

## Capítulo 3

### Modernización cultural, médium y medios o una médium ¡y en los medios!

Soralla de Persia fue primeramente un producto, un invento de la radio. Luego apareció también en la prensa y la televisión costarricenses, y se convirtió en *pitonisa mediática*. Ella, desde los medios, desplegó su magia e influencia por todo el país y sus seguidores los utilizaron como oráculo para satisfacer su necesidad de explicaciones mágicas.

Este capítulo trata la interacción entre la modernización cultural en Costa Rica, los medios y Soralla de Persia, que va más allá de la oposición entre los elementos de la cultura oficial y los de la cultura del “pueblo”, entre cultura de elite, *cultura de masas y popular*. Antes bien, explora las interacciones, los cruces y fronteras borrosas entre lo que engloban esos términos, y entre ello y los receptores, como ingredientes de la *cultura nacional*, pues elementos culturales tradicionales, nuevos y mediáticos, comparten sus espacios a la vez que los ceden y los cruzan, provocando dinámicas culturales estructurantes.

Se partirá de la siguiente hipótesis: Los elementos mágico-religiosos del imaginario social, sumados por la mediación de Soralla de Persia a la magia de los medios, ayuda a sus seguidores a lidiar con la incertidumbre ocasionada por los cambios acelerados de la segunda modernización costarricense.

Que la angustia es parte del ser y que en todos los periodos de la historia ella es compañera de las personas en sus ensayos cotidianos de encontrarle un sentido a la existencia, es uno de esos fenómenos que definen, desde el punto de vista de los objetos de estudio, las teorías de la modernidad. También está claro que desde la antigüedad ha habido brujas y consultantes, que siempre hay un rencor o un enigma por resolver. Sin embargo, también es cierto que existen fases de incremento de incertidumbres, de multiplicación de eventos que modifican valores, que rompen con patrones y certezas, y la segunda modernidad, con sus propios procesos acelerados y contradictorios de modernización cultural fue una de ellas.

## Introducción

*El mago hizo un gesto y desapareció el hambre, hizo otro gesto y desapareció la injusticia, hizo otro gesto y desapareció la guerra. El político hizo un gesto y desapareció al mago.*

Woody Allen.

En otros tiempos y en muchos lugares, incluidos los territorios del continente americano, la imagen y el individuo fueron una unidad, la imagen de una persona vivía las aventuras de ésta, de modo que una incidencia sobre la imagen, por imitación o por contacto, causaba el mismo efecto sobre la persona; de ahí que algunos pueblos prohibieran las reproducciones de imágenes y otros se dedicaran a ellas.

En el tiempo del cual se ocupa este trabajo la reproducción técnica de la imagen estaba ya sumamente desarrollada. A la mitad del siglo XX se llegó con el cine. Poco después hizo su entrada la televisión y en Latinoamérica muchas personas le temieron como también se le había temido a la fotografía.

En lo que se refiere al estudio de los efectos de los medios, las investigaciones cuantitativas, tal como fueron desarrolladas en los Estados Unidos, en la década de los veinte, con impulsos decisivos de investigadores emigrados de la Alemania nazi, como Paul Lazarsfeld, dominaron el campo hasta entrados los cincuenta. Por otra parte, debe advertirse que en ese mismo país, en donde la identidad nacional se definió desde finales del siglo XIX contra la Alta Cultura, o por lo menos en oposición a ella, el interés por los productos de la cultural popular medial siguió caminos propios: como un proceso alejado de cualquier interés político o politizador, que pronto y paulatinamente fue adquiriendo carácter científico.

Con la introducción de la televisión en la vida cotidiana de las sociedades, a los dos lados del Atlántico, la investigación cualitativa de los efectos de ella sobre audiencias diversificadas, las formas diferenciadas de recepción de acuerdo a diversas variables, y las demandas de esos grupos al nuevo medio electrónico, fueron planteadas como programa desde los años sesenta. Los primeros estudios de significación internacional sobre la *Soap Opera*, datan de comienzos de los setenta en Inglaterra y culminar, unidas a los estudios sobre melodrama (Brooks 1976) en los ochenta, con análisis como los de D, Hobson (1982) y el célebre libro de Ang sobre Dallas (1985).

En Latinoamérica, en países como México y Brasil, con poderosas cadenas de televisión como Televisa y Rede Globo, y en menor medida en Venezuela, debieron ser las mismas redes de televisión las que establecieran grupos o centros de investigación para optimizar sus productos. Rede Globo estudió las reacciones del público ante sus telenovelas, sobre todo a partir del momento en que su producción fue revolucionada por la utilización del video. Un episodio suyo costaba hasta diez o quince veces menos que uno comprado en Estados Unidos (Bonanza o Dallas), al mismo tiempo que fue posible orientar la acción de la telenovela de acuerdo con las expectativas y demandas, deseos y reacciones del público, desde los tiempos de la Esclava Isaura.

En el campo de los estudios de las Ciencias de la Comunicación y en el debate intelectual la situación era otra. Las ideas de la Frankfurter Schule, sobre la llamada Kulturindustrie, se conocen hacia finales de los sesenta. Las teorías de Marshall McLuhan, con el papel preponderante que le otorgan a la técnica, hasta concebir los medios electrónicos como prolongaciones del sistema nervioso, tuvieron divulgación pero no así recepción. Dentro del ambiente de ideologización polarizada de los sesenta y hasta después del golpe militar contra el gobierno de la Unidad Popular en Chile, que marcó un quiebre a nivel latinoamericano, los teoremas de la manipulación y la alienación fueron dominantes. Ya fuera leyendo directamente a Theodor W. Adorno u otros ensayos de Hans Magnus Enzensberger, éstas dominaron hasta entrados los setenta, como lo muestra un conocido número de la revista *Casa de las Américas* de 1975, dedicado a estos temas.

Desde 1967 se dispuso de una traducción al español del tratado de Walter Benjamin sobre *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Pero sus posiciones, como teórico e historiador de los medios, basadas en la técnica y la aistesis, en la correspondencia entre pasado y *Jetztzeit* (“ahora”), no fueron tomadas como orientación en Latinoamérica. Es apenas en 1978, para abrir la discusión sobre cultura popular, que Carlos Monsiváis las aplicó sistemáticamente para trazar un programa del desarrollo de medios y sociedad en México, desde los tiempos de las “calaveras” que reproducía José Guadalupe Posada como grabados. Con ello demostró que los medios llegaron a ser en Latinoamérica no sólo dispositivos ideológicos sino también factores de mediaciones políticas y culturales, en los procesos de formación de naciones sumamente heterogéneas y con una integración a medias (Monsiváis 1978).

Una década más tarde (antes del cyberspace, internet, fax y video) Martín-Barbero con su libro *De los medios a las mediaciones* (1987), ubica sus estudios en los

particulares usos que diferentes grupos sociales le dieron a los medios electrónicos en Latinoamérica. A partir de Martín-Serrano, dicho autor entiende las mediaciones como el punto de cruce de la producción y la recepción, como el espacio donde se produce el sentido de los medios. La producción de los medios, dice, tiene que ver no sólo con lo que exigen industria y comercio, sino también con demandas de sus receptores, que aquella legitima resignificándolas con el discurso hegemónico. Una de las mediaciones particulares en Latinoamérica, se dio en tanto los medios acompañaron las transformaciones que ocurrían en el ámbito social y así permitieron *vivir la Nación* pues:

(...) las modalidades de comunicación que en ellos y con ellos aparecen fueron posibles sólo en la medida en que la tecnología materializó cambios que desde la vida social daban sentido a nuevas relaciones y nuevos usos. Estamos situando los medios en el ámbito de las mediaciones, esto es, en un proceso de transformación cultural que no arranca ni dimana de ellos pero en el que a partir de un momento –los años veinte– ellos van a tener un papel importante. (Martín-Barbero 1987:154).

Esta perspectiva, que ubica a los medios masivos como agentes en la cohesión de la nación, de acuerdo a teorías sobre nación que se venían planteando desde los sesenta a nivel internacional, es compartida por el brasileño Renato Ortiz, quien explica en 1998 el estrecho lazo entre medios, cultura de masas y nación, dada la enorme heterogeneidad y dispersión geográfica y cultural, de manera que los medios actúan como factores de fusión de la diversidad (Ortiz 1998).

Por otra parte, también en 1987, Carlos Monsiváis en su artículo *La cultura popular en el ámbito urbano: el caso de México* (1987), ve la televisión como el aparato de mayor apoyo a la penetración ideológica capitalista norteamericana y su propuesta de modernización, como responsable de la desaparición de tonos locales en nombre de un lenguaje unificado, de introducir temas y modos de representación que llevan a imitar los norteamericanos, de banalizar los espectáculos, y de ofrecer despolitización a cambio de entretenimiento.

Todos esos enfoques se complementan en el tratamiento de las invenciones y mediaciones de los medios durante el periodo de posguerras (Rincón 1994) que llamamos *segunda modernización cultural*.

## Segunda modernización cultural y medios: olas e incertidumbres

### Segunda modernización cultural y cultura nacional

Alrededor de los cincuenta en Latinoamérica, cerrada la época de la política de Buena Vecindad con los Estados Unidos e iniciada la Guerra fría, se inicia la etapa que llamaremos *segunda modernización cultural*. Martín-Barbero autor parte de dos versiones latinoamericanas de modernidad: la primera sería la que “tuvo como eje la idea de Nación –llegar a ser naciones modernas- la segunda, al iniciarse los sesenta, estará asociada a la idea de desarrollo” (Martín-Barbero 1987). Por su parte Ortiz ubica igualmente esta segunda modernización en el tiempo de los modelos de desarrollo de la mitad del siglo pasado, durante la cual *la nación se realizó a través de la modernidad y viceversa*:

Independientemente de que las fuerzas políticas en movimiento, sean conservadoras o progresistas, la idea de un “proyecto nacional” siempre estimuló una perspectiva modernizadora –p. ej. las propuestas de la CEPAL en la década del cincuenta. La búsqueda de la modernidad se volvió así una utopía colectiva. Cada país, a su manera, iría proyectándola hacia el futuro como si su historia encontrase apoyo sólo en su energía interna (Ortiz 1998: 126).

Es necesario tomar en cuenta que esta segunda modernización, con sus modelos de desarrollo y sus cambios culturales, irrumpió en países marcados por los procesos iniciados medio siglo antes. Como lo describe Monsiváis, en las primeras décadas del siglo XX:

(...) lo propio en América Latina es la homogeneidad de gustos y creencias, la visión de la familia como el segundo recinto eclesiástico, el catolicismo como el archivo de axiomas, la intimidación ante las metrópolis (que muy pocos conocen), el homenaje continuo a los héroes (presentados como padrinos y ángeles de la guarda de los gobernantes), el analfabetismo generalizado, el papel preponderante de la cultural oral, la superstición que identifica el título profesional con un rango espiritual superior, la mística de la poesía (de preferencia en su versión declamatoria), el recelo ante la ciencia que busca devastar la fe, las maneras únicas (aprobadas) de ser hombre y mujer, la sujeción femenina (“La mujer en casa y con la pata rota”), el pavor ante la tecnología (...) (Monsiváis 2000: 156).

Aunque en Costa Rica, como cualquier otro país latinoamericano, estos procesos hayan tenido sus matices propios, esta descripción es un buen telón de fondo para revisar los cambios culturales más significativos de su segunda modernización cultural. Como sucedió en toda Latinoamérica, las acciones del Estado, con miras a alcanzar una cultura nacional, se han llevado a cabo en detrimento de prácticas culturales, vistas como atrasadas o premodernas, pero no han logrado su erradicación. Monsiváis advierte que, históricamente, el adjetivo *nacional* significa “*unificación a cualquier costo*” y nos dice que cultura nacional es:

(...) aquello que dentro de una circunscripción territorial, distintas clases y grupos aceptan como suyo activa o pasivamente, consensual o coercitivamente: tradiciones y memoria colectiva, instituciones sociales y religiosas, formaciones históricas y políticas, creencias y costumbres, logros notorios en las artes, las humanidades y las ciencias, función de la familia y lugar de la mujer en la sociedad, sitio de las mayorías y de las minorías, asimilaciones de las culturas internacionales, culturas populares –de artesanías a conductas, de mitologías y leyendas a cocina (Monsiváis 1985: 37).

Así, las elites gobernantes ejecutan el proyecto de Nación con el “(...) arrinconamiento de grandes sectores a los que se les niega la pertenencia a la Nación” (p. 42).

