donde se puede cuestionar la autoridad y debilitar lo hegemónico (Morris, 1994). Es también un ejemplo de cómo se encuentran el discurso sagrado con el profano: en la parodia hay

una especie de doblaje de lo irreverente sobre lo piadoso mediante la risa, la burla y la imitación.

El interés en las cartas a san Antonio está en la posibilidad de conocer el uso de la escritura para comunicaciones y registros cotidianos, de entender estos escritos como un testimonio *de la cultura que se escribe*, y de comprender algunas de las expresiones de cambio que estamos viviendo en la relación de la mujer con la Iglesia. En este sentido, estas misivas pueden ser analizadas desde diferentes ángulos: como una forma particular de contacto del ser humano con seres invisibles, como evidencia de prácticas de escritura y religiosidad popular, como manifestación de la diseminación de lo escrito en la sociedad y como portadoras de tendencias sociales del siglo XXI, y retratos de la situación de la mujer en México y su relación con la Iglesia y sus doctrinas. Aun cuando la mayoría de las personas que comían en el restaurante pertenecían a la clase media o más alta, los restaurantes también permitían la entrada de visitas para conocer El Rincón de las Solteronas y dejar sus cartas al santo, aun cuando no consumían, situación que amplía el espectro del perfil de mujeres que vierten su escritura en el lugar.

La historia del uso de la escritura como un medio de comunicación con seres invisibles sobrenaturales data de la antigüedad: se han localizado textos de este tipo inscritos en superficies de materiales ubicados en diferentes lugares considerados sagrados –en tumbas, iglesias o conventos–. En algunos casos, los escritos a los seres supernaturales son mal intencionados, hay manifestaciones populares que unen lo divino con lo diabólico, lo sagrado con lo profano (Brown, 1981). Un buen ejemplo son las maldiciones romanas escritas en placas metálicas y enterradas en un hoyo para acercar a los maldicientes con los demonios (Tekavčić, 1982; Rodríguez, 1998).

Asimismo, a la escritura se le han atribuido poderes mágicos y supernaturales por lo que es posible encontrar palabras inscritas en amuletos y hechizos. En Brasil, durante la Colonia, se escribían *las cartas de tocar* donde se apuntaba el nombre de la persona a quien se pretendía enamorar. De acuerdo con Rodríguez (1998),

[...] en Minas Gerais, aún en el siglo XVIII, María Águeda portaba en su pecho un papel con unas cruces, del que decía que servía para atraer a los hombres a tener tratos ilícitos. En Recife, Antonio José Barreto cargaba un papel con el signo de Salomón y un credo invertido, que afirmaba le protegía el cuerpo y volvía fáciles a las mujeres. (p. 3)

Un antecedente histórico a las cartas a los santos son los exvotos, un tipo de ofrenda que los creyentes practicaban en distintas culturas antiguas. Aunque en el continente americano existían las ofrendas antes de la llegada de los españoles, la tradición cristiana de apelar y obsequiar a entidades superiores la introdujeron los europeos con la evangelización y el adoctrinamiento católico (Hernández y Monterrubio, 2016). Los exvotos son objetos que los fieles ofrendan a Dios mismo, a la Virgen o a los santos, generalmente para agradecer los favores recibidos y “se cuelgan de los altares de ermitas, santuarios e iglesias” (Rodríguez-Becerra, 1985, p. 5). En México, existe entre los católicos la costumbre de ofrecer pequeñas medallas o dijes metálicos con diversas formas: un automóvil, un libro, un miembro del cuerpo –una mano, una pierna, un corazón– que se prenden a las vestimentas de la figura de un santo o de una virgen para pedir un milagro. En la práctica del catolicismo, el exvoto también es un objeto de ofrenda dejado por los fieles que solicitan una intervención divina o en agradecimiento por un favor concedido.

El obsequio de una carta o plegaria a un santo se puede considerar un tipo de exvoto y la tradición de crear un obsequio escrito se ha documentado no solo en el caso de san Antonio, sino que es una práctica ampliamente difundida para fines del siglo XX (Alber-Llorca, 1993). Algunos casos particulares incluyen a la Virgen María, san Ramón, san Charbel –quien recibe listones de colores llamativos con mensajes escritos en su superficie–. El origen de esta práctica no es claro, apenas he encontrado algunas pistas acerca de sus inicios. La fecha del siglo XVII coincide con la costumbre de dejar plegarias escritas en el muro occidental del

templo de Jerusalén (Telushkin, 2001) y también con el volumen intitulado *Recetas y memorias para guisados, confituras, aguas y aceites, adobos de guantes, ungüentos y medicinas para muchas enfermedades*, que data de los siglos XVI y XVII, y cuya intención es un poco distinta a los exvotos. Escrito en portugués y en español, incluye una colección de textos populares aparentemente escritos por varias mujeres. Entre las recetas, consejos de belleza y remedios caseros se encuentran oraciones milagrosas y “la práctica oración dirigida a san Antonio contra las lombrices” (Mantecón, 2008). Aunque en este caso no se trata necesariamente de una misiva dirigida al santo, es clara evidencia de la diseminación de la cultura escrita entre las mujeres y de su uso para fines cotidianos. Su escritura sugiere que es una oración importante y deja testimonio de las preocupaciones de la época.

Otro ejemplo es el de Frei Galvao, un santo brasileño que vivió en el siglo XIX (De Souza, 2008), y cuyo caso está documentado en una fuente en internet (Santopedia.com, 2020). La nota en su página web narra lo siguiente:

Quando no pudo asistir a los enfermos, Frei Galvao comenzó a escribir en un papel una oración a la Virgen María en latín que, enrollado en forma de píldora, se colocaba en la lengua de enfermos y mujeres embarazadas para lograr la curación o para ayudar en el parto.

Lo que estos testimonios sugieren es que, ya para el siglo XVII, la lengua escrita se diseminaba hacia las clases populares y su uso se encontraba entre las opciones culturales y comunicativas de un creciente sector. Aún cuando la escritura y la elaboración de documentos seguían en manos de una élite y de la burocracia naciente, ya desde la Edad Media la lectura y la escritura de documentos oficiales afectaban directamente la vida cotidiana de las personas: la lectura pública de los decretos reales se traducían, por ejemplo, en obligaciones fiscales y en el pago de tributos a los señores feudales (Kalman, 1999).

El restaurante puede verse como un espacio híbrido donde su cara sagrada llama a la devoción y al acercamiento con lo divino. El entorno invita a las comensales a la oración y a escribir una petición solemne a san Antonio. En este espacio la religiosidad se representa a través de artefactos e íconos portadores de profundos significados religiosos para los mexicanos (en su mayoría católicos) como la cruz, la figura del sagrado corazón, los textos hagiográficos, las oraciones escritas y el rosario. En las paredes hay exvotos, veneraciones y oraciones de agradecimiento y fe donde se da testimonio de los enamoramientos y matrimonios logrados gracias a la intervención del santo. Allí, al visitarlo, muchas escritoras se posicionan con seriedad frente a lo católico y su doctrina, y llegan para rezar y meditar como si estuvieran en una iglesia y no en un restaurante. Esto se observó durante varias visitas al restaurante donde algunas comensales hicieron el ritual de darle trece vueltas a la figura de San Antonio, colocarle trece monedas y prenderle una vela. Algunas bajaron su mirada y rezaron.