Podríamos agregar entonces, que en Costa Rica esto no fue diferente con los grupos que contaban con otras identidades, otra lengua, otras deidades y otra forma de vida. Como lo recuerda Hidalgo, las elites gobernantes a principios del siglo XX le temían, no sólo a los sectores populares, sino también a grupos estigmatizados en donde se incluía “(...) tanto a los indígenas y los negros, como a las mujeres, quienes de diversas formas estaban asociados con los instintos incontrolables, el desorden propio de la naturaleza y el peligro de contaminación que estas fuerzas irracionales simbolizaban.” (Hidalgo 2004: 30). Significa que estos grupos eran los “otros internos”. Inmediatamente después de la guerra del 48 era muy importante que el lugar de los “otros internos”, como lo señala Solís (2006), fuera ocupado por los comunistas. El fiero anticomunismo del que habla este autor, se extendió durante décadas haciendo de ese grupo la peor amenaza a nivel nacional.

Durante el proyecto “socialdemócrata”, la unidad de la Nación pasaba por la unidad de la lengua y las costumbres y estaba orquestada por un discurso de identidad “vallecentrista” (blanca, católica, eurocentrista), ante lo cual, el aislamiento o la asimilación voluntaria eran las únicas posibilidades de pertenencia para los

grupos étnicos.<sup>1</sup> La zona del Caribe tenía su propio sistema de educación y los maestros eran traídos de Jamaica, pero como lo señala Molina: “La amplia y diversa cultura impresa que caracterizó al Caribe costarricense en las décadas de 1920 y 1930, basada en los altos niveles de alfabetización en inglés de la población afrocaribeña, se perdió durante el proceso posterior de españolización de la instrucción pública en Limón” (Molina 2003: 21). Esto ejemplifica que la inclusión de esos “otros”, en las políticas del gobierno, se realizó desde la visión de éstos como grupos marginales, carentes de cultura, visión que data de la colonia. De ahí que resulten necesitados de alfabetización en español.

Lo anterior responde a una identidad nacional construida en la segunda mitad del siglo XX, con la homogeneidad racial como factor determinante. Así lo señalan entre otros Carlos Sandoval (2006), Iván Molina (2003) y Alexander Jiménez (1999):

La elaboración discursiva de una homogeneidad racial como elemento configurador de la nacionalidad costarricense es una estrategia que permite dominar el pasado y el futuro de la patria. En un sentido, permito obviar el conflicto cultural y militar de la conquista y la colonia. Pues la ausencia de diferencias étnicas se asume como fuente de armonía social. Asimismo, la identidad racial es colocada como garantía eterna de la ausencia de conflictos sociales. Pueblo blando, Costa Rica aprehende su pasado y su futuro como desarrollo homogéneo de un destino fijado discursivamente como uno, bello y verdadero (Jiménez 1999: 269).

Esta construcción de identidad nacional ha sido sostenida y transmitida con éxito por la clase política tanto como por los intelectuales (escritores y filósofos) hasta por lo menos los ochenta. Lo anterior nos lleva necesariamente a la hipótesis de que para Soralla corresponder fenotípicamente a la idea de raza blanca que tantos costarricenses tienen de ellos mismos, imagen que le gana a cualquiera devuelta por el espejo, fue un factor determinante. Pero este trabajo no pretende desarrollar esta hipótesis.

<sup>1</sup> Los libros escolares de historia con los que aprendimos en esa época (hechos bajo el sello de Alianza para el Progreso) enseñaban sobre tres grupos indígenas que habitaban el territorio nacional a la llegada de los conquistadores y su legado era utilizado como símbolo cultural de ese pasado lejano. De los indígenas que habitaban a mediados del siglo varias zonas del país poco o nada se escuchaba y éstos carecieron de cédula de identidad hasta hace un par de décadas. Asimismo, aunque a partir de la Segunda República la población negra de la zona del Caribe obtuvo el permiso de entrar al Valle Central, su cultura permaneció negada como aporte hasta hace muy poco, cuando fue refuncionalizada con la llegada del turismo y no de la industrialización como pilar de la modernización.



En otro orden de cosas, la generalidad de los estudios interesados en las formas de modernización cultural surgidas en Latinoamérica, desarrollados desde los ochenta, han dejado clara la imposibilidad de entenderlas sin incluir la recepción y los diversos usos de los medios de comunicación. Como ocurrió en Europa con la prensa, en Latinoamérica los medios audio-visuales fueron ya en el siglo XX artefactos que ayudaron a la cohesión de grupos heterogéneos a constituirse en comunidades imaginadas.

También se debe recordar, como se detalló en el capítulo II, que en Costa Rica la segunda modernización cultural se dio en el marco del proyecto “socialdemócrata” de Nación, es decir, en un país dividido por los odios y las muertes que dejara la guerra del 48, pero con nuevos discursos sobre la cultura nacional. Las propuestas de desarrollo al interior de proyectos nacionales (CEPAL), acogidas en Costa Rica dentro de dicho proyecto, estuvieron a la vez acompañadas y presionadas por dos narrativas o sistemas simbólicos, que resultaron fuerzas externas estructurantes, formas que tomó el discurso modernizador con sus respectivas tecnologías de género.

1) Por una parte la narrativa de modernidad elaborada desde Estados Unidos en la posguerra, llamada por varios autores “**proceso de americanización**”, que Monsiváis califica como “adaptación forzada a la modernidad”. A partir de la posguerra, la presencia de Estados Unidos a través de programas de “desarrollo” tanto como de sus industrias culturales, provocó la aspiración o la copia del “American way of life”, que generó a la vez nuevos productos culturales. Uno de los instrumentos más poderosos fue el cine de Hollywood: “Cada fin de semana o incluso con más frecuencia, los espectadores se internacionalizan y nacionalizan a fondo. De ambos extremos se aprovecha, casi a fuerzas, el proceso modernizador que llamamos americanización” (Monsiváis. 2000: 53). Luego llegó la televisión, que afianzó los modelos de vida moderna y la ideología al estilo “americano” y provocó más cambio y distanciamiento entre las generaciones nuevas y las precedentes: “(...) infunde en sus espectadores una certeza competitiva: es extraordinario lo que, en sentido positivo, nos diferencia de los ancestros, marginados de tales prodigios de la tecnología.” (p. 164). En el caso de Costa Rica, así describe Molina los cambios que la importación de la televisión trajo:

La televisión debutó en 1960, y se convirtió rápidamente en la punta de lanza de la saturación de la vida cotidiana de los costarricenses por el entretenimiento y la información procedentes de Estados Unidos. Indulgentes en el consumo de los “nuevos y mejorados” productos de origen estadounidense, las clases medias



estuvieron poco interesadas en experimentar filosofías, estilos de vida, y arte alternativos, y fueron relativamente incapaces de producirlos. (Molina 2005:23).

Quizá, lo que Molina no ve es el problema de la polarización: la alternativa que presentaba estilos nuevos de vida y de estética (Pop), era precisamente la televisión o en su defecto la izquierda y los movimientos estudiantiles, que resultaban un desafío al mandato hegemónico. Estos productos estadounidenses, películas, comerciales y programas de televisión, revistas y artículos de consumo, venían empacados con “mensajes” cuyo sustento ideológico pretendía afianzar los valores del país de procedencia (capitalismo con Guerra Fría) y desvirtuar los de la izquierda latinoamericana (la revolución cuyo carácter y vías debían definirse para poder llegar al socialismo). La complicidad de los estados en esta colonización por medio de la cultura mediática también responde a la necesidad de productos culturales que acercaran a los consumidores a esa ideología a la que ellos se adscribieron.

2) Paralelo a este proceso de culturización, con el triunfo del Movimiento 26 de julio en la confrontación con el ejército de Cuba, y los posteriores desarrollos de la revolución cubana a partir de 1959, **los movimientos de izquierda en América Latina** se vieron impelidos a elaborar nuevos lineamientos político-culturales, a la vez latinoamericanos y nacionalistas; un discurso acerca del cambio social revolucionario y el “hombre nuevo” pensado por el Che Guevara. Como dice Monsiváis, refiriéndose a toda Latinoamérica:

(...) nunca antes un hecho político ha dispuesto de tantas resonancias. (...) La revolución, se dice con énfasis variado, será el motivo de la modernidad en Latinoamérica y el Tercer Mundo, y gracias a Cuba se pone en marcha la modernidad que es revolución (Monsiváis 2000: 100).

Debe advertirse que Monsiváis habla desde la perspectiva de comienzos del siglo XXI: el tema de la Modernidad está ausente en los discursos latinoamericanos a lo largo del siglo XX. Sólo con el cambio general de discursos acerca de identidad, nación, política cultural, etc, el tema de la Modernidad entra a formar parte de los debates de las ciencias humanas y sociales latinoamericanas a finales de los años ochenta. Lo propio de los sesenta es que la ideología que se propagaba pretendía frenar al *imperialismo estadounidense* y derrocar el poder de la iglesia, para lograr solucionar todas las cuestiones de “independencia”, soberanía, cambio social, continuidad histórico-cultural, es decir, todas esas problemáticas que sufrieron en

los años ochenta una mutación, pues se plantearon “en forma no sólo diferente sino inédita” (Rincón 1989: 84).

A pesar de que, como lo señala Solís (2006), a partir de los cincuenta los gobiernos centroamericanos estaban aliados con Estados Unidos en la lucha anticomunista, los años sesenta y setenta en Costa Rica fueron tiempos de militancias férreas y múltiples protestas, que se perfilaron como alternativa a la colonización mediática. De nuevos grupos de izquierda que entraron en escena y participaron en las elecciones nacionales, tanto como en organizaciones comunales, deshaciendo la hegemonía que tenía en el país la vieja izquierda alrededor del Partido Vanguardia Popular. La adhesión a la ideología de izquierda fue acrecentada con la lucha de las guerrillas en los países latinoamericanos y demandaba la solidaridad. La gente reaccionaba en plena Guerra fría afiliándose a ella o rechazándola y temiéndole como a la peor amenaza. Durante las tres décadas exploradas en este trabajo hubo en el país grandes movilizaciones de ciudadanos protestando por diversos motivos y, a la vez, un anticomunismo igualmente feroz. La estabilidad en el país ubicaba la lucha en Centroamérica, lo que para varios partidos de izquierda significó el apoyo por medio del envío de hombres y armas a las filas de la insurrección, en Nicaragua, El Salvador y Guatemala.

Costa Rica, en su alianza con Estados Unidos y ante las ventajas de su capital para la economía nacional, mantenía una política contra Cuba, dedicada a la lucha anticomunista, que sentía acercarse con más fuerza desde el Caribe.

A la vez, una tercera fuerza, interna, se cruzaba en intrincados juegos con los dos procesos anteriores:

**3) La Iglesia Católica:** Por extraño que parezca, el período del proyecto liberal llevado a cabo por la elite criolla, ubicado a finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, fue en Costa Rica “secular” y más “progresista” que el que empieza a partir de los cuarenta con la inclusión de la iglesia en el proceso de las reformas sociales. El proyecto liberal había emprendido una acción orientada a ser indeleble en la cultura: separó el Estado de la iglesia y pretendió la secularización de la sociedad.<sup>2</sup>

Así, la diminuta capital de principios de siglo, había visto surgir figuras altamente críticas, el ojo avizor de la escritora Yolanda Oreamuno denunciaba en

---

<sup>2</sup> Las reformas liberales adoptadas a partir de 1882, dieron paso al matrimonio civil y al divorcio, secularizaron hospitales, cementerios y limitaron las pertenencias y actividades de iglesia católica, quitándole los derechos dados por la Ley del Concordato de 1852, que había oficializado su papel en el control de los contenidos de la enseñanza para la educación primaria, secundaria y universitaria.

los años treinta el machismo y los atavismos de unas tradiciones que perpetuaban un modelo familiar asfixiante, reproductor de la negación de las mujeres y el lugar privilegiado de los hombres, y una democracia muy deficiente. Pero los gobiernos de la década de los cuarenta pusieron freno al desarrollo del pensamiento crítico y a los procesos de secularización de manera drástica pues, si bien la crisis del modelo liberal llevó a inicios de los años cuarenta a una reforma social bajo premisas socialistas, hecha por el caudillo Rafael Ángel Calderón F., esta reforma, como lo señala Manuel Solís: “(...) fue iniciada por un gobernante católico y clerical, antiliberal y anticomunista y culminó en una alianza electoral de ese mismo gobernante con los comunistas, con el aval de la Iglesia Católica” (Solís 2006: 89). De ahí que en esa década Costa Rica entrara en un período altamente conservador, musicalizado por las encíclicas papales de 1891 y 1931. El presidente Calderón derogó las leyes anticlericales y reestableció la enseñanza religiosa en la escuela primaria, para reforzar “*instituciones fundamentales como el matrimonio y la familia*”. Con ello la Iglesia Católica adquirió un papel muy activo en el ámbito político y social. Como lo describe Solís:

(...) el Código de Trabajo instituyó una avanzada católica en el movimiento sindical, en competencia con los comunistas. La Central Sindical RERUM Novarum, una organización que se definía apolítica pero religiosa, fue la alternativa católica para frenar las influencias del socialismo y el liberalismo entre el pueblo llano. (...) En 1943, la Iglesia estaba en la posición de mediar, con poder de veto, en las alianzas políticas en las que participaban los comunistas. La reforma social con la cual estos se comprometieron, transcurrió bajo la tutela de la Iglesia, dentro de una atmósfera ideológica conservadora, patriarcal y restauradora, aunque con una dimensión social que implicaba un cambio innegable (Solís 2006: 92-93).

Así se bloqueó el proceso de secularización. A partir de los cuarenta, la iglesia católica participó activamente en los procesos políticos y algunos de sus miembros ocuparon cargos en el gobierno. Para el período posterior a la guerra de 1948, la iglesia ya tenía su posición afianzada y ahí se mantuvo con gran presencia en la vida social pues el proyecto “socialdemócrata” nunca la desplazó. Aunque la iglesia católica funcione con ideales universalistas, adquiere colores locales al mezclarse con los proyectos políticos y las creencias que subsistían paralelamente. Después del Concilio Vaticano II el sector de la iglesia comprometido con la Teología de la liberación, apareció como una alternativa dentro de la iglesia, sin embargo, esa teología no llegó a ser parte del discurso oficial.

**¿Cómo se combinan y son combinadas en Soralla estos factores y las narrativas que les son propias?** En primer lugar hay que señalar que Soralla siempre

se dijo católica y entremezclaba con sus consejos y rituales los nombres divinos a los que la iglesia manda encomendarse. Además, como se relató en el capítulo I, su consultorio tenía imágenes de santos. En su autobiografía (Anexo III), habla de varias maneras enfáticas de su nacimiento como católica, su cumplimiento con el ritual del bautismo, así como su infinita fe en la Virgen. Al mismo tiempo que transgredía mandatos de la iglesia, con lo cual ella es tipificada como bruja, afirmaba con sus actos otros mandatos.

También relatamos cómo reciclaba imágenes pertenecientes al “imaginario imperial” (Shohat, Ella; Robert, Stam (1994: 100) de Hollywood para crear su exotismo, para imaginar su “oriente apócrifo”, para contar de mundos a los que nunca viajó, pero en los que “estuvo”. Esas imágenes eran compartidas por la comunidad nacional, por hallarse presentes en los archivos del imaginario colectivo.

Finalmente Soralla se declaraba liberacionista, es decir partidaria o miembro del partido, lo cual a la vez significaba dos cosas: estar con el proyecto “socialdemócrata” y deberse a su caudillo, y también no ser comunista. La declaración de su filiación al partido, viniendo de una persona tan *popular*, le resultaba de utilidad a éste. Aunque sabemos que se acercaba a los políticos con fines personales, buscando legitimación, la admiración y devoción por su caudillo y algunos hombres liberacionistas, plasmada en su autobiografía, eran sentimientos compartidos por miles de costarricenses en esa época y por muchas mujeres, agradecidas también por el regalo del sufragio.

Así, aunque esta segunda modernización cultural fuera un proceso que moldeó con nuevos discursos, como lo hiciera la primera, a naciones, sujetos y subjetividades, no se presentó como un proceso violento de secularización. Un vistazo a los términos en los que estaba planteada, iluminados por la ideología del desarrollo y con Estados Unidos como modelo, es lo que lleva a Ortiz a plantearla, en retrospectiva (con acento en el caso particular de Brasil, en donde Jucelino Kubitschek fuera presidente), como una utopía colectiva.

### **Cambios en la segunda modernización cultural costarricense**

Una revisión de los cambios culturales es útil para entender por qué el choque y cruce de prácticas tradicionales, ancestrales y heredadas de la etapa liberal, con nuevas prácticas políticas, de la cultura popular y de masas de la posguerra, desestabilizaron patrones y ocasionaron incertidumbre. Fue durante esa vivencia que la sociedad (dueños de los medios así como consumidores) le encontró sentido a Soralla de Persia.

Los cambios de segunda modernización violentaron la vida cotidiana con nuevos discursos y concepciones del cuerpo, la salud, el estatus social, la educación, la comodidad, la familia, la ciudad, y con modelos y formas de entretenimiento de la *cultura de masas estadounidense*. Eran modificados los mandatos de lo masculino y lo femenino (González 2005, Cuevas 2003, Molina 2005). Estos cambios, unidos a la expansión de los medios de comunicación de masas eran necesarios para generar subjetividades que se ajustaran y reprodujeran tanto el sistema capitalista como el de género, que en ese momento se renovaba. Se modificaba un país que hasta ese entonces era mayormente rural, dirigido por una elite provinciana. Molina lo describe así:

La Costa Rica de inicios de la década de 1950 era esencialmente rural: 66,5 por ciento de la población vivía en el campo y, en términos ocupacionales, el 55 por ciento de las personas económicamente activas, laboraban en el sector primario, sobre todo en la agricultura. La vida cotidiana era definitivamente local y, fuera de movimientos migratorios impulsados por los procesos de colonización agrícola o una fuerte oferta de empleo asalariado (particularmente en el caso de las compañías bananeras localizadas en Puntarenas y Limón), los costarricenses se desplazaban poco y su lugar de trabajo solía estar cerca de su vivienda (Molina 2003: 2-3).

Pero en esa misma década, la vida y la forma del cuerpo de la Nación y del de sus ciudadanos empezaba a ser revestido por nuevas exigencias. Por una parte se dio un desgaste de prototipos de identificación criollos: el caballero de la época liberal (como los próceres de la patria), con los valores tradicionales, éticos y morales (el honor), que lo debían acompañar. Esto era causado por los modelos actualizados de hombre y mujer, de madre y hogar moderno, venidos con las nuevas representaciones ideales, modernas y anglosajonas del cine, las revistas y más tarde, de los programas de televisión. Estos modelos no eran fáciles de alcanzar, por lo menos de manera inmediata, muchas personas ya no podrían, otras intentaban por varios medios, los jóvenes lo lograban desafiando a los padres. Como en toda época de transición, coexistían normas y referentes culturales antagónicos. González asegura que la posguerra trajo discontinuidad cultural, desencuentros de las viejas generaciones con las nuevas y crisis de la identidad masculina, pues aunque en el ámbito sociopolítico “(...) la virilidad se pudo recrear a lo largo de experiencias y prácticas colectivas que guardaban continuidad con la cultura patriarcal tradicional” (González 2005: 32), dicha identidad, plantea el autor, estaba amenazada por los cambios en la feminidad, y esto fue lo que llevó a “masculinizarla”. Si aceptamos esto como tesis, significa que esta reacción se dio, desde los años cincuenta, ante las nuevas propuestas sociales que

el mismo sistema de género diseñaba para la mujer moderna, y que éste se protegía de los desvíos con dicha masculinización.

Por otra parte, el cambio de hábitos derivado del proceso de urbanización, trajo una sensación de pérdida de valores y tradiciones: la renovación de San José con la búsqueda de un estilo *parisino* de ciudad, el crecimiento de la población urbana y el aumento de la “multitud” que invadía espacios de la ciudad antes reservados a unos pocos, la aparición de cabarets, rumberas y vedettes, el creciente número de mujeres casadas laborando fuera del hogar, la apertura del país hacia el turismo, la yuxtaposición de las nociones estéticas de “lo elegante”, “lo nuevo” y “lo cursi”, el desplazamiento de las tradiciones por la expansión de las ciencias y la medicina moderna.

Dado lo expuesto, los hijos ya no se parecían a sus progenitores y éstos ya no se parecían a la ciudad; la nueva vida era desafiante. El precio de la modernización cultural que, además de ser una meta, era inevitable, parecía pagarse con una confusión de lenguajes. Poco a poco, la oligarquía era obligada a ceder espacios al ascenso de una nueva burguesía, se volvía anacrónica; la gente que alcanzaba la clase media estrenaba identidades y firmaba pactos sociales sin entender muy bien de qué se trataban. Los políticos pasaban del ensayo al error y explicaban el autoritarismo con fórmulas de democracia (Solís 2006). A partir de esa década de los cincuenta, los cambios en la distribución del ingreso, realizados por el nuevo orden político, aumentaron el consumo privado, lo que provocó un paso de la producción y el consumo de lo artesanal no a la mecanización de las manufacturas a nivel mayor, sino al de la producción a gran escala y el consumo de productos importados en los años sesenta. Tal y como lo resume González:

(...) los límites entre las clases sociales, los lugares naturales que a cada cual correspondían según su posición y ascendencia social, se estaban resquebrajando. Pero aquellas demarcaciones no eran las únicas paredes que demostraban grietas. También lo estaban haciendo las distinciones que tradicionalmente habían servido para diferenciar y separar a la masculinidad de la feminidad y viceversa (González 2005: 311).

Sumado a eso, hay que recordar también que prevalecía un ambiente nacional siempre al borde de la violencia política y militar (a nivel local por conflictos internos y con Nicaragua, y a nivel mundial, por la inestabilidad de la posguerra), es decir una inseguridad en cuanto al logro de una paz duradera y un precario equilibrio social. El clima de intolerancia, autoritarismo y represión, así como el caudillismo

político reinante en varios grupos que conspiraban unos contra otros, prevalecían mezclado con un anticomunismo en forma de guerra psicológica.

La expansión estatal tanto como urbana, a partir de los sesenta, obviamente modificó las identidades, hasta ese momento sumamente locales. La descripción que hace Molina difiere mucho de la que proponía de la década anterior:

El principal efecto de tal proceso fue, al tiempo que el centro de San José empezaba a especializarse en actividades terciarias y sus moradores se trasladaban a las afueras, a lo largo de las principales vías de acceso al casco josefino florecía una urbanización espontánea y desordenada, falta de todo tipo de planificación, en la que confluían viviendas con comercios, talleres, fábricas, un universo sin áreas verdes apropiadas, ruidoso y con el aire cada vez más contaminado (p. 4).

Este proceso provocaría la lenta pero segura desaparición de la frontera entre lo urbano y lo rural.

Cambios tan radicales a nivel social, político y cultural, eran atractivos y seductores, se sucumbía fácilmente a sus encantos. A la vez, aportaron miedos y frustraciones, resistencias e irreverencias, plasmadas en diversas formas de asumirlos, pues descolocaban lo que hasta hacía poco parecía ordenado y seguro. Esta coexistencia de miedo y seducción suele producir una fuerte sacudida. Pero a pesar de esto, esos cambios radicales no significaron que las grandes mayorías abandonaran las explicaciones y prácticas mágico-religiosas en su vida cotidiana: lo *residual* se reciclaba y actualizaba. La secularización, desde los 40, había dejado de ser una meta, y parte del discurso oficial, como lo fuera en la etapa liberal. Como vimos en el capítulo I, ni siquiera la practicaron por completo los caudillos que en sus manos sentían latir un país desarrollado que nunca llegó. Las explicaciones mágico-religiosas se combinaron con la visión moderna del mundo, rimaron con las de la industrialización, con los aportes de los medios de comunicación, con las nuevas tecnologías y se cantaron a ritmo de bolero y salsa.

### **Soralla y la “identidad nacional”**

Las identidades de la primera modernización, como dice García Canclini,

(...) eran territoriales y casi siempre monolingüísticas. Se fijaron subordinando a las regiones y etnias dentro de un espacio más o menos arbitrariamente definido, llamado Nación, oponiéndola –bajo la forma que le daba su organización estatal– a otras naciones. Aun en zonas multilingüísticas, como en el área andina y en la mesoamericana, las políticas de homogenización modernizadora escondieron la



multiculturalidad bajo el dominio del español y la diversidad de formas de producción y consumo de los formatos nacionales (García Canclini 1995: 46).

A partir de las posguerras esa pretendida homogeneidad se derrumbó en forma acelerada. Las tres fuerzas arriba descritas –“americanización” de la mano de los medios de comunicación, catolicismo e ideologías de izquierda–, actuaron entrelazadas con el proyecto “socialdemócrata”. De aquél proyecto que a partir de los cincuenta consolidó el Estado, el territorio y el “ser nacional”, y reinventó una “conciencia colectiva” a través de los aparatos de hegemonía, expuestos en el Capítulo II, de los nuevos héroes muertos y vivos, de los nuevos caudillos.