A la vez, hay varios objetos y textos que contienen también un carácter festivo que promueve la convivencia, la fiesta y lo carnavalesco, expresado en “composiciones verbales cómicas, parodias orales y escritos” (Morris, 1994, p. 196). Coplas, sátiras, y expresiones pictográficas burlescas se exhiben junto a las imágenes sagradas. Se observa en los cuadros bromistas al santo de cabeza con su hábito caído y sus prendas íntimas visibles, los exvotos con textos con insinuaciones sexuales, y al centro, el santo gigante parado de cabeza. El nombre que los dueños del restaurante le dieron al espacio –El Rincón de las Solteronas– simplemente invita a su clientela a divertirse y a hacer bromas mientras consumen bebidas y alimentos. En las cartas hay quienes hacen juegos de palabras y escriben plegarias irreverentes en el contexto de una relación festiva y burlona con el santo y el dogma religioso. En este sentido, convergen cuando menos dos posibles contextos en el mismo espacio y los visitantes construyen (Mier, 2017) cómo posicionarse al acudir el restaurante: lo divino

y sagrado coexiste con lo profano y cotidiano. Estas dos posturas, representadas en los objetos y las imágenes, las retoman las escritoras en la construcción de su posicionamiento plasmada en sus escritos. Algunas se posicionan desde la fe religiosa, otras desde la fiesta y otras ensamblan las dos posibilidades en textos híbridos.

Marco teórico: lo escrito, el contexto y la parodia

Los nuevos estudios de literacidad (*new literacy studies*, NLS) postulan que leer y escribir son actividades situadas complejas y que ocurren dentro de prácticas sociales más amplias. Brian Street (1984) argumentó en contra de la neutralidad de lo escrito y conceptualizó el carácter contextual e ideológico de la lectura y la escritura; llevó los propósitos de los lectores y escritores al centro del debate sobre la alfabetización, los discursos y las relaciones de poder (Collins y Blot, 2003; Barton y Hamilton, 1998; Street, 1995). NLS representa un giro social en la investigación sobre alfabetización y pone en la mira lo que las personas hacen con y a través del lenguaje escrito y en concierto con otros (Bloome et al., 2019). Como aseguran Barton y Hamilton (1998), “este enfoque mira más allá de los textos mismos y mira lo que la gente hace con ellos, con quién, dónde y cómo” (p. xvii).

En sus escritos posteriores, Street (2016) señaló que “el término ‘alfabetización como práctica social’ (*literacy as social practice*, LSP, por sus siglas en inglés) ha reemplazado, hasta cierto punto, al término anterior ‘nuevos estudios de literacidad’” (p. 336). El concepto de LSP se refiere a la lectoescritura en uso. La lectoescritura y su contexto de uso son inseparables, su análisis requiere ver uno a través del otro: el contexto a través de las prácticas lectoescritoras y las prácticas a través del contexto (Lave, 2017). Necesariamente, LSP reconoce la pluralidad de literacidades, que existen diferentes prácticas lectura y escritura con diferentes valores y posibilidades.

Blommaert (2008, p. 50) señaló que los investigadores trabajando desde esta perspectiva dirigen sus

esfuerzos hacia la comprensión del papel de lo escrito en la vida social y los tipos de géneros y eventos comunicativos donde se encuentran (Méndez-Arreola y Kalman, 2019). Propuso que los textos no tienen una existencia aislada: están firmemente anclados en actividades situadas más amplias. Un texto siempre está conectado a su proceso de producción, circulación, recepción, reutilización, etc.

Esto plantea interesantes cuestiones teóricas (y metodológicas) a la hora de analizar un corpus de documentos escritos cuando el investigador no tiene acceso a los escritores, como es el caso de las cartas a san Antonio. Si bien la escritura deja una huella material de contextos y eventos sociales, se ha establecido desde hace mucho tiempo que su significado solo está parcialmente codificado en el texto, los lectores aportan conocimiento y experiencia a su comprensión (Rosenblatt, 1993). En el caso de las cartas, hay creencias y posturas presentes que no están codificadas en el texto. Por ejemplo, hay algunas que se sostienen sobre la creencia de que una mujer puede tener varias parejas, que lo material importa y no solo lo espiritual, o que una mujer puede disfrutar su sexualidad. Estas premisas se vuelven *creencias practicadas* (Lave, 2017) cuando piden al santo “nuevos modelos” (figura 4), “que tenga lana” (figura 2) o “un hombre papucho, guapo... y sensual” (figura 6).

La pregunta es, entonces, ¿qué aportamos desde nuestra lectura de estas cartas?

Como lectora de ellas, intento ver qué caracteriza a unas y qué caracteriza las otras. Cuando las leo, ¿qué es lo que me imagino? ¿Un reclinatorio o una mesa con copas y platos, con los amigos bromeando y conviviendo? Trato de ver también los claroscuros, el relajo de la fiesta, las bromas y chistes y la creencia religiosa.

En este artículo, examino el contexto donde se escriben las cartas como una articulación compleja donde se encuentran la tradición católica piadosa, la fiesta, y la tensión entre lo sagrado y lo profano. Los artefactos contrastantes que llenan el espacio físico contribuyen a la construcción de un ambiente inmediato en el restaurante donde conviven el

orden y el caos, y un contexto sociohistórico complejo donde se observan la continuidad de costumbres religiosas tradicionales y el surgimiento de nuevos comportamientos para la mujer en el siglo XX. Escribir a los santos está ligado a la religiosidad popular y a los principios católicos de *passio* (pasión) y *praesentia* (presencia) —pasión saca a la luz los hechos milagrosos de los santos y presencia trae las hazañas del pasado al presente (Brown, 1981)—. Los escritores movilizan figuras retóricas conocidas y formas discursivas de oraciones en contraste con las formas locales de humor, insinuaciones sexuales, y participan en lo que Brown (1981, p. 43) llama la *sociabilidad no regulada* en las peregrinaciones y festividades relacionadas con el santo durante la Edad Media, creando prácticas actuales que también dan continuidad a las de la Edad Media. De esta manera, Brown (1981) sostiene que las conductas públicas irreverentes, formas profanas, las parodias y el humor siempre coexistieron con las plegarias, las súplicas piadosas y las conductas religiosas vigiladas por la Iglesia.

Bakhtin (1982) rechaza la idea de la singularidad del hablante (Puig, 2013). Propone que la parodia es una forma discursiva a dos voces: en este caso, la palabra sagrada y reguladora de la iglesia y la palabra interna, donde la voz propia se emancipa del habla autoritaria. En la parodia, el autor habla a partir de la voz de la autoridad e introduce al discurso una intención semántica que contradice o distorsiona la intención original, creando una disputa entre las dos voces. En la tensión entre la voz autoritaria y la paródica, emergen la risa, el humor, la ironía y la burla a ciertas formas discursivas establecidas (Morris, 1994).

Metodología: la lectura y análisis de las cartas

El corpus de las cartas a san Antonio rebasa los 18 000 textos repartidos en 14 tomos (Kalman, 2009). Debido a la inmensidad de esta colección de escritos espontáneos, fue necesario seleccionar de primera intención algunas de ellas para después realizar un

Tabla 1. Cartas incluidas en la base de datos

Volumen	Número de textos	Fechas
Tomo I	395 peticiones	Noviembre de 1997
Tomo IV	867 peticiones	Del 16 de abril de 2000 al 18 de septiembre de 2000
Tomo VIII	1149 peticiones	De septiembre de 2002 a mayo de 2003
Tomo XII	1751 peticiones	Del 30 de diciembre de 2004 al 10 de noviembre de 2005
Tomo XIV	69 peticiones	13 de junio 07 (<i>field work</i>)
Total	4231 peticiones	

Fuente: datos propios.

análisis detallado. Para lograr este fin, se seleccionaron los tomos I, IV, VIII y XII de manera aleatoria.