A la vez, el proceso de urbanización y comunicación del territorio rompía las identidades locales pero favorecía la nacional. Así, esas fuerzas atravesaban el cuerpo de la Nación y de sus habitantes, inscribiendo en ellos sus mandatos, sus tabúes y sus permisos, aunque unas y otras se contradijeran. El Estado costarricense desarrollaba políticas específicas para mantener la identidad (el costarricense blanco, pacífico y democrático por naturaleza y sin interrupciones, letrado y superior en Centroamérica), y al mismo tiempo éste y los estados centroamericanos reafirmaban sus intereses geopolíticos, orientados a Estados Unidos. No se resistían a su enorme influencia, sobre todo a través de los medios de comunicación, los cuales han sido más efectivos como formadores de identidades. Los costarricenses no se vieron en la pantalla grande, tan útil por ejemplo en México para afianzar los modelos nacionales deseados. Los modelos de personas modernas y nacionales vistos en Costa Rica eran, mayormente, los anglosajones de Hollywood o los mexicanos, y en menor medida los argentinos. Los costarricenses lloraban en el cine dramas ajenos, se perdían en la metrópolis de México desde las butacas de la diminuta San José, celebraban la revolución de 1910 que nunca hicieron y salían arrasados por la nostalgia de los tangos bonarenses, sufriendo la soledad que ninguna migración les trajo y convencidos de que “veinte años no es nada”.

Por su parte, los prototipos nacionales, folclorizados y presentados en la radio y luego minoritariamente en la televisión, eran antagónicos a los de los medios y por lo tanto no competitivos. En cuanto a los intelectuales y políticos, estos eran difíciles de emular, en todo caso son figuras que ordenan pero que no se pretende copiar, se admiraba a José Figueres pero se quería la belleza de Marilyn Monroe o James Dean.

¿Cómo operó la recepción de los modelos extranjeros y la producción de prototipos nacionales no competitivos, sumadas a la ausencia de producción filmica

y la ínfima producción televisiva nacional, en el imaginario colectivo? ¿Y porqué en todo el país se buscaba conformar un “ser nacional”, que también tenía que ser moderno? Los costarricenses se movían entre la frontera borrosa de lo interno y lo externo, navegando en el imaginario colectivo, popular pero “internacional”, que los medios transmitían, a la vez que repitiendo fórmulas viejas venidas de la identidad formulada por los liberales y renovada después del 48. “La búsqueda del ser nacional”, dice Ortiz, “se confunde así con la afirmación de su autenticidad, su desalienación.” (Ortiz 1988: 126-127), pero la identidad nacional, pretendidamente delimitada con valores y símbolos locales, se resquebrajaba junto a los esfuerzos por remodelarla. Dentro del proceso de su reconstrucción simbólica se imponía “lo americano” como marco referencial, en tensión con el “hombre nuevo” de la izquierda y el “ser católico”. De modo que por principio esa identidad “nacional” costarricense resultó fragmentada.

Muchos reclamos de parte de los que advertían contra la alienación acarreada por los medios se entienden tomando como punto de partida el proyecto nacional: el ideal de un “ser nacional” al que había que librar de la contaminación, que por lo demás era imparable pues la Nación no poseía el monopolio de la definición de sentido. Es posible ver por eso a Soralla no sólo como representativa de esa época, sino con su cuerpo transculturizado, como un rompecabezas formado por los discursos de la etapa “socialdemócrata”. Soralla de Persia en su época de “reinado” sobre el imaginario del país es la cristalización de una cultura rural, urbana, mediática, un simulacro cosmético de bruja oriental que recicla de manera moderna prácticas ancestrales, a la vez que vive la transición de la mujer sujeta al hogar de la etapa liberal, a su incorporación en la fuerza laboral. Pero, al fin y al cabo, una mujer sujeta a un sistema de género que si bien se modificaba, continuaba asignando a manos masculinas los instrumentos de poder que formaban y regulaban el cuerpo femenino. Con todo, representar no es lo mismo que ser un modelo por emular.

### **Cambios en las tecnologías y en el sistema de género: la modernización cultural y las mujeres**

Teresa De Lauretis (1987) llama *tecnologías sociales o de género* a los discursos institucionales, el sistema educativo y las prácticas de la vida cotidiana, los medios de comunicación, así como las disciplinas que utilizan en cada momento la praxis y la cultura dominante para nombrar, definir, plasmar o representar la feminidad o la masculinidad, y al tiempo que las nombran las crean. Así, el género es un resultado de ellas.

Si en las década de los cincuenta los patrones tradicionales de hombre y mujer cambiaban, si se debilitaban las elites tradicionales agroexportadoras y emergían nuevos grupos sociales con nuevos valores, si “(...) la feminidad y la maternidad se escindían alejando a las jóvenes mujeres de la posguerra del destino de las tradicionales matronas” (González 2005: 313), si el cuerpo de las adolescentes era (según modelos de la cultura de masas norteamericana) de repente más sensual y libre, si muchas mujeres dejaban el hogar para trabajar, compitiendo en espacios masculinos, entonces estamos hablando de una época de procesos culturales en los que las *tecnologías de género*, viejas y nuevas, modificaban el sistema de género.

El sistema de sexo/género, como un sistema simbólico o de significado, está constituido en cada cultura (e interconectado con factores políticos y económicos) por la concepción cultural de lo femenino y lo masculino en cuanto categorías complementarias pero mutuamente excluyentes, que correlaciona el sexo con contenidos culturales acordes con jerarquías y valores sociales. Por la construcción cultural del sexo en género, y por la asimetría que caracteriza a todos los sistemas de género, se puede entender como sistemáticamente orientada a la organización de la inequidad social. En la Costa Rica de los cincuenta el sistema de género estaba siendo modificado por los efectos de las nuevas tecnologías de género, procedentes del nuevo orden político y su aparato hegemónico; proceso que también se da a través de los contenidos de los medios de comunicación masiva.

Las mujeres en esta etapa, como en tantas de la historia, se adaptaron a cambios ideados e impulsados por hombres y para el mantenimiento de su posición, pero lejos de hacerlo pasivamente, esas adaptaciones suelen conllevar estrategias propias. Durante la primera mitad del siglo XX, una de las vías que encontraron las mujeres de caminar hacia la emancipación, fue su participación en las luchas feministas y organizaciones de izquierda, entre las cuales se debe destacar la Alianza de Mujeres Costarricenses (cuyas integrantes eran llamadas *aliancistas*), vinculada al Partido Vanguardia Popular. Estas mujeres, como lo apunta Ana P. Alvarenga, se sumaron a luchas sindicales y comunales:

Si bien la izquierda promovía la integración de la mujer al trabajo remunerado y por ello las aliancistas mantuvieron una constante lucha a favor de la creación de guarderías, en 1950, la gran mayoría de las mujeres se encuentran dedicadas exclusivamente al trabajo del hogar. (...) las aliancistas, como lo hicieron las feministas de la primera mitad del siglo XX, intentan politizar ese mundo estático del hogar, incorporando a sus mujeres a las luchas sociales, pero sin trastocar las relaciones de género (Alvarenga 2005: 15).

Así, en esa época las mujeres luchaban dentro de estructuras políticas con claras jerarquías tradicionales y desde su posición de esposas y madres. De manera que la mujer es convertida en objeto simbólico por la dominación masculina, en ser percibido y construido por otros, por lo que tiene dependencia simbólica, es decir, necesidad de verse a través de la mirada y los valores ajenos. Si algunas pocas además se atrevían a cuestionar los valores tradicionales de maternidad y familia, tenían que lidiar con una “imagen de mujer loca, enferma y destructiva, que acompaña siempre a las mujeres que se les ocurre transgredir los endurecidos roles sociales a los cuales han sido sometidas históricamente” (Hidalgo 2004: 60).

Por el contrario, en la época que explora este trabajo, si bien autores ya citados describen la situación de la mujer de posguerra en transición de modelos tradicionales a valores nuevos, marcada por la irrupción de nuevos discursos en los medios de comunicación masiva, las relaciones de género cambiaban aunque sin llegar a la equidad. Por eso González puede señalar los contenidos contradictorios del proceso modernizador y *masculinizador* en Costa Rica. Como ejemplo, pone el modelo estadounidense, por el que la mujer es vista como consumidora de artefactos y productos que facilitan tanto la vida “placentera” en el hogar como fuera de éste. Sin embargo, este ejemplo muestra cómo a la vez, ese hogar se modernizaba en función de la comodidad del “hombre moderno”. Con este modelo coincidió el impacto de una visión española franquista que pedía la devolución de la mujer, mediante procesos legislativos, al hogar y la familia de donde estaba saliendo para participar en movimientos revolucionarios. Ambas, y las formas represoras ya implantadas en la sociedad, partían de una concepción masculina de mujer, con la cual también expresaban un sentimiento de temor ante una supuesta amenaza de equidad:

Desde la perspectiva conservadora, el aumento de las mujeres casadas laborando fuera del hogar se traduciría, tarde o temprano, en un cambio en los hábitos y un desgarramiento de las costumbres familiares, lo que significaba un dislocamiento creciente de la vida familiar debido a esa tendencia de la mujer en general a la emancipación (González: 161-162).

Los intentos de frenar la salida de las mujeres de la esfera privada se pueden explicar, como lo hace González, por el cambio del prototipo de mujer tradicional al de mujer moderna, cuyo efecto es una inseguridad masculina que forzosamente aumentaba en hombres que habían sido educados en otras tradiciones. En esta transición tienen lugar procesos muy específicos:

(...) Aquella diversidad femenina atentaba contra sus necesidades psicológicas de ser cuidados y atendidos por las mujeres y los enfrentaba a la angustia de no tener nadie que los cuidara. Al insistir en esta vía de construcción de la identidad subjetiva, la masculinidad perpetuó su dependencia emocional inconsciente de las mujeres y abortó el proyecto reflexivo del ego que hubiera hecho posible una narrativa [masculina] coherente hacia el futuro (González 2005: 232).

Aunque ciertamente esta fue una época de inestabilidades en el sistema de género, sus movimientos no lograron la equidad y casi ninguno se la proponía. Por el contrario, el nuevo orden, ahora desde una perspectiva moderna renovada, aportaba nuevas tácticas masculinas para evitarla. Una de esas tácticas, es la que González (2005) aborda como *masculinización de la maternidad*. Con ello, se refiere al proceso implícito en el discurso racional masculino de mujer moderna y hogar moderno, en el cual los hombres, por medio de los cambios de discurso en la medicina, irrumpen en los espacios hasta ese momento reservados a las mujeres, adquiriendo así mayor control sobre sus identidades y sus cuerpos. En la posguerra, hubo un *esfuerzo masculino* por ganar, a través de la ciencia médica, dominio en el área de la maternidad. Igualmente, en la crianza de los niños. De ahí que, desvirtuando a parteras y curanderos en general, desvirtuando la herencia de sabiduría femenina y sus prácticas ancestrales, vistas entonces como arcaicas, como ignorancia, los médicos ginecólogos y pediatras tomaron posesión de ese ámbito de la vida femenina. A partir de ese momento, ellos dictaron cómo debía ser la relación madre-hijos (descalificando la tradicional entrega materna), cómo alimentarlos (piénsese en las leches comerciales que “liberan a las mujeres” del período de lactancia), pues “(...) para la mujer moderna, que debe participar y contribuir en el ascenso social y laboral de su marido, los hijos no pueden anteponerse a la compañía y colaboración que exige la carrera de su padre” (p. 133).

Sin embargo, ciertamente el papel y el cuerpo de algunas mujeres sufría cambios fuertes en los cincuenta. Estos se encuentran encarnados en los modelos expuestos en el cine y las revistas. Los nuevos matices de la cultura popular internacional (el rock'n roll, Marilyn Monroe o las rumberas sensuales) se reflejaban drásticamente en las jóvenes que asumían nuevos usos del cuerpo: “(...) el cuerpo femenino empezaba a moverse en formas imprevistas. El baile frenético, el roce estrecho de los cuerpos, el contacto e intercambio de fluidos, rompían los límites de lo permitido y habrían otras experiencias e identidades sociales.” (p. 86). El cuerpo femenino se liberaba sin por ello superar un sistema que se reproducía para mantener un género puesto al servicio del otro.

Si, como ya apuntamos, en un acto sumamente simbólico, la persona que encarnó el personaje de Soralla de Persia le dio doce hijos al proyecto “socialdemócrata”, recordándonos la misión tradicional de reproducción de la Nación asignada a la mujer, igualmente simbólico resulta que su esposo le haya arrebatado los diez hijos que tenían a finales de los cincuenta. Soralla, una mujer criada con los patrones culturales de la primera mitad del siglo XX, al quedarse sin esposo y sin hijos, tuvo que laborar fuera del hogar. A la vez, ella como tantas era descalificada por el proceso descrito como masculinización. Según González:

Las *madres modernas* debían ignorar el decir de otras mujeres, exponía el *Boletín de Puericultura* del Ministerio de Salubridad; debían desatender en especial a aquellas que, por tener muchos hijos se sentían con autoridad para orientar a las que tenían menos experiencia. Las que se creían *verdaderos portentos* en materia de niños eran consideradas, por su ignorancia, como un verdadero peligro para los bebés, pues recomendaban a las novatas madres medidas “muy perjudiciales para la salud de los pequeños” (González 2005: 114-115).

Con esto hay una orden clara: obedecer al médico y el médico era hombre.

Todo esto condujo a Soralla a su metamorfosis. Se convirtió en consejera funcionando paralelamente a instancias tales como la iglesia, la medicina y las instituciones gubernamentales. Esto no hubiera sido posible si ella hubiera encarando el papel de bruja curandera tradicional, dada la masculinización de la medicina ya descrita. Si ella lo logró es porque actualizó, exotizó y medializó esa imagen tradicional. Dada su aceptación masiva, obtuvo la legitimación de las estructuras de poder porque atendía necesidades de esos que, desorientados ante tantas transformaciones, luchaban por hacerse modernos conservando prácticas culturales residuales. A la vez, darle un espacio en la vida pública, no era solamente una estrategia del poder, sino que reflejaba también rasgos de la cultura de aquellos que estaban en el poder. En cuanto a los medios, estos le abrieron espacio pues estaban por reclutar consumidores satisfaciendo sus demandas. En ese proceso, Soralla, de golpe, adquiría los rasgos propios de una mujer moderna.

### **Subversiones, desobediencias obedientes**

En su gran investigación de fines de los setenta sobre la cultural y la vida cotidiana, las estrategias y las tácticas desplegadas en ella, Michel de Certeau, distanciándose de Foucault para enfocar las formas en las que las personas que viven bajo un sistema normativo, disciplinario, interactúan con éste para modificar

el orden sociopolítico en su favor, ha señalado que los “*usuarios*” de ese sistema “(...) “trabajan” artesanalmente –con la economía cultural dominante y dentro de ella– las innumerables e infinitesimales metamorfosis de su autoridad para transformarla de acuerdo con sus intereses y sus reglas” (de Certeau 1980: XLIII-XLIV). Por ello, dice de Certeau que las cuatro características del acto enunciativo elaboradas por Emile Benveniste, se pueden reencontrar en muchas otras prácticas como caminar, cocinar, etcétera. Estas características son, que éste 1) opera en el campo de un sistema lingüístico; 2) pone en juego una apropiación, o una reapropiación de la lengua a través de los locutores; 3) instauro un presente relativo a un momento y a un lugar y 4) plantea un contrato con el otro (el interlocutor) en una red de sitios y relaciones.

Las tres grandes instancias mencionadas: iglesia, comunismo y americanización, y las narrativas que les eran propias, siendo influencias estructurantes que por principio buscaban eliminarse mutuamente, pero que sin embargo fueron combinadas en su recepción, por los *usuarios*, de formas diversas insospechadas y creativas. Por ello muchos comunistas no dejaron de ser católicos y decoraron su militancia con los signos del movimiento hippie o de las industrias culturales venidos de Estados Unidos. Asimismo, muchos católicos asistían tanto a misa como a las reuniones de sindicatos permeados por la ideología de izquierda y habrán consultado a una bruja cuando la angustia actuaba con desenfreno. Y unos otros combinaron los mandatos de la fe con las prácticas amatorias modernas y prohibidas, aprendidas en el cine, la televisión, y en las canciones y novelas de la radio. Estas son las combinaciones no calculadas, los resultados inesperados, las interpretaciones libres de un campo discursivo. Dice Solís que “Por sus testimonios sabemos que estos comunistas respetaban la tradición religiosa de sus mayores, y que sin decirse creyentes, inclinaban la cabeza con devoción durante los rezos familiares (...)” (Solís 2006: 109). También hemos hablado ya de lo sincrético del catolicismo en estas latitudes. De Certeau nos explica porqué *los usuarios subvierten las leyes*:

(Son) Productores desconocidos, poetas de sus asuntos, inventores de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista” que (...) trazan “trayectorias indeterminadas”, aparentemente insensatas porque no son coherentes respecto al espacio construido, escrito y prefabricado en el que se desplazan. Se trata de frases imprevisibles en un lugar ordenado por las técnicas de sistemas (de Certeau 1980: 40).



La de los cincuenta en Costa Rica fue una época de inestabilidades en los patrones culturales tanto como en el sistema de género. Estas llevaron a la incorporación de nuevos elementos venidos de la medicina, de los movimientos sociales y de las industrias culturales, que coexistían, chocaban y se combinaban con el sistema de género de la época liberal y con los patrones de la Iglesia Católica. Estas acciones son lo que de Certeau llama “*trayectorias que forman frases imprevisibles*” y “*recorridos en parte ilegibles*”. Esa descripción supone un hecho básico:

Aunque están compuestas con los vocabularios de lenguas recibidas y sometidas a sintaxis prescritas, esas frases trazan las astucias de otros intereses y deseos que no están ni determinados ni captados por los sistemas donde se desarrollan (de Certeau 1996: XLIX).

Es lo que es y lo que hace Soralla. Ante un nuevo proyecto de país y de constitución de un nuevo campo intelectual, diseñado básicamente por hombres, las mayorías excluidas tienen, en principio, otras formas de relacionarse con éste, de luchar por el capital simbólico e ingresar, los que lo logran, a ciertas esferas del orden sociocultural. Al ampliar las características del acto de hablar a un registro de prácticas cotidianas, la descripción que propone de Certeau consigue describir acciones como las realizadas por Soralla, que exceden la palabra para ser parte de una gramática más amplia de formas de lidiar con las estructuras hegemónicas. Para enfrentar dichos cambios ella era dueña de no pocas cualidades, compartidas seguramente con muchas de las mujeres de su época, que no tuvieron espacios para mostrarlas. Liderazgo y habilidad en el uso de la palabra, también ante amplios públicos y a través de los medios, capacidades que Soralla compartía también con los hombres de la política, pero que usó de modo particular, gracias a que los medios vieron en ella una voz portadora de una visión de mundo que las masas necesitaban y su capacidad para adaptarla a éstos.

Por tanto, Soralla se convirtió en una de las respuestas “permitidas”, y por permitidas no contrahegemónicas pero sí subversivas a los postulados tanto de la Iglesia Católica como a la racionalidad occidental, escritos en las leyes y en los libros escolares, grabados en relieve en los cuerpos e inscritos de maneras alternativas en los imaginarios sociales. Con esto alcanzamos un punto medular: las prácticas públicas de Soralla fueron posibles porque la voz de los medios se alzaba como una instancia de autoridad, sobre los deseados patrones de conducta debidamente reglamentados, e imponía los suyos.

Como ejemplo de lo anterior, valgan dos contravenciones del Código Penal que regía en el tiempo de Soralla y que permanecen vigentes hasta el día de hoy. Son contravenciones en las que se pueden ver tanto leyes de racionalidad europea como normas de la iglesia católica desde su período de inquisición, heredadas a Estados seculares. El primer ejemplo aparece bajo el Título VI:

**Contravenciones contra la propiedad y el Patrimonio.**

**Artículo 386:** se impondrá de tres a treinta días de multa:

Interpretación de sueños

4) A cualquiera que, con objeto de lucrar, interpretare sueños, hiciere pronósticos o adivinaciones o, de cualquier otro modo, explotare la ignorancia o la credulidad (Código Penal, pág. 183).

El problema principal planteado en este artículo es la actividad de lucrar, valiéndose de las actividades mencionadas, con la *ignorancia* o *credulidad*. Por *ignorancia* debemos entender aquí todo pensamiento ajeno al pensamiento racional, ilustrado, desde el cual están hechas las constituciones. Por *credulidad* entendemos con esto todo sistema de creencias que esté fuera del católico. El segundo ejemplo está en la Sección IV:

**Perturbaciones de los sentimientos morales y religiosos.**

Prácticas de brujería, hechicería y otros cultos contrarios a la buena fe.

**Artículo 393:** Será castigado con tres a veinte días de multa: los que se dedicaren a prácticas de brujería, hechicería o cualquier otro culto o creencia contrario a la civilización o a las buenas costumbres (Código Penal, pág.188).

Así como en el anterior ejemplo, en éste la *buena fe* incluye a la fe católica. La palabra *civilización* bien deja claro el espacio para que se asocien entonces las actividades por sancionar con su opuesto, la barbarie, es decir, con el mundo tradicional. De este modo, las *buenas costumbres* son entonces las de aquellos ciudadanos modernizados, obedientes a la ley.

Teniendo en cuenta los crímenes perpetrados por el Santo Oficio también en Latinoamérica, habría que ver como el avance que en algún momento fue, el hecho de que los delitos aquí tipificados aparezcan como contravenciones. Si se le llama contravención y la pena es una multa, la consecuencia final no será la cárcel. Sin embargo, ninguna revisión de las leyes costarricenses ha eliminado esas prescripciones. Las constituciones y códigos son copia de los de otros países y muchos están diseñados desde un pensamiento conservador que parte de que las leyes son instrumentos que imponen patrones de comportamiento, que son determinantes

de los procesos sociales y no producto de ellos. Estas contravenciones resultan ilustrativas de una sociedad ubicada entre el mundo secular y el mágico, entre leyes racionales y prácticas culturales venidas de otro orden, que hacían posible que la figura de una bruja se acercara a los medios y a los políticos de un país que a la vez intentaba ser moderno.

Aunque las prácticas de Soralla resulten en su contexto histórico permitidas desobediencias, subversiones, es necesario pensar que ella transgredió estas leyes posiblemente sin saberlo y sin haberse dado cuenta nunca; el pueblo suele desconocer la mayoría de códigos legales con los que es juzgado. Por lo tanto, es preciso evitar caer en la visión romántica que llevaría a interpretar acciones de este tipo como resistencia conciente a la autoridad de parte de sectores populares, pero ilustra lo descrito por de Certeau. Por otro lado, es difícil imaginar que personas que ejercieron (y ejerzan) la brujería, y Soralla con su forma particular de hacerlo, fueran multadas por ello, pues la hegemonía es el resultado de negociaciones entre clases dominantes y subalternas. Ambas aceptan e incluso comparten códigos y valores; los representantes de esas leyes tenían, como hemos visto, las mismas raíces culturales de Soralla, a pesar de que los diferenciara la clase social.

Asimismo resulta difícil creer que una persona en las últimas décadas denunciara a otra por brujería, pues si bien es una contravención de acuerdo con el sistema jurídico estatal, está claro, partiendo del concepto sociológico de *pluralismo jurídico* (contrario al del positivismo jurídico que identifica al derecho sólo con el Estado), que en la vida cotidiana las personas funcionan también en subsistemas de control social, con normas y sanciones adicionales al sistema oficial (Sabadell 2005). Así, denunciar a alguien por brujería implicaría superar el miedo, que existe y es muy fuerte, de que la persona se vengue con los métodos identificados como propios de los brujos, seres caracterizados en el imaginario social como capaces de gran poder y maldad cuando se trata de venganza.

Finalmente, como lo dice Butler refiriéndose a Foucault, las leyes encarnadas en los cuerpos desde antes de nacer permiten un margen de desobediencia, por lo que todo sistema legal tiene desobediencias resultantes:

(...) una ley prohibitiva, al destacar determinada práctica en el discurso, produce la oportunidad de que surja una oposición pública que, inadvertidamente, pueda alentar, reconfigurar y hacer proliferar el fenómeno social mismo que procura restringir (Butler 2002: 1660).

De lo anterior se deduce que al formular una prohibición, se afirma el poder de la práctica que se prohíbe, pero las desobediencias resultantes son toleradas por el Estado mientras quien las infrinja no ponga realmente en peligro el orden establecido. Tal fue el caso de Soralla.

### **Invenciones de la radio: una médium ¡y en los medios!**

Soralla de Persia fue en Costa Rica un producto exquisito de la radio. Este medio, que forma parte de los dispositivos de la modernización cultural latinoamericana, es descrito atinadamente por Monsiváis:

(...) fomenta sensibilidad y sensiblería: modifica la tradición popular en materia de música; crea ídolos y los incorpora a la intimidad; es vehículo de unidad familiar y de integración local y regional; es la extensión de lo Permitido en la atmósfera doméstica para un numerosísimo público femenino de solteras reales e ideales; es factor decisivo en el proceso de adaptación del campo a la ciudad; es vehículo simultáneo de la modernidad y de la tradición y en apariencia, le sirve a ambas con igual lealtad, aunque, de hecho, se decide siempre por la comercialización de las tradiciones y el uso represivo de la modernidad (Monsiváis 1987: 149).