Con mis colaboradoras, armamos una primera base de datos que incluye la transcripción de 4231 cartas y una tabla de 25 descriptores¹. Así mismo, vistamos El Rincón de las Solteronas del 10 al 14 junio de 2007; entrevistamos unos 30 visitantes y recogimos 69 cartas más.

Para el análisis de estas fue necesario organizarlas y clasificarlas de alguna manera, ya que el corpus era extenso y heterogéneo. De las 4231 cartas en los tomos I, IV, VIII y XII, revisamos 3652, de estas 3338 estaban firmadas por mujeres y 314 por hombres. Dado que la mayoría de las cartas fueron escritas por mujeres, de aquí en adelante se usa la forma plural en femenino (las autoras, las escritoras, las devotas) para hablar de las escribientes en su conjunto. Para su análisis, creamos una serie de colecciones, agrupamientos intuitivos (más que sistemáticos) a partir de una primera lectura que realzan alguna de sus características principales: cartas piadosas, híbridas, profanas, infantiles, interactivas, ilustradas o de literatura popular (p. ej., coplas, rimas, refranes). De estas colecciones seleccionamos

cartas utilizando algunos criterios específicos con la finalidad de poder contrastarlas: cartas claramente religiosas, cartas claramente bromistas, cartas que mantenían algunas líneas piadosas pero que, a la vez, tenían representaciones festivas. Las transcripciones de las cartas analizadas en este artículo buscan respetar el formato, diseño, ortografía y sintaxis de las autoras.

Para analizar las cartas, hice varias lecturas de ellas. Hace algunas líneas describí cómo las clasifiqué a partir de algunas características sobresalientes y formé “colecciones”. Después analicé las cartas, línea por línea (Gee, 2011a, 2011b) en una colección, identificando los usos de lenguaje que dan idea de la relación de la escritora con el santo (“San Toñito, ya sabes quien soy”). Busqué algunos aspectos reiterados, por ejemplo, el uso del diminutivo que es muy común en el español de México y señala cariño o cercanía en el caso de las personas, mientras que en el caso de los objetos indica gusto por este². También identifiqué otros rasgos que indicaban posicionamiento, como la presencia de figuras religiosas. “Poderoso abogado”, por ejemplo, se refiere a la creencia de que los santos son los intermediarios ante Dios que abogan por sus devotos. También noté presencia de representaciones multimodales en el uso de grafías distintas, distribución del espacio, colores, dibujos, la inclusión de una fotografía, etc. Posteriormente, comparé entre colecciones, especialmente las cartas muy piadosas y las muy bromistas. Finalmente analicé de manera similar las cartas híbridas, aquellas que contienen rasgos de lo sagrado y lo profano.

En cada una de estas expresiones, mi intención fue identificar y comprender cómo, a través de las cartas, las escritoras se posicionan frente a lo religioso y su papel como una expresión de la vida social. Esta búsqueda la fundamento sobre la premisa de que la producción de las cartas es una actividad

¹ Los descriptores incluyen página, fecha, nombre, lugar de origen, idioma, si el texto incluye dibujos o fotografías, número telefónico, posdata; si la carta se inscribió directamente al libro de actas o si se pegó a una página, el inicio, tipo de letra, tipo de texto, temas, comentarios, género, información sobre escolaridad si la incluye la carta.

² Vale la pena señalar dos aspectos del español de México y su uso para fines religiosos. Primero, aquí el uso del pronombre “tú” es muy común para la segunda persona, es una forma de familiaridad y cercanía. Lo segundo es que, en las plegarias, los devotos se dirigen a los santos de “tú” porque representa proximidad y confianza.

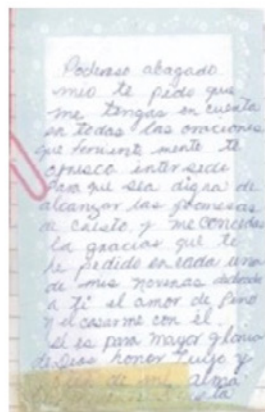
situada, sostenida en diversas relaciones sociales e históricas con ideologías, materialidades e instituciones. Parto de que los detalles analíticos pueden revelar fenómenos más amplios, que “podemos explorar macroestructuras mediante microdetalles” (Blommaert, 2008, p. 13). Asimismo, asumo que el análisis e interpretaciones que realizo siempre cargan con mis propios prejuicios e inclinaciones. Por esta razón, lo que aquí ofrezco es mi lectura y construcción de las cartas, y reconozco que puede haber otras (Blommaert, 2008). En mi comprensión de ellas, entiendo que las cartas religiosas se vinculan con prácticas de devoción y fe, y las bromistas con ciertos contextos, probablemente urbanos, donde la mujer se siente libre de varias restricciones de las tradiciones católicas. Al estar dentro del restaurante se añade un elemento más, el ambiente festivo del lugar y lo cómico de muchos de los adornos en las paredes.

En un artículo previo (Kalman, 2010) examiné cómo la carta (figura 1) ilustra la manera en que una escritora produce una carta piadosa a san Antonio en El Rincón de las Solteronas, aun cuando el espacio está pleno de señales que sugieren la profanidad.

En la solicitud solemne de la carta 1, la escritora se posiciona como una persona religiosa y

respetuosa de la doctrina católica. Ruega por el amor de Pino, pero “solo si es para mayor gloria de Dios”, reconociendo la doctrina de que la vida depende de la voluntad divina. Una parte importante de las cartas son similares a esta; los escritos tienden a ser repetitivos tanto en su organización como en su contenido (Alber-Llorca, 1993). Estructuralmente cuentan con partes claras identificables, pueden contener todos o algunos de los siguientes segmentos: un saludo, una solicitud, una muestra de fe, una promesa, un agradecimiento y un cierre. Se insertan en una práctica de lenguaje religiosa que tiene modalidades orales y escritas. Las plegarias orales suelen realizarse tanto de manera individual como colectiva, y hay versiones estandarizadas que se encuentran escritas y en libros de oraciones (ver Cancino, 2021). Asimismo, los creyentes también escriben sus rezos.

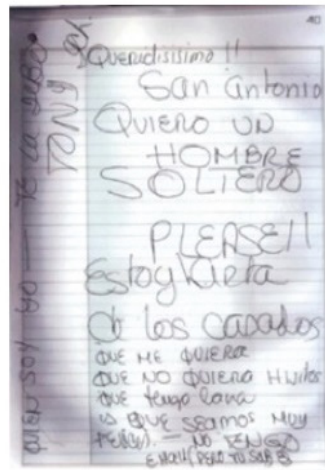
En la misma línea, algunas de las autoras se ubican en El Rincón de manera profana, y sus cartas son intrépidas, atrevidas e, inclusive, escandalosas (Kalman, 2009). Si bien muchas de ellas reproducen una estructura parecida a la plegaria, el discurso –expresado en el diseño del texto, el uso del espacio, el contenido y sus características lingüísticas– es otro.



Poderoso abogado
 mio, te pido que
 me tengas en cuenta
 en todas las oraciones
 que ferviente mente te
 ofresco inter sede
 Para que sea digna de
 alcanzar las promesas
 de cristo y me concedas
 la gracias que te
 he pedido en cada una
 de mis novenas dedicadas
 a ti el amor de pino
 y casarme con él
 si es para mayor gloria
 de Dios honor tuyo y
 el bien de mi alma tu ferveriente Devota

Figura 1. Carta 1: plegaria piadosa

Fuente: datos propios.