A partir de las décadas del treinta y el cuarenta en América Latina, un continente de millones de personas culturalmente orales y casi o totalmente analfabetas, habitando países cuyas regiones estaban, muchas de ellas, desconectadas, la radio fue trascendental para la construcción de la Nación. Miles de radio-escuchas, aprendieron por ella el canon de la cultura universal y los elementos designados por las elites para representar lo que debía ser la respectiva cultura nacional, lo que su país tenía que emprender como Nación, a la vez que aprendían el nuevo abanico de sentimientos entre los cuales estaban los patrios, las nuevas formas de vivir, de acuerdo con nuevas necesidades y mandatos. Luego, la radio habría de brindar un importante espacio de entretenimiento y trabajar en pro de una sociedad de consumo. En la década de los setenta, la radio ocupó el primer lugar de los medios de comunicación; fue por encima del cine, la televisión y la prensa, el medio que acompañó a más personas en su vida cotidiana, y lo sigue haciendo hasta el día de hoy, es el medio más escuchado. Para analizar el caso de la telenovela, Martín-Barbero utiliza el término de Walter Ong “*oralidad secundaria*”, aquella con la que se incorporan las masas a la modernización de la mano de las industrias culturales. Se trata de aquel “(...) espacio de ósmosis entre unas memorias, unas largas memorias de vida y relato y unos dispositivos de narración audiovisual nuevos, entre unas

narrativas arcaicas y unos dispositivos tecnológicos posmodernos.” (Martín-Barbero 1991: 49).

En Costa Rica, las estadísticas de las primeras décadas del siglo XX muestran que los programas de alfabetización de entonces ya exhibían cifras altas.<sup>3</sup> Sin embargo, sabemos que eso significa un mínimo en lectura y escritura, que dista mucho de lo que se conoce como una cultura letrada; en muchas áreas del país la extensión de los programas educativos se limitaba a la escuela primaria o a parte de ésta. Como lo señala el historiador Juan Rafael Quesada:

(...) hasta la Segunda Guerra Mundial, no prevaleció la idea de la educación en singular, sino en plural, es decir, se trató de una educación sumamente estratificada, clasista, en la que al pueblo raso, a las mayorías, se les brindaba únicamente los rudimentos del conocimiento, ya que esencial era integrarlo al sistema productivo, pero, eso sí, sin que las luces fueran un elemento que propiciara la subversión (...). Esta aspiración no siempre se cumplió plenamente, pues desde finales del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del XX, los de abajo –y algunos de arriba– empezaron a desafiar el mundo liberal y oligárquico que excluía de la prosperidad y de la misma educación, a la mayor parte de la población (Quesada 2005: 44).

El proyecto liberal tenía un ideal de educación popular, pero ese ideal era un mínimo. A partir de los cincuenta, el proyecto “socialdemócrata” inició programas para editar libros y difundir la lectura y la escritura en la vida de las mayorías, pero la vida de éstas estaba basada principalmente en una cultura oral, cuyo medio para informarse y aprender era desde los años treinta escuchar la radio: “Al finalizar la primera mitad del siglo XX, el tener un teléfono en las casas no era muy común, pero la radio se encontraba en la mayoría de hogares (...).” (Fumero 2005: 11). Asimismo, dice Fumero, ya en la segunda década del siglo XX había en la capital diecisiete salas de cine. Esto nos habla tanto de una cultura de masas como de una educación sentimental basada en las industrias culturales con elementos foráneos, es decir, Hollywood o la industria fílmica mexicana.

En 1950, la población de la capital no llegaba a 90.000 habitantes y allí se encontraban los círculos de artistas, intelectuales y científicos. Molina lo describe así:

---

<sup>3</sup> Ya en 1927 las personas que sabían leer y escribir sumaban el 86.7% en áreas urbanas y 61.3% en áreas rurales. En 1950 las estadísticas habían alcanzado en áreas rurales un 71.5% y un 91.9% en áreas urbanas. (Fumero 2005).

El casco josefino, en el que confluían los principales grupos organizados, era el epicentro de la esfera pública, y también de la cultura impresa, ya que fuera de la capital era casi excepcional la publicación de periódicos, libros, revistas y folletos, un patrón de centralización visible desde el siglo XIX. (Molina. 2003: 3-4).

Por todo lo anterior, el centro del país, las cuatro provincias del Valle Central, vivían una cultura tanto oral como escrita que distaba mucho de la realidad de las zonas alejadas, a donde también llegaba la radio.

En ese *espacio de ósmosis* entre cultura oral y audiovisual, se instaló en Costa Rica Soralla de Persia. La radio fue el primer medio en ser utilizado por ella para lanzar al éter sus invenciones, sus predicciones y consejos, y por medio de esa oralidad mediatizada, se hizo presente y necesaria.

Sostiene Martín-Barbero que a partir de los años sesenta, en el caso de Latinoamérica, con diversos proyectos –escuelas radiofónicas, Alianza para el Progreso:

El proyecto modernizador se hace en la radio proyecto educativo, dirigido especialmente a la adecuación técnica de los modos de trabajo campesino a los requerimientos y objetivos del desarrollo, y a la readecuación ideológica: superación de las supersticiones religiosas que hacen obstáculo a los avances tecnológicos y los beneficios del consumo (Martín-Barbero 1987: 197).

Esto no siempre se cumplió en Costa Rica, si bien es verdad que la radio tuvo esa misma función educadora y modernizadora. Pero en lo esencial, debe decirse que fue precisamente la radio la que le abrió a Soralla la puerta que llevaba a la vida pública. No fue sino una vez forjada su fama, a fuerza de atender las preguntas de quienes se atrevían a echar al aire la duda que les estrujaba el pecho, que Soralla comenzó a alternar los programas de radio con la atención en su consultorio privado. La gente llamaba por teléfono a la emisora y hacía la consulta y ella respondía con un análisis del problema y consejos para su resolución. Este tipo de consulta ofrecía una ventaja incontestable: una atención gratuita. ¿Es posible leer esto como un acto de democratizar la figura del terapeuta? En los años treinta desde un puesto de la radio de París, el poeta Robert Desnos, el gran médium de “l’écriture automatique” surrealista, tenía un programa en el que, como forma de interpretar el inconsciente de la gran metrópoli, interpretaba los sueños de los oyentes. Lo cierto es que, en el caso de Soralla de Persia, la estación de radio era a un mismo tiempo oráculo y receptora de consultas escritas y enviadas por correo (estas sí se pagaban adjuntando el dinero en el sobre), que ella también contestaba por escrito con papeles previamente impresos

(ver Anexo II), pues como Soralla siempre lo decía: “*los problemas del ser humano no son más de diez.*”

Por su parte, la televisión fue básicamente su herramienta para dictar el horóscopo, una forma de predicción no personalizada, englobante, generadora de una *comunidad imaginante*, pero que, sin embargo, para aquella persona que sabe su signo y sigue sus mandatos, tiene el efecto de una interpelación directa. Sus otras apariciones fueron entrevistas o preguntas rápidas por las que hacía predicciones.

Dada su costumbre de pasar los meses de vacaciones de sus hijas en pueblos y otras provincias del país (Cap. I), ella unificada y reforzaba por medio de la televisión la comunidad de seguidores que iba amasando en esos viajes. Vistos como mediadores y como aparatos al servicio de la penetración ideológica de Estados Unidos, es interesante para este trabajo resaltar que los medios funcionaban en un contexto en el que ninguna de las modernizaciones culturales implicó el abandono de creencias, saberes y prácticas ancestrales, sino su coexistencia y mezcla con las visiones modernas, su reconversión simbólica; lo cual lleva a García Canclini a llamar a nuestras sociedades *híbridas* y multitemporales (1989: 15).

La incorporación de estos contenidos o mezclas a la televisión, como es el caso de Soralla, es explicable con la Escuela de Birmingham, quienes señalan que los medios no sólo obedecen a los intereses y valores hegemónicos, pues se ven obligados, para la efectividad de la hegemonía, a incorporar elementos, gustos e intereses de los subalternos en los mensajes hegemónicos. Por otra parte, según John Fiske aún bajo la fuerza homogenizadora de la ideología dominante, los grupos subalternos son tan diversos que por ello exigen la producción de parte del capitalismo de una diversidad de voces. Así, la recepción es vista por dicho autor como activa, resistente y negociadora con respecto a los mensajes hegemónicos. (Fiske 1978). Con ello podríamos pensar que la radio y luego la televisión supieron reconocer tempranamente la importancia de la inclusión dentro de sus programaciones de contenidos tan populares como las prácticas de Soralla.

Por otra parte, en *Reading Televisión*, el libro escrito por John Fiske y John Hartley en 1978, se señala un aspecto de suma importancia para este trabajo: “La realidad en sí misma es un complejo sistema de signos interpretados por los miembros de la cultura de manera exactamente igual a como se interpretan las películas o los programas de televisión” (Fiske y Hartley 1978: 203. *La traducción es mía*). De acuerdo a esto, si el significante y el significado son igualmente arbitrarios, es porque ambos están culturalmente determinados. Este postulado también explica porqué ver a Soralla de Persia en la televisión, después de haberla visto en el consultorio o



en la calle, no era, para muchos, más que un refuerzo o afirmación de lo que tenían por absolutamente real.

En otro orden de cosas, tomando en cuenta los contenidos mixtos de las culturas latinoamericanas y las descripciones de la época, hechas por los historiadores citados ¿se podría aventurar que los dueños de las emisoras de radio no solamente habrán complacido demandas de los consumidores, sino que también compartían con ellos creencias y formas tradicionales de asumir la vida? En relación con esas coexistencias, ha señalado William Rowe, en su estudio sobre memoria y culturas populares latinoamericanas, que

Los medios de comunicación de masas, en Latinoamérica, entran en sociedades en las cuales la secularización de la memoria popular es sólo parcial; sociedades formadas por la mezcla, o mestizaje, del occidente moderno y los grupos tradicionales nativos y africanos, cuyas creencias y prácticas mágicas continúan siendo parte de la vida cotidiana. (...) La magia puede no aparecer en los programas de televisión, pero sí lo hace en lugares en donde éstos son recibidos. Si “la cultura de masas no es completamente externa, si no es algo que viene a invadir lo popular desde afuera, sino que es en realidad un desarrollo de ciertas potencialidades ya dentro de lo popular”; estamos lidiando entonces con una mezcla de tradiciones populares y una imaginería mediática (Rowe 1991: 8. *La traducción es mía*).

Rowe no lo sabe: Soralla de Persia sí hizo que la magia figurara en la televisión. Para ello mezcló precisamente ingredientes con altísimos contenidos de magia: tradiciones populares e imaginería mediática, tal es la receta que llevó su éxito a un punto de ebullición. Esa fue su *estrategia* ante las tácticas de los medios, utilizando la terminología de de Certeau (1980), su respuesta con vocabulario propio a la sintaxis de las prácticas hegemónicas de su época. Quizá los dueños de los medios no sólo cumplieron con una estrategia, quizá llenaron también necesidades propias.

Como ya se dijo, la televisión empezó en Costa Rica apenas en 1960. Las mujeres que participaron con programas propios a partir de ese momento eran “tías” que llenaban el canal de cacerolas y daban recetas de cocina a las amas de casa, con sabios consejos para una excelente sazón, o que llenaban el canal de niños que cantaban y escuchaban cuentos de una señora con voz y lenguaje “infantil”. Con todo, la llegada de la televisión acarreó uno de esos procesos que Monsiváis llama “*migración cultural*”, refiriéndose a las relaciones entre industria cultural y vida cotidiana. La migración cultural sería, en este caso, el movimiento de las subjetividades en el paso de ser espectadoras en grupos heteróclitos, con el cine, a ser consumidores en familia y sin salir de la casa con la televisión. Agreguemos

a esto otra migración cultural de gran alcance: el desplazamiento que hicieron las personas de hacer consultas de manera personal a realizarlas *corem publicum*. A través de los medios, las charlas de Soralla eran asimilables por las mayorías, que para entenderla sólo necesitaban escuchar, ver y referir lo escuchado a sus propias situaciones. La suya era una operación de recepción sencilla que no requería de ser letrado para entenderla y participar de ella. Retomando el argumento de Anderson, este tipo de actividad conlleva una agencia: la de dar cohesión a una comunidad imaginada, unida a través ya no de la imprenta y la novela, como en la Europa del siglo XIX, sino también al ser acogida por ella, radial o telemediáticamente.

En esa operación, el escuchar era clave indispensable, porque Soralla explicaba, recomendaba, interpelaba y también ella escuchaba y se nutría de las anécdotas de la gente, de sus problemas y angustias, y devolvía en relatos y consejos lo escuchado. La gente tenía en los oídos su emisora individual y femenina (algo no común), que hablaba *para* un destinatario colectivo (pero cuyo mensaje podía ser interpretado como individual), de las más diversas edades, sexos y clases, *en* contextos espaciales muy diversos, que iban desde los privados (su casa y los lugares de trabajo de personajes públicos que ella visitaba, atendiendo a una solicitud), hasta los espacios públicos, como los medios. Asimismo pasaba de estos espacios urbanos, a espacios rurales durante las vacaciones, pueblos alejados en donde montaba su carpa y se anunciaba por las emisoras de radio locales. Hablaba con una combinatoria de recursos que incluían los verbales: su respectivo tono, ritmo y sus repertorio gestual. Todo esto hacía que ella tuviera que improvisar y adaptar sus prácticas a diferentes contextos y recursos, ya fueran artesanales, en su casa o en zonas rurales, como técnicos.