QU SCH	Queridísimo!!
I	San Antonio
EN	Quiero un
SO	HOMBRE
Y	SOLTERO
YO	Please ¡!
TE	Estoy harta
LA	De los casados
DE	QUE ME QUIERA
BO	QUE NO QUIERA HIJITOS
	QUE TENGA LANA
	Y QUE SEAMOS MUY
	FELICES.—NO TENGO
	E MAIL (PERO TU SABES

Figura 2. Carta 2: petición burlona

Fuente: datos propios.

Aún cuando la carta de la [figura 2](#) se asemeja a la primera en su formulación, su discurso se aleja de la súplica piadosa y de su uso esperado. Es claramente una parodia, un texto donde la escritora *entextualiza* la voz religiosa de la súplica ([Blommaert, 2008](#)). [Blommaert \(2005\)](#) define entextualización como “un proceso mediante el cual los discursos se descontextualizan sucesiva o simultáneamente y son recontextualizados en un nuevo discurso, convirtiéndose en un nuevo discurso”³ (p. 48). Dos ejemplos ayudarán comprender este desplazamiento: cuando tomamos las palabras de una persona, un participante en una investigación, por ejemplo, las transcribimos y las utilizamos en un análisis de una actividad situada, estas palabras involucran “cambios de significados referenciales e indexicales” ([Blommaert, 2008, p. 47](#)). En el ejemplo de la transcripción del habla, esto ocurre con discurso producido en la lengua oral y se mueve a un texto escrito. También puede ocurrir con un texto escrito a otro texto escrito. En *97 Orchard: An edible history of five immigrant families in one New York tenement* ([Ziegelman, 2010](#)), una historia de inmigrantes a Nueva York, los capítulos incluyen

recetas de cocina para ilustrar diferentes aspectos de la vida cotidiana de las familias y sus tradiciones. En este texto histórico, la receta se desvincula de la cocina y la preparación de alimentos y se inserta en un discurso de narrativa histórica. Los tres casos (la carta comentada aquí, los datos transcritos y la historia de cinco familias en Nueva York) incluyen textos que se desplazan de un espacio a otro, se redefine su intencionalidad, se desprende de un metadiscurso y se vincula con otro. Entextualización implica necesariamente también recontextualización y resignificación.

La escritora de la carta 2 toma la estructura y forma de súplica (“Que me quiera... Que tenga lana”) y la coloca en un contexto nuevo que le da un sentido distinto de acuerdo con sus propias intenciones y orientaciones ([Crapanzano, 1991](#)). Como resultado, la escritora coloca en primer plano que ella ha tenido relaciones con hombres casados y ahora desea un hombre soltero; le importa lo material y explícitamente plantea que no quiere tener hijos. Esto no es una súplica seria, es ahora un comentario sobre los atributos deseables de un hombre y la forma en que la escritora desea vivir su vida. Es lo que Bakhtin llamaba un desplazamiento intertextual, donde un texto evoca

³ Esta y todas las traducciones de las citas del inglés son de la autora.

otro (Morris, 1994). La intertextualidad es una cualidad del texto que indica que “siempre que hablamos producimos las palabras de los demás, citamos constantemente y recitamos expresiones y recitamos significados que ya están disponibles. Así, cada enunciado tiene una historia de (ab)uso, interpretación y evaluación, y esta historia se adhiere al enunciado” (Blommaert, 2005, p. 46). Al utilizar una estructura y sintaxis sugerentes de lo piadoso con frases y vocablos cotidianos y a veces atrevidos, la escritora resignifica la forma textual con una intencionalidad distinta, opuesta a su uso común. Cambia su intencionalidad, lo esperado es encontrar una plegaria y no un texto bromista.

La autora del segundo ejemplo supone una cercanía con el santo desde su saludo y en la forma de dirigirse a san Antonio (“tu sabes quien soy”), revela aspectos de su pasado (“estoy harta de los casados”) y violenta preceptos de la religión (“que no quiera hijitos”). También es de notarse que, a diferencia del primer ejemplo, el tamaño de las letras varía: utiliza indiscriminadamente mayúsculas, no sigue las líneas impresas, y hay frases en dirección vertical o que dan vuelta a la página. La autora manipula varios recursos de la escritura y, a la vez, transgrede un número importante de convenciones: direccionalidad, ortografía y presentación. El resultado de esta combinación de recursos contribuye al significado de la carta y a la creación de un documento aparentemente desordenado, cómico y llamativo.

Aunque estas dos cartas fueron escritas en el mismo lugar, en la misma época, por mujeres en situaciones similares en cuanto a su interés en casarse, los escritos son, sin embargo, portadores de mensajes sociales encontrados. Sus autoras se posicionan de maneras diferentes –casi antagónicas– frente a lo religioso y a las expectativas sociales dominantes para la mujer en la sociedad mexicana contemporánea.

Dado lo anterior, una lectura detenida de las peticiones escritas a san Antonio requiere de la identificación y comprensión de los elementos que permiten articular las cartas específicas con

un contexto sociocultural e histórico más amplio, ya que el significado de un texto nunca se reduce a lo estrictamente escrito y los documentos pueden revelar alianzas sociales, autoridad institucional y formas de representación en las que se dejan ver cuestiones de identidad y poder (Collins y Blot, 2003). En este artículo, *contexto* expresa simultáneamente varias ideas: el evento situado en el restaurante, el contexto sociohistórico y el entorno textual donde los discursos se expresan. Esto me llevará en las siguientes páginas a analizar ciertos detalles del discurso de cuatro cartas y su presentación, porque las “diferencias de forma muy pequeñas pueden tener consecuencias grandes en el significado, porque estas pequeñas diferencias pueden señalar marcos de interpretación implícitos” (Collins, 2011, 409).

Proximidad y distancia de la moral católica: análisis y resultados

A través de la confección de las cartas a san Antonio, las escritoras participan en el mundo social de diversas maneras: recurren a creencias religiosas para buscar ayuda divina y lograr una meta particular, toman parte en un evento culturalmente valorado, despliegan diversos conocimientos y recursos simbólicos y se sitúan de diferentes maneras en un contexto específico e intencionalmente polisémico. Hay cartas dirigidas a san Antonio cuyo propósito es persuadirlo a través de un uso particular del lenguaje para que atienda una solicitud concreta y explícita (la conquista de un pretendiente, el matrimonio, el enamoramiento). Al mismo tiempo, hay otro tipo de cartas en las que las escritoras juegan con la idea del milagro y se dirigen más bien a futuros lectores humanos; son cartas que captan el ambiente festivo del restaurante a través de expresiones burlescas y profanas, mediante las cuales las escritoras expresan intereses más allá de lo romántico.

Las expectativas morales de la Iglesia (articuladas con el Estado y la familia) que se impusieron desde la época colonial se sostuvieron durante la

Independencia y, en muchos casos, siguen vigentes hasta la fecha. Desde entonces se ha mantenido un discurso dominante en el cual el sostén de la familia es el esposo (el hombre de la casa), en quien se concentra la autoridad del hogar, trabaja fuera de la casa, provee a la familia y toma las decisiones significativas para la vida familiar; su esposa, en consecuencia, es su dependiente económico y moral y la encargada de los asuntos domésticos (Chant, 2002). Aun cuando este retrato empezó a modificarse de una manera importante hacia finales del siglo XX, en muchos sectores sociales la función principal de la mujer todavía se centra en ser madre, criar a los niños y aceptar su subordinación al marido (u otro varón adulto, como su padre o su hermano), lo cual deja a las mujeres una autonomía restringida tanto por su situación económica como por una doble moral que dicta normas para su conducta social y, sobre todo, sexual (Chant, 2002). De esta división emerge el dicho popular español: “El hombre en la calle, la mujer en la casa” (Arrom, 1985).

“San Antonio: mándame los nuevos modelos”: cartas piadosas, paródicas e híbridas

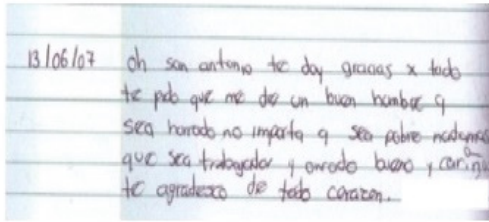
El análisis que sigue busca comprender las diferencias en las cartas a partir de varias premisas teóricas. La primera de ellas es la idea de que las mutaciones en el discurso esperado son intencionadas, no arbitrarias (Kress, 2003) y crean tensiones con lo oficial; esto significa que la introducción de aspectos estilísticos como la parodia o sarcasmo, la inclusión de dibujos o fotografías y un uso no convencional del espacio y las gráficas son el resultado de decisiones de las autoras sobre lo que buscan significar y una selección de recursos para representarlo. Segundo, estos cambios discursivos nos posicionan de diferentes maneras con relación al mundo y, a la vez, posicionan al mundo de maneras diferentes con relación a nosotros (Coates, 1996). Por ello, considero que las diferencias entre las cartas son diferencias significativas y sugieren

relaciones sociales distintas en cuanto a la proximidad o distancia de sus autoras con respecto a creencias religiosas y morales, diseminadas e impuestas por las instituciones del Estado, la Iglesia y la familia (Fairclough, 1992, Giddens y Sutton, 2010). Finalmente, muchas de las cartas son parodias –imitaciones burlescas– (Real Academia Española, 2021), una noción cuyo sentido original significaba *contra canción* (Crapanzano, 1991) o *canción burlesca*. Las construcciones festivas hacen eco a las plegarias a partir de dos voces. Es decir, las parodias se entienden como una expresión de dos hablantes, o en este caso escritoras; las palabras de la primera voz son apropiadas por la segunda, quien las usa para establecer su distancia y antítesis del significado original (Crapanzano, 1991).

Cartas como la 3 (figura 3) ilustran cómo las escritoras construyen su posición frente al discurso religioso y en algunos casos las identifican como creyentes y fieles.

Estructuralmente las plegarias cuentan con partes claramente identificables, aunque presentan diferentes combinaciones y ordenamientos. Esta carta incluye un saludo (“oh san antonio”); una referencia a solicitudes previas concedidas (“te doy gracias x todo”), una solicitud (“te pido que me des un buen hombre”); un agradecimiento (“te agradezco”) y el manejo de una figura sagrada (“de todo corazón”). La autora siguió los renglones trazados en la página en tinta azul dejando un margen que separa la fecha del texto, lo cual sugiere un escrito ordenado y disciplinado. Sobresalen su seguimiento a la doctrina, la renuncia a lo material y agradecimiento de “todo corazón”. Este cumple con las características de ser una misiva seria, y a diferencia de muchas otras, pone una petición espiritual y el deseo de un buen hombre, trabajador, honrado y cariñoso por encima de cualquier consideración material (“no importa que sea pobre”). Se observa su carácter vernáculo en un uso no convencional de aspectos ortográficos (mayúsculas, *onrados*, *nadamas*, falta de signos de puntuación), la inclusión de abreviaturas comunes

13/06/07 oh san Antonio te doy gracias x todo



te pido que me des un buen hombre q
sea honrado no importa sea pobre nadamas
que sea trabajador y onrado bueno y cariñoso
te agradezco de todo corazon. firma

Figura 3. Carta 3: oración sagrada

Fuente: datos propios.



San Antonio
No te hagas si ya somos
viejos clientes y a mi siempre
me has mandado muy buenos
prospectos gracias por los
anteriores amigos muy buenos!
Amores
Ahora mandame los nuevos modelos
Ya sabes bien ¡como me gustan!

Acuerdate que si me cumples
yo a ti te pago en la
nochecita eh!
firma

Figura 4. Carta 4: parodia de una oración

Fuente: datos propios.

en anotaciones y mensajes rápidos (“q” y “x”). Estas desviaciones de las convenciones de escritura dominantes también señalan un posicionamiento frente a la cultura escrita e ilustran un acceso restringido (Blommaert, 2008) a versiones socialmente prestigiosas y a la vez, conocimiento de formas populares ampliamente diseminadas.

Otras escriben sus oraciones como parodias, textos festivos e irreverentes, señalando distancia con los preceptos de la Iglesia; se mofan simultáneamente de la oración, de la religiosidad y del orden establecido, utilizando la forma de

una plegaria para hacer solicitudes e insinuaciones impropias de una solicitud religiosa. Justo esta incongruencia es lo que contribuye a su carácter cómico.

Aun cuando la carta 4 (figura 4) se aleja de lo esperado en una plegaria, comparte algunas de las características de la anterior: la estructura es reconocible e incluye varios de los elementos ya mencionados. Exhibe una relación previa y continua con el santo, como si recurriera a él con cierta frecuencia y se dirige a él con familiaridad e irreverencia (“no te hagas si ya somos viejos clientes”),

poniendo la relación en términos comerciales y no de la devoción o dedicación. Esto también lo reitera en la oferta de pagar al santo en cuanto cumpla con su petición (“si me cumples yo a ti te pago en la nohecita eh!”). Esta idea de lo comercial se ve también en su solicitud de “nuevos modelos”. La escritora introduce aquí un rasgo de la oralidad (“eh”), como si estuviera frente al santo. La carta es claramente una parodia de la plegaria, una versión antitética de ella y de lo que los rezos significan. Alejándose de la carta 3 (figura 3), la solicitud se representa como demanda, en términos de “mándame”. Viola lo esperado en una súplica: se refiere a relaciones con varios hombres, no como pecado sino como conquista, y pone por delante las posibilidades carnales: “Ya sabes bien ¡como me gustan!”. Aquí la escritora apuesta a que, entre ella y sus lectores, otros comensales en el restaurante, hay valores entendidos; sin explicitar a lo que se refiere, logra insinuar *como le gustan físicamente*. Ella no se refiere a los atributos de la carta anterior (trabajador, honesto, y cariñoso). Mientras es común encontrar en las cartas una promesa de retribución al santo con una misa u oraciones devotas, esta escritora promete pagarle en la noche, sin decir más, pero insinuando un encuentro sexual. Este posicionamiento es posible porque la autora vive en un contexto sociohistórico en el cual cada vez

más las mujeres logran autonomía y posibilidades de construir vidas diversas, incluyendo cómo se relacionan con otros.

En cambio, las cartas híbridas plantean preguntas importantes de cómo una misma escritora puede, por un lado, seguir las costumbres populares de veneración y devoción, pero a la vez, establecer distancia de la moralidad cristiana y de la solemnidad que la devoción religiosa supone y el género textual suele encerrar. Las cartas 5 y 6 (figuras 5 y 6) muestran esta misma característica: en la primera, la meta es el matrimonio con un buen “galán” para formar un hogar, encontrar el amor y la felicidad; pero, mientras, solicita al santo que le mande varios pretendientes. La escritora desea cumplir con lo socialmente esperado, aunque sea después de un tiempo de tregua. Introduce un recurso proveniente del inglés, un recurso lingüístico común en la oralidad de hablantes urbanos en México para connotar modernidad: se dirige al santo como “MR Toño” la abreviatura de *míster*, y el diminutivo “Toño” rebajan a san Antonio al lugar de una persona común en el lugar de un ser divino. Estos recursos semióticos indican el posicionamiento de la escritora frente al santo en el contexto de la escritura del texto (el restaurante) pero por otro deja abierta la posibilidad de su religiosidad.