Igualmente era necesario ver: la gente que visitaba su consultorio entraba en contacto visual con su “sistema de objetos”, dicho con el término de Jean Baudrillard (1968). La televisión trajo a su vez consigo una posibilidad inédita al inaugurar una nueva manera de ver un espectáculo para multitudes, de forma simultánea como comunidad nacional pero en casa. La televisión le multiplicó a Soralla sus posibilidades de ser vista. Entonces, entendiendo esto, ella no tardó en echar mano a ese nuevo instrumento para encantar. Para ello contaba con un público que manejaba esa oralidad secundaria arriba comentada, esa oralidad gramaticalizada ahora por una sintaxis audiovisual, iniciada ya desde antes con el cine. Pero la “bruja” tradicional no hubiera sido “medializable”, las tradiciones fueron revisadas por la tecnología y Soralla lo supo desde el principio. Su aspecto tenía que ser modificado. Para eso ella disponía de un gran archivo de imágenes adquiridas, no de los incontables viajes

por el Oriente que “realizó” y contaba a sus pacientes, sino, más que de los libros, del cine. Aquí es válida una observación general de Monsiváis:

Lo que ocurre es previsible: a sus espectadores latinoamericanos, el cine hecho en California les permite vislumbrar otras culturas y formas de vida, y los prepara para lugares y situaciones “exóticos”, que la mera repetición torna legendarios. Muy especialmente, el cine rompe con las informaciones fragmentarias y con el registro literario y oral de las narraciones. A través de las lecciones de la pantalla, se aprende a confiar en el nuevo aporte: las imágenes en movimiento. El cine- el norteamericano en el 80 por ciento de los casos- introduce en diversos niveles la conciencia planetaria y sueños y aprendizajes insospechados (Monsiváis 2000: 52).

Es posible que estas imágenes, resultado de invenciones y reciclajes realizados por Hollywood, que encarnaban esos “tropos del imperio” (Shohat y Stam 1994 1994: 137-166) pero en este caso nos interesa su recepción, su incorporación a los imaginarios colectivos, y Sorolla muestra una de las formas concretas que este fenómeno tomó.

### **Mediación de los medios y mediación de la médium**

Hablar de mediación de los medios electrónicos es trascender sus posibilidades venidas con la especialización de la tecnología para pasar a hablar de lo que los radioescuchas y televidentes, esperaron encontrar, de lo que de ellos exigieron, y de la atención que recibieron esas demandas. La cuestión se tematizó internacionalmente desde los setenta, como se ve en la recopilación de Newcomb (1982). Entre las demandas de ese tiempo en Costa Rica hay pautas claves para entender los cambios que la segunda modernización conllevaba, pistas que las mayorías incorporaban en su día a día, a brincos y a saltos: los nuevos cánones, formas traducidas a imágenes de las representaciones de qué era ser moderno. El público demandaba mediaciones “(...) entre el Estado y las masas, entre lo rural y lo urbano, entre las tradiciones y la modernidad” (Martín-Barbero 1987: 195).

Conociendo la religiosidad de sus consumidores, también los medios atendieron, a una especial demanda: la de las explicaciones mágicas, y aquí interesa recalcar la función de los medios, no sólo como transmisores de mensajes sino, como “puntos de encuentro de formas a menudo contradictorias de recordar e interpretar” (Rowe 1991).

Tal y como ya se relató, Sorolla de Persia trabajó en varias emisoras y en la televisión que le abrió las puertas cuando ya contaba con gran audiencia. Los medios fueron sus más útiles prótesis, el público pudo ver y escuchar, por medio de ellos,

algunas de sus propias costumbres dramatizadas a la vez que legitimadas, de modo que el público se sintiera representado y visible. En cuanto al *modus operandi* de Soralla es importante resaltar que se trata de un ejemplo de cómo los medios revisan los archivos de los imaginarios sociales y convierten elementos de ellos en parte de su imaginaria mediática. Al mezclarse imágenes y símbolos tradicionales con los modernos, los medios les dan a viejos saberes una nueva forma de circulación. Pero **¿a cuáles demandas interpelantes respondía Soralla de Persia? ¿Cuál era su mediación?** La persona que encarnó a Soralla de Persia nació en la década de los veinte y vivió la transición de los cincuenta como adulta joven, de modo que en los sesenta, cuando hizo fama, sabía moverse en ambos patrones culturales, los de la etapa liberal y los de la “socialdemócrata. Esta capacidad le ayudó en su labor de “consejera”, de **médium**, pues el ejercicio de la mediación exigía transitar entre diversos campos simbólicos.

Tomando en cuenta la violencia y el miedo vividos antes, durante la guerra y en la década precedente, y los cambios de la segunda modernización, es explicable que muchas personas necesitara una orientación o una absolución. En esa época, muchísimas personas tenían a su haber un muerto o una enemistad en su familia por haber participado de la guerra en bandos contrarios. La guerra sucedió en un país de poca población, es decir, entre gente emparentada o conocida. Otras habían matado, robado, hecho daño de varias formas (incendios y asaltos a casas, bombas, atentados, órdenes de matar, torturas a prisioneros). El rencor, la culpa, la incapacidad de perdonar, el temor de haber roto uno o varios mandamientos, asolaba a no pocas personas. Como lo señala Solís, no se conoce el número de muertos que dejaron las acciones previas a la guerra, la guerra misma y las acciones posteriores por su causa. De la guerra se dijo que murieron más de mil, pero eso está lejos de la verdad y esa verdad no interesaba. Si las hostilidades empezaron antes de la guerra y continuaron durante casi toda la década de los cincuenta, los muertos han de haber sido más que una cifra oficial. Si tomamos en cuenta en 1956 se celebró en Costa Rica el nacimiento del “niño millón”<sup>4</sup>, la cantidad podría resultar enorme. Evidentemente, era una época en la que muchas personas tenían devaluado el sentido de la existencia y eran carcomidas por el miedo y la sensación del absurdo.

Pero era también un tiempo de claras y grandes transiciones, de recepciones voluntarias o involuntarias de valores nuevos, y de inexorables cambios/pérdidas de identidad, de códigos de comunicación, de autoridad, de modelos, de lugares comunes. O de reacomodo de ellos. Los nuevos valores, por su parte, podían generar

---

<sup>4</sup> Suplemento *Proa*, *La Nación*, San José 29 de octubre de 2006.

tanto esperanza como incertidumbre. ¿Quién puede, y hasta cuándo, soportar la sensación de ser juguete de las fuerzas del destino? ¿Quién soporta pasivamente ser alcanzado por éstas sin por lo menos intentar esquivarlas, probar su suerte con un ardid aunque sea ajeno? ¿Quién puede sólo, cuando la culpa y el rencor envenenan los días?

La creación de instituciones que se dedicaran al bien social era un paso para brindar seguridad. Así mismo, ya sabemos del tratamiento que las naciones suelen darle a la cuestión de la muerte después de una guerra:

Un buen número de rituales nacionales –incluso en formas extremadamente seculares del presente– debe demostrar, recordar y hacer emocionalmente comprensible, que la Nación está enraizada en muchas generaciones y que a ellas debe su vida, a esos que han muerto por ella. La Nación es tan valiosa que en casos extremos bien vale la pena dar la vida por ella. Ella le da un sentido a la muerte y así finalmente la supera. De esta forma, la Nación se presenta como una eterna comunidad sanadora que une a ella a cada persona incluso más allá de la muerte (Francois, Siegrist, Vogel 1995: 25. *La traducción es mía*).

Sin embargo, a juzgar por la cantidad de personas que visitaba a Soralla, que no era la única “pitonisa” del país, aunque sí la única mediática, ni el proyecto político, ni los rituales nacionales, ni la religión oficial resuelven para todas las personas el trauma y la angustia. Además, a pesar de estas operaciones que realiza la Nación, también sabemos que existen formas de recordar y conmemorar que no corresponden a las oficiales y pueden poner a los muertos en otros apartados de la memoria, diferentes al que la Nación manda para su cohesión. Además, también estaba la iglesia católica, que era una de las instancias a las que acudían las mayorías para obtener consuelo, pues aún no proliferaban las iglesias llamadas “Cristianas” de factura estadounidense que llegaron en la década de los ochenta. Pero tampoco parece haber sido suficiente, a muchos les falta un trato personal y un dato exacto. Soralla se ofreció generosa. Ella era el tipo de oráculo que la gente busca porque, sin exigirles a sus consultantes descartar sus creencias católicas habituales, se espera que brinde un anuncio del porvenir de forma suficientemente anticipada, antes de que el destino, que no el azar, traiga más angustias. Sólo quien está atormentado, atrapado sin luz por las circunstancias y acostumbrado a buscar explicaciones divinas, procura anticipar y esquivar el futuro, planificar una jugarreta, ser más listo y rápido que el fatal acontecimiento que parece ineluctable y que, como ave de rapiña, ataca en el momento más vulnerable. Y la gente le creyó a ella y creyó en ella, en una “astróloga oriental” porque dicho con términos de Asad, había cambiado el mundo,

las paradojas morales y las formas específicas de desconcierto, por lo que entonces cambió la “forma de creer”.

A esto se suma la vitalidad de prácticas sincréticas muy arraigadas a pesar de las modernizaciones culturales y una alta religiosidad. En este caso hay que buscar ayuda, desarrollar una artimaña, pues es virtud de pocos prever todos los flancos, anticipar las siete próximas jugadas del ajedrez grabado en la superficie de los astros. Y es porque el idioma de los astros es una lengua extraña que casi nadie domina, que hay que buscar quien sepa descifrar el texto de las doce constelaciones del zodiaco. Este texto no suele reñirse con los preceptos católicos ni con lo poco que se maneja de las Sagradas Escrituras, al alcance de todos y sin embargo también escritas en lengua extraña, más extraña aún que la astral. Porque usando muchas de las mismas palabras con las que se expresa quien consulta, resultan sin embargo enredadas, cuando no incomprensibles, y de cualquier forma desprovistas de datos personales, de fechas exactas, de nombres propios de gentes y lugares, de recetas manufacturables en casa.

La hechicería es entonces esa colaboración que se cree que requiere Dios, es la puesta en práctica del dicho: “*a Dios rogando y con el mazo dando*”. Es lo que se hace paralelamente a las misas y rosarios, a las confesiones y las penitencias. Y es también lo paralelo a los destinos generales que trazan los gobernantes y a los actos oficiales, a los símbolos y rituales con que los políticos escenifican, renuevan y cohesionan emocionalmente la nación, prometiendo futuro. La figura de un caudillo, la de un cura y la de un astrólogo, coinciden en la realización de actos simbólicos. Cada uno a su manera tranquiliza y orienta. Pero hay personas para las que no basta una sola de esas figuras, hay quien precisa de dos y de tres.

La ventaja que tiene el cura es que Dios no falla, si ocurre un milagro es por su infinita bondad y por su propia voluntad y no por la del creyente. Si ocurre lo contrario de lo deseado, será porque los caminos de Dios son insondables y una mirada, una palabra, una orden de su índice, debe ser aceptada con humildad y sin un por qué. En cambio, si un astrólogo falla se puede probar con otro, se puede recurrir a explicación de la falta de fe o a la culpa, se puede interpretar, como a menudo se hace, como un castigo por alguna cuenta pendiente o se puede dudar de los procedimientos efectuados. De todas formas, los políticos eran católicos y figuras importantes de la iglesia tenían a la vez gran participación e influencia en la vida política. Soralla por su parte, era católica, liberacionista y oráculo.

Pero ¿y si el gobierno falla? Para eso “la democracia al estilo local”, basada en el voto, contiene la solución: o se cambia de partido o se acepta con fidelidad el error

de los que nos representan y se espera cuatro años para volver a realizar uno de los actos de fe más grandes que le son dados a los costarricenses, aquel del sufragio.

En otro orden de cosas, una mujer no encuentra en la iglesia católica más que un lugar subordinado, su autoridad institucional ha sido y será asimétrica y, dentro de esa asimetría, las mujeres ocuparán el último lugar pues aún las monjas, en la mayor entrega y renuncia, son miembros que habitan los márgenes de la institución. Por tanto, Soralla no hubiera podido ocupar el lugar que quería, si hubiese permanecido siendo solamente miembro de la iglesia católica, pues una mujer no puede tener a esta institución como fuente de poder. La mujer en la iglesia es más bien un instrumento al cual ésta acude para asegurarse la fidelidad de sus miembros cuando los tiempos se pintan adversos a las buenas costumbres, ellas llevan al redil a sus hijos y esposos. De tal forma que la *treta* de Soralla, su *estrategia*, su *desobediencia*, fue aquella de convertir su flaqueza en fuerza, tomando elementos católicos y profanos (discursos, signos y símbolos) y mezclándolos en su propio collage de fe. Es lo que Jean Franco, en su libro *The plotting woman* (1989), llama “luchas por el poder interpretativo”, y que encuentra en los márgenes de los géneros canónicos: las historias de vida.