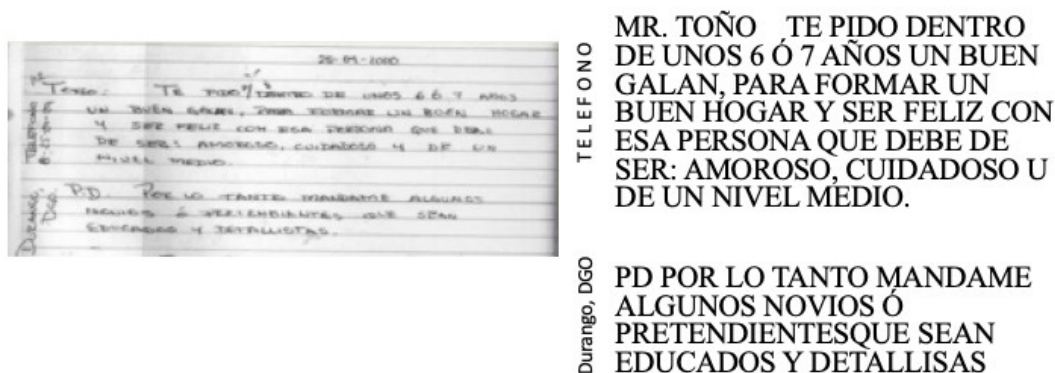


Figura 5. Carta 5: oración híbrida

Fuente: datos propios.

La carta 6 (figura 6) comparte algunos rasgos con la carta 5 (figura 5), aunque acentúa aún más la rebeldía de la autora ante la demanda social del matrimonio y la supresión de la sexualidad que la moral cristiana impone. Enlista las características deseadas de una pareja, pero en lugar de un hombre “bueno, cariñoso y honrado” pide “un Papucho... guapo, inteligente, sensual y bien dado”. Al igual que en la carta anterior, su carta exige al santo que le cumpla.

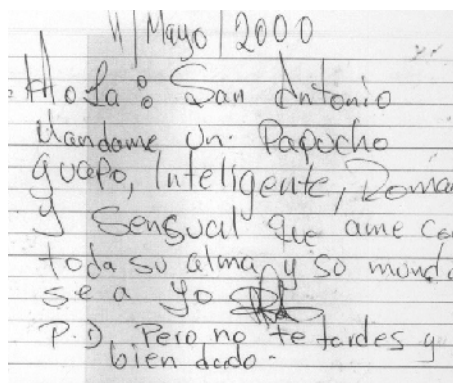
La autora hace un uso deliberado del espacio, el tamaño de las letras y las mayúsculas, recursos presentes en otras cartas analizadas en este artículo y que cargan con significado. Se trata de la intencionalidad de la autora por comunicar su desafío a lo establecido. En cada cambio, de lo ordenado a lo aleatorio, de lo piadoso a lo burlesco y de lo burlesco a lo exigente, las mujeres se repositionan frente al santo y la religiosidad; significan su relación con la institución religiosa con estos giros y matices. Keane (1997) plantea que las formas que los seres humanos eligen para dirigirse a seres invisibles tienden a responder a sus ideas acerca de la naturaleza de ese ser. Esta escritora crea un santo poderoso que puede forjar su futuro; un santo bromista que capta el sentido de su lista de requisitos; y un santo a quien ella le puede exigir, aunque sea

poderoso y tenga sus deseos entre sus manos. En la elaboración de parodias e híbridos, las autoras revelan ideas subyacentes a lo sagrado, al rito y a la religiosidad. Muchas veces lo sagrado tiene más de un significado para ellas.

Estas cartas híbridas no solo son polisémicas, también son policéntricas (Blommaert, 2005), es decir, se orientan de una manera simultánea a varios focos ideológicos, políticos y culturales; estos centros están estratificados en el sentido que tienen distintos alcances, profundidad o prestigio social. En este sentido las autoras de estas cartas se alinean de diferente manera a orientaciones ideológicas coexistentes y entrecruzadas, algunas creadas por consensos locales y otras que se han vuelto prescriptivas mediante el ejercicio del poder institucional y la imposición de regulaciones normativas.

El amor de Pino y el Papucho: doctrina medieval y vida contemporánea

Los valores y la moral expresados en las cartas piadosas a san Antonio tienen un largo arraigo en la sociedad latinoamericana. Cuando los españoles colonizaron a los pueblos americanos hace más de 500 años, trajeron consigo el aparato



11/Mayo/2000

Hola: San Antonio Mandame un

Papucho guapo, Inteligente, Romántico y

Sensual que me ame con toda su alma y

su mundo se a yo.

P.D Pero no te tardes y [que sea] bien

dado

Figura 6. Carta 6: plegaria irreverente

Fuente: datos propios.

ideológico y moral del catolicismo de la contrarreforma (Toscano, 1976) que se instaló a lo largo del continente mediante la evangelización y una férrea alianza entre la Iglesia católica y el Estado. Durante la Colonia, la cruz y la Corona impusieron un código de conducta moral que gobernaba de manera estricta al corazón: buscaba controlar el comportamiento social, afectivo y sexual de la mujer. Basado en el código español vigente del momento, las pautas sociales aceptables para la mujer datan de *Las siete partidas* de Alfonso X (1252-1284) que la describen como el *imbecilitus sexus*, cuya deficiencia mental *natural* se utilizó para justificar la negación y restricción de muchos de sus derechos legales (González-López, 2005). La subordinación de la mujer se tradujo en medidas legales como la asignación de su patria potestad a un hombre con la encomienda social de resguardarla, supervisarla y manejar sus asuntos, a cambio del control de sus bienes y su persona (Kluger, 2004). Esto sirvió para justificar el control de la sexualidad de la mujer en la medida en la que cualquier hijo nacido en el matrimonio se suponía legítimo y, por tanto, gozaba de los mismos derechos para heredar los bienes de su padre.

Después de la Independencia, poco cambió para la mujer en México. Silvia Arrom (1985) señala que el Estado independiente se apropió de los poderes previamente en manos de la Iglesia (la regulación del matrimonio, la legitimación de los nacimientos, la disolución del matrimonio). Bajo la ley del matrimonio civil promovido por Benito Juárez en 1859 el matrimonio seguía siendo indisoluble y el divorcio, ilegal. Rosío Córdoba, de la Universidad Veracruzana en México y citada en una entrevista (Espinosa, 2006), resalta cómo la Epístola de Melchor Ocampo⁴ presenta la conceptualización dominante de la esposa en el siglo XIX, cuyos orígenes se han trazado brevemente en renglones anteriores. Sin embargo, no hay que perder de vista que la reforma de 1857 fue significativa para la institucionalización del matrimonio civil y

representó una importante pérdida de poder para la Iglesia, y un primer adelanto hacia el reconocimiento social de los derechos de la mujer.

Si bien durante el siglo XIX en los códigos civiles se legislaron varias protecciones legales para cuidar de la reputación y maternidad de la mujer, también se legalizó su subordinación. Arrom (1985, p. 64) apunta que las leyes defendían a la mujer contra el engaño de los hombres, basándose en su vulnerabilidad sexual.

[...] se obligaba a un hombre que había prometido matrimonio a una mujer a cumplir su palabra o a pagarle una compensación; un hombre que ofendía a una mujer o ponía en duda su reputación (enviándole obsequios ostentosos o besándola en público) debía reparar su ofensa mediante una compensación económica. Los castigos por violación o seducción eran severos: un pariente varón de la víctima tenía el derecho de matar al ofensor y esto se consideraba un acto de autodefensa (del honor familiar). (p. 64)

Arrom (1985) subraya que, para gozar de estas protecciones, la mujer tenía que ser decente, y la decencia se definía como virgen si era soltera, monógama si era casada y casta si era viuda. La ley reconocía la importancia de conservar la virginidad y la honra de la mujer, ya que sus posibilidades de matrimonio dependían de ello. El decreto sobre el divorcio de 1915 y la ley sobre relaciones familiares de 1917 apenas garantizaron el derecho de la mujer a una compensación y a una pensión alimenticia para los hijos, pero aun así se le siguieron negando derechos políticos, específicamente el derecho al voto, el cual obtuvo en 1953 (Accettola, 1995).

Existen también evidencias estadísticas que permiten establecer que la situación de la mujer descrita en las líneas anteriores era heterogénea; los censos del año 1810 muestran que ya desde entonces existía un importante número de hogares cuyos jefes de familia eran mujeres. Esto ilustra cómo la situación de la mujer ya era diversa desde

4 Para conocer el texto completo véase De la Garza Arregui (s. f.).

hace siglos. Con relación a dicho censo, [Arrom \(1998\)](#) plantea:

Todo el mundo sabe que el jefe de la familia mexicana tradicional es un patriarca todo poderoso. ¡Pues no! En 1811 una tercera parte de los hogares en la ciudad de México de hecho fueron mujeres... quienes eran viudas y a veces solteras o esposas abandonadas.

Hay planteamientos en la literatura del siglo XIX que sugieren que la actitud y posicionamiento de las mujeres no fueron homogéneos: en 1846 el autor Manuel Payno se quejó de que demasiadas mujeres evitaron su destino rehusando casarse y tener hijos, y a las mujeres solteras las consideró un *cáncer para la moralidad* ([Arrom, 1998](#)). Entre 1879 y 1931 existía un sector obrero femenino que no se dedicaba exclusivamente al matrimonio, al cuidado de sus hijos o su casa: “no solo había costureras y cigarreras sino también vendedoras callejeras, tortilleras, tamaleras, mujeres que trabajaban en la manufactura, prostitutas y obreras en los diferentes tipos de trabajo fabril” ([Ramos, 2005](#)).

Conclusiones: los centros ideológicos en las cartas a san Antonio

Las cartas aquí examinadas muestran la presencia de múltiples polos o centros ideológicos ([Blommaert, 2005](#); [Collins, 2011](#); [Collins y Blot, 2003](#)) que van desde una postura regulada y alineada con la doctrina católica hasta aquellas que son transgresoras. La breve revisión histórica de la sección previa ilustra la fuerte presencia de la Iglesia como núcleo ideológico y su alianza con el Estado y la familia, así como la prevalencia de un discurso dominante en relación con la mujer en México. No obstante, esta revisión también permitió ver otras versiones del mismo discurso, en donde la situación de la mujer es heterogénea: hay mujeres que trabajan, mujeres que encabezan a sus familias, mujeres solteras independientes. Conforme uno se acerca al siglo XXI, las opciones

para la mujer se amplían y los diversos paradigmas cobran nuevos alcances.

Esto se ve reflejado en los escritos de las autoras: en unos, ellas piden y desean casarse y formar una familia como la doctrina dominante propone, y en las otras, expresan abiertamente expectativas propias acerca del amor, las parejas y el matrimonio. En estas, las autoras se preocupan más por temas terrenales –incluso carnales– que por asuntos espirituales. Su autorrepresentación es a partir de consensos sociales emergentes; son mujeres que no quieren casarse, que desean o aceptan la posibilidad de múltiples parejas, y que expresan su interés por la sexualidad más allá de la procreación. Estas cartas mantienen algunas de las características de las plegarias piadosas e introducen otras, mostrando la orientación de sus autoras hacia diferentes alianzas ideológicas. Algunas de las cartas transgresoras conservan el formato de oración, y comparten características textuales con las plegarias solemnes, pero sus autoras se posicionan frente a la doctrina católica de manera diferente: mientras unas se adhieren, las otras la confrontan mediante el uso de frases provocadoras: “ya sabes como me gustan” o “mándame un papucho”.

Estas solicitudes irreverentes hacia el santo se permiten en este contexto, dado que la situación no es clara, un santuario ubicado en un restaurante con todo tipo de adornos y símbolos religiosos y picarescos abre a la escritora la posibilidad de construir el evento letrado como sagrado o profano y el domino como religioso o gastronómico, invita simultáneamente a la oración y al carnaval. El mismo espacio es policéntrico ([Blommaert, 2005](#); [Collins, 2011](#); [Collins y Blot, 2003](#)) también en el sentido de que los dueños armaron un encuentro de polos ideológicos mostrando con ello que estos dos paradigmas existen –y son aceptados– socialmente. Pero es todavía más importante señalar que estos escritos son discursivamente posibles porque son ideas y opciones ideológicas que ya circulan entre las escritoras. La representación pública que hacen de ellas en el libro de

actas es testimonio de su existencia y alcances, y evidencia de cambios sociales en proceso.

En las peticiones piadosas se puede reconocer el poder de la Iglesia, expresado en términos del deseo de casarse, la creencia de que un hombre puede proteger a una mujer que necesita ser defendida, la idealización del amor; en las policéntricas algunos de estos atributos también se identifican, pero yuxtapuestos a preocupaciones de otro orden que permiten entrever a una mujer más demandante y menos conformista. Las cartas mundanas sugieren autoras que no sienten la obligación de mostrarse públicamente como una *mujer decente*, asexual, recatada, subordinada y monógama. Esta posición, a la vez, constituye un cuestionamiento implícito a una sociedad patriarcal y al sistema de herencia de bienes basado en la pureza del linaje. Si bien algunas de las cartas son testimonio de la pérdida de control de la Iglesia y del Estado sobre la conducta de las mujeres, también son clara evidencia de que todavía ejercen un amplio poder sobre ellas. Lo que se percibe en la erosión de su dominio es por un lado un mundo cambiante, heterogéneo e inestable, y por otro la emergencia de una mujer plena y autosuficiente que decide por sí misma.

Reconocimientos

Colaboraron en la organización del corpus de datos de este proyecto Citlalli López Rendón, Guadalupe Noriega, Julieta Fernández y Myriam de Jarmy†. Agradezco especialmente a Citlalli López Rendón, Patricia Valdivia y Esther Jiménez, por su ayuda con la preparación de este manuscrito.

Referencias

- Accettola, J. (1995). *“La flor de un sexenio”: Women in contemporary Mexican politics*. <https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A27279>
- Alber-Llorca, M. (1993). Le courier du ciel. En D. Fabre (ed.), *Écritures ordinaires* (pp. 138-221). Éditions de la Maison de sciences de l’homme.
- Arrom, S. M. (1985). *The women of Mexico City, 1790-1857*. (1a. ed.). Stanford University Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.1086/494377>
- Arrom, S. M. (1998). Mexican women. Historical perspectives. *Revista Harvard Review of Latin America*. <https://revista.drclas.harvard.edu/mexican-women/>
- Bakhtin, M. (1982). *The dialogic imagination. Four Essays*. University of Texas Press.
- Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and his world* (vol. 341). Indiana University Press.
- Barton, D. y Hamilton, M. (1998). *Local literacies: Reading and writing in one community*. Routledge.
- Bloome, D., Kalman, J. y Seymour, M. (2019). Fashioning literacy as social. En D. Bloome, J. Kalman y M. Seymour (eds.). *Re-theorizing literacy practices* (pp. 15-29). Routledge.
- Blommaert, J. (2005). *Discourse. A critical introduction*. Cambridge University Press.
- Blommaert, J. (2008). *Grassroots literacy: Writing, identity, and voice in Central Africa*. Routledge Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9780203895481>
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. University of Chicago Press. <https://doi.org/DOI:10.1111/1470-9856.00059>
- Cancino, G. (17 de junio de 2021). San Antonio de Padua ayuda a formar romances imposibles. *AMdeQueretaro*. <https://amqueretaro.com/vivir-mas/2021/06/17/san-antonio-de-padua-ayuda-a-formar-romances-imposibles/>
- Coates, J. (1996). *Women talk: Conversation between women friends* (1a. ed.). Wiley-Blackwell.
- Collins, J. (2011). Indexicalities of language contact in an era of globalization: Engaging with John Gumperz’s legacy. *Text and Talk - An Interdisciplinary Journal of Language Discourse Communications Studies*, 31(4), 407-428. <https://doi.org/10.1515/TEXT.2011.020>
- Collins, J. y Blot, R. (2003). *Literacy and literacies. Texts, power, and identity*. Cambridge University Press.
- Crapanzano, V. (1991). The postmodern crisis: Discourse, parody, memory. *Cultural Anthropology*, 6(4), 431-446. <https://doi.org/10.1525/can.1991.6.4.02a00>

- Chant, S. (2002). Researching gender, families, and households in Latin America: From the 20th into the 21st century. *Bulletin of Latin American Research*, 21(4), 545-575. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/1470-9856.00059>
- De la Garza Arregui, B. (s. f.). El matrimonio según la epístola de Melchor Ocampo. *MX City Guía Insider*. <https://mxcity.mx/2017/03/matrimonio-segun-la-epistola-melchor-ocampo/>
- De Souza, B. (2008). Milagres de Frei Galvão em vida: alguns relatos. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 37(2).
- Espinosa, A. (2006). Sexista y obsoleta la epístola de Melchor Ocampo: Córdoba Plaza. *Boletines Universidad Veracruzana*. <https://www.uv.mx/boletines/banner/vertical/julio06/210706/epistola.htm>
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity.
- Farr, M. (abril de 1994). Echando relajo: Verbal art and gender among Mexicanas in Chicago. En M. Bucholtz, A. C. Liang, L. A. Sutton y C. Hines (eds.), *Cultural performances: Proceedings of the Third Women and Language Conference* (pp. 168-186). The University of California.
- Gee, J. (2011a) *An introduction to discourse analysis* (1a. ed.). Routledge.
- Gee, J. P. (2011b). *How to do discourse analysis. A tool kit*. Routledge.
- Giddens, A. y Sutton, P. W. (2010). *Sociology: Introductory readings*. (3a. ed.). Polity Press.
- González-López, G. (2005). *Erotic journeys: Mexican immigrants and their sex lives*. University of California Press. <https://www.ucpress.edu/book/9780520231399/erotic-journeys>
- Hernández, A. V. y Monterrubio, C. L. (2016). Los exvotos, expresión genuina del arte popular mexicano. *Magotzi, Boletín Científico de Artes del IA*, 4(7).
- Kalman, J. (1999). *Writing on the Palza. Mediated literacy practices among scribes and clients in Mexico City* (vol. 5). Hampton Press, Inc.
- Kalman, J. (2009). San Antonio. ¡Me urge! Preguntas sin respuestas acerca de la especificidad de dominio y los géneros textuales y las prácticas letradas. En J. Kalman y B. Street (eds.), *Lectura, escritura y matemáticas como prácticas sociales. Diálogos con América Latina* (pp. 130-155). Siglo XXI Editores.
- Kalman, J. (2010). Querido Santo Antonio: escrita vernácula e inestabilidad social. En M. Marinho y G. Carbalho (org.), *Cultura escrita e letramento* (pp. 125-155). Editora UFMG.
- Keane, W. (1997). Religious language. *Annual Review of Anthropology*, 26, 41-67. <https://doi.org/https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.47>
- Kluger, V. (2004). El rol femenino en el litigio familiar. Ajustes y desajustes, conformismo y contradicción en el virreinato del Río de La Plata (siglos XVII y XIX). *Iberoamericana*, 4(14), 7-28. <https://doi.org/https://doi.org/10.18441/ibam.4.2004.14.7-27>
- Kress, G. (2003). *Literacy in the New Media Age*. (1a. ed.). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203299234>
- Kümin, B. A. (2005). Sacred church and worldly tavern-reassessing an early modern divide. En W. Coster y A. Spicer (eds.), *Sacred Space in Early Modern Europe* (pp. 17-38). Cambridge University Press.
- Lave, J. (2017). *Learning and everyday life. Access, participation and changing practice*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108616416>
- Mantecón, T. (2008). *Bajtin y la historia de la cultura popular. Cuarenta años de debate*. (1a. ed.). Universidad de Cantabria.
- Méndez-Arreola, R. y Kalman, J. (2019). What local scientists write. Text as a social action. *Íkala*, 24(2), 271-290. <https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v24n02a05>
- Mier, F. (2017). El papel del contexto en la comprensión de la ironía verbal. Análisis pragmático de una muestra. *Enunciación*, 22(1), 28-42.
- Morris, P. (1994). *The Bakhtin reader: selected writings of Bakhtin, Medvedev, and Voloshinov*. Edward Arnold.
- Puig, L. (2013). La polifonía en el discurso. *Enunciación*, 18(1), 127-143.
- Ramos, C. (2005). Reseña: Susie S. Porter: "Working Women in Mexico City": Public Discourse and Material Conditions 1879-1931. *Signos Históricos*, 13, 188-190. <https://link.gale.com/apps/doc/A165692939/IFME?u=anon~a0ca9f8f&sid=googleScholar&xid=6f08257f>

- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española*. Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/parodia>
- Rodríguez, P. (1998). La magia amorosa en Brasil y México coloniales. *Banrepcultural*. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-103/la-magia-amorosa-en-brasil-y-mexico-coloniales>
- Rodríguez-Becerra, S. (1985). Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas. *Gazeta de Antropología*, 4, 1-5. <http://hdl.handle.net/10481/13778>
- Rosenblatt, L. (1993). The transactional theory: Against dualisms. *College English*, 55(4), 377-386. <https://doi.org/10.2307/378648>
- Santopedia.com (23 de diciembre de 2020). *San Antonio de Santa Ana Galvao*. Santopedia. <https://www.santopedia.com/santos/san-antonio-de-santa-ana-galvao>
- Street, B. (1984). *Literacy in theory and practice*. Cambridge University Press.
- Street, B. (1995). *Social literacies: Critical approaches to literacy in development, ethnography, and education*. Routledge.
- Street, B. (2016). *The savage in literature: Representations of primitive society in English fiction 1858-1920*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315617275>
- Tekavčić, P. (1982). Ernst Pulgram, Italic, Latin, Italian. 600 B.C. to A.D. 1260 texts and commentaries Indogermanische Bibliothek, Erste Reihe: Lehr und Handbücher; Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1978. *Linguística*, 22(1), 277-297. <https://doi.org/https://doi.org/10.4312/linguistica.22.1.277-297>
- Telushkin, J. (2001). *Jewish literacy*. (1a. ed.). W. Morrow.
- Toscano, A. (1976). El siglo de la conquista. En Colegio de México (ed.), *Historia general de México* (tomo I, pp. 291-369).
- Vanguardia. (2008, septiembre 7). *Exvotos mexicanos: arte de la devoción*. http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/arte/vidayarte/exvotos_mexicanos:_arte_de_la_devocion/220366
- Ziegelman, J. (2010). *97 Orchard: There is an edible history of five immigrant families in one New York tenement*. Smithsonian Books/HarperCollins.