## Cierre:

### Soralla de Persia y la seducción

*Y qué más da, la vida es una mentira,  
miénteme una eternidad,  
que me hace tu maldad feliz.*

(Bolero de Alberto Domínguez)

Josefina Ludmer, en su artículo *Las tretas del débil*, hace la siguiente propuesta:

Una posibilidad de romper el círculo que confirma la diferencia de lo socialmente diferenciado es postular una inversión: leer en el discurso femenino el pensamiento abstracto, la ciencia y la política, tal como se filtran en los resquicios de lo conocido. (Ludmer 1985).

Es también el cometido de este trabajo: el análisis de una mujer en los resquicios, en los márgenes, y de cómo se inscribieron en su cuerpo los discursos políticos y académicos, que como sabemos son masculinos; tratados aquí como *tecnologías de género*. Pero importa ir más allá y mostrar también cómo a la vez ella resignificó discursos y prácticas. El desarrollo de estrategias que llevan a subversiones, del que habla de Certeau, es lo que Ludmer llama *tretas del débil*. Ludmer, al estudiar cartas



de Sor Juana Inés de la Cruz, descubre ardidés verbales a los que la monja recurre para lidiar con las dificultades comunes en las mujeres: querer estar en un lugar y tener que ocupar otro, asignado por el mandato de la institución y la autoridad masculina. Las salidas que Sor Juana encuentra son un ejemplo de “tretas del débil”, desde su posición de amante subyugada del saber.

Es posible (¿es sacrilegio?) trazar paralelos entre personas tan distintas como Sor Juana y Soralla en tanto que, en condiciones sociales e históricas muy lejanas y diferentes, ambas tuvieron el común denominador de ser mujeres queriendo expresarse en campos absolutamente dominados por la palabra y la acción masculina. La vida de Soralla está llena de tretas, que desarrolló para participar, estirar las fronteras o transgredir ese nuevo orden “socialdemócrata” elaborado desde arriba, e instalarse en un pretendido centro de la vida social, para superar los límites del nuevo constructo y hacer que se pareciera a la realidad que ella quería. Los medios, fueron su puerta de entrada pues éstos se sirven de la inequidad en el acceso al campo simbólico para imponerse y controlar el mundo de las representaciones y significaciones culturales. Al entrar por medio de ellos a la vida pública,

Uno de los conceptos operacionalizados por la teoría de género es el de empoderamiento, cuyo significado e implicaciones han sido desarrolladas, debatidas y enriquecidas por innúmeras autoras. Este concepto nombra ese proceso por el que un sujeto, tomando conciencia de sus intereses y de la relación de éstos con los de los otros, de las dinámicas de opresión internas y externas, opone resistencia desde una situación de marginalidad o exclusión. Para ello, desarrolla y ejerce sus habilidades y así produce un cambio en su situación, que llevaría a la autonomía, a la independencia. Este proceso se asocia a la búsqueda de la transformación de la jerarquía en las relaciones y no del dominio sobre otras personas. El hecho de que Soralla haya sido una mujer, nos lleva a la siguiente pregunta: **¿Era Soralla una mujer empoderada?** ¿Nos es útil el concepto de empoderamiento para pensar en una mujer como ella?

El concepto no es de gran ayuda para pensar en Soralla. Es verdad que la persona que se convirtió en Soralla de Persia pasó de ser una esposa dependiente y una madre a tiempo completo a desarrollar y ejercer habilidades y formas de expresión, que le brindaron gran autonomía. Al realizar sus múltiples prácticas, desde su decisión de no ir tras su esposo, aprender a vivir sin sus diez hijos y buscar un trabajo, hasta convertirse en Soralla, se podría pensar que al mismo tiempo se empoderaba. Sin embargo, el concepto de empoderamiento no consigue describir sino parcialmente el proceso que ella vivió.

Primeramente por una razón muy sencilla: porque la figura de la bruja es una figura que conlleva poder. La brujería es poder y no solamente poder para sino poder sobre. Soralla no parece haber buscado la horizontalidad y parece haber disfrutado la verticalidad. No se puede excluir en ella un deseo de dominio sobre otros y luego de “intimidación”, siguiendo a Severo Sarduy en *El rostro y la máscara* (1987), como fase que le sucede a la metamorfosis y al camuflaje, que para él son las tres formas de la mimesis, a la que asimila lo que se designa como “mimicri”.

Ella era tan respetada como temida y obedecida por muchos de sus pacientes, personas comunes, mujeres y hombres, que seguían sus indicaciones y vivían su efectividad, y ella sacaba provecho de ello. Lejos de llegar a dominar en el sentido masculino, patriarcal, ella saboreó el dominio desde otro lugar, tuvo su cuota particular y su tipo de dominio fue también poderoso; el poder transita por las personas y así es reproducido. Algunas personas entrevistadas cuentan que la presencia de Soralla infundía tal admiración y temor que a ella le bastaba con una amenaza para lograr algún objetivo, aunque fuese contra la voluntad de la persona que le obedecía. Ella ordenaba, enjuiciaba y dictaba sentencias, dirigía, prohibía y aprobaba. Su ejercicio de poder tenía bases sólidas.

También es importante recordar que existe la figura histórica de la pitonisa principalmente femenina. Inscrito está en el imaginario social que “la bruja”, “la adivina” es una mujer, desde antes del *Malleus malleficarum* (1486). La mujer es tradicionalmente asociada con el desorden de la naturaleza, con los instintos incontrolables, con las prácticas irracionales y gran número de víctimas del Santo Oficio, en Europa como en Latinoamérica, fueron mujeres acusadas de brujería. Particularmente en Costa Rica y hasta hoy, los tipos de brujería del Valle Central son asociados y practicados más por mujeres que por hombres. (Brenes; Zappparoli 1991). Esta imagen subsiste como la de la mujer ligada a la naturaleza, aunque no aislada por ello del mundo masculino. Nelly Richard lo aclara así:

(...) lo de arriba (orden, razón y signo) y lo de abajo (des-orden, cuerpo, rito y símbolo) no son sistemas rígidamente enfrentados por un dualismo absoluto que los opone como totalidades definitivamente aisladas una de otra. Son registros culturales que se superponen y se mezclan localmente gracias a las fuerzas transpositivas de desplazamiento y reabsorción de parte de los signos de la modernidad (Richard 1996: 737).

Por otra parte tampoco podemos asegurar que Soralla haya sufrido un proceso de esclarecimiento de las relaciones de poder que rigen las jerarquías y generan la

opresión y la exclusión. Lo que sí vemos a través de su historia de vida es que, con sus prácticas, Soralla inauguró códigos y con ellos logró nuevas interpretaciones de la bruja tradicional y de las normas de la cultura patriarcal, que no le abría espacios a las mujeres en la vida pública. Tanto los dueños del poder político y de los medios de comunicación, así como sus seguidores, firmaron esos nuevos contratos de significación. Pero ella con sus prácticas no removió la jerarquía en las relaciones y tampoco parece habérselo propuesto: el mundo en el que ella se desarrolló fue un mundo de reglas masculinas y políticos héroes. Con algunas de esas figuras políticas se relacionaba y la gente lo sabía y lo comentaba. Esto le brindaba legitimidad. Las figuras que además ella menciona como sus “mentores” y amigos, eran hombres de gobierno o de las letras. Ella usa sus nombres en beneficio del poder que siempre buscaba. Si algo tiene que haber logrado para conseguir un lugar dentro de ese mundo, es precisamente haber tejido conexiones sociales y simbólicas que se lo hayan permitido, todo dentro de las reglas del sistema de género. La clase hegemónica, dice, Fiske, “inocula” voces disidentes o contrarias a su discurso, es así como la cultura popular sirve a sus intereses, los legitima, el sistema se inocula la “enfermedad” y fortalece su sistema de defensa (Fiske 1987: 39), es decir, Soralla obtenía de las figuras políticas legitimación a la vez que ella misma las legitimaba.

**¿Qué tal si una de sus armas era seducción?** En 1979 Jean Baudrillard, nostálgico ante un mundo que le parecía ya desencantado, puso en debate el tema *de la seducción* y su ocaso. El acto de seducir, es decir, de apartar la realidad y sustituirla por la ilusión del juego de las apariencias, ha sido a su vez sustituido, nos dice, por el éxtasis de las imágenes. La realidad se pierde ante sus imágenes y es por esa saturación de imágenes que nos quedamos sin secreto, sin enigma, sin posibilidades de ilusión. Cuando las apariencias ya no pueden jugar con lo real, la mirada se clausura, la ilusión se muere. La seducción es transgresora: “...la seducción como forma irónica y alternativa, que rompe la referencia del sexo, espacio no de deseo, sino de juego y de desafío.” (Baudrillard 1979: 27).

Soralla era seductora. Sedujo a sus pacientes, a sus dirigentes, a los radioescuchas y a los televidentes. Reencantaba el mundo. Sedujo a muchas figuras revestidas de poder real o simbólico y a gente simple. Sedujo al convertirse en una figura que encarnó en su cuerpo y sus palabras, una necesidad del público de ver en los medios su propio cuerpo y su propia voz. Sedujo como forma de insertarse en la vida pública de orden masculino y “...la seducción representa el *dominio del universo simbólico*, mientras que el poder representa sólo el dominio del universo real.” (p. 15. *El subrayado es mío*). Baudrillard en *De la séduction*, niega el maltrato a la

mujer y desecha la opresión, presentándola como lugar detrás del cual las mujeres se *disimulan astutamente*. Baudrillard niega lo innegable y propongo invertir la fórmula: es precisamente por esa opresión que la seducción se hace necesaria y es vista por algunas mujeres como la única vía. Y cuando seducen desarman porque “Toda estructura se acomoda a la inversión o a la subversión, pero no a la reversión de sus términos. Esta forma reversible es la de la seducción” (p. 27). Lo anterior no quiere decir que Soralla inventara un lenguaje femenino con el cual abrirse paso en el sistema de dominio masculino; antes bien, Soralla jugó con los códigos socialmente establecidos, códigos masculinos. Juego poblado de tensiones, de negociaciones, reacomodando en cada tirón y con la imposición de cada discurso su “ser mujer”, su mirar y su actuar “femenino”, para hacerse acreedora de un lugar desde el cual expresarse.

Hay una pregunta que surge espontánea de quienes oímos y hablamos de Soralla: ¿Acaso le mentía ella a su público? Vamos a ampliarla: ¿Qué hacía exactamente: mentir, inventar, fabular, simular, ocultar, fingir, producir sentido, producir ficción, encantar, sobrevivir? La verdad, como valor moral, es una preocupación pues su ausencia o su opuesto fijo es, irremediablemente, la “condenable” mentira. Asimismo funciona aquella suposición agustina de que el que miente dice lo contrario de lo que piensa para engañar; rebatible porque aunque se crea que lo que se piensa es la verdad, lo contrario no es necesariamente el engaño. Pensando en esa recurrente pregunta, hay dos que podrían ser vistos como los momentos “sospechosos de mentira”: el de presentarse como Soralla de Persia y el de predecir el futuro.

Con respecto al primer momento, en la época en que Soralla de Persia hablaba en radio y televisión, así como cuando empezó a vestirse de “Oriente”, Costa Rica tenía sólo un poco más de un millón de habitantes en todo el territorio, la capital tenía un par de miles. Es fácil pensar que en una comunidad tan pequeña, saber o averiguar quién era la persona que encarnaba el personaje era una operación innecesaria o en su defecto sencilla. De modo que las fantasías que Soralla contaba de su linaje, su educación y su formación, que ella convertía en trajes del “Oriente”, pueden haber sido creídas solamente por alguna que otra persona, la gran mayoría de costarricenses sabía quién era con nombre, apellido y parentesco. Entonces, lo que al principio empezó siendo una fantasía creada por ella, acabó siendo un trabajo en colaboración. La gran mayoría habrá firmado un *contrato de ficción*, que le permitía a su público y a sus consultantes, verla poco a poco de otra forma hasta llegar un momento en el que ella no era mentira ni verdad, ni real ni irreal, sino que ella era.

Así, ni ella, ni sus palabras, ni su escenario, ni su traje, fingían u ocultaban una verdad: eran más bien sus proyecciones y también las de sus seguidores.

Pero hay un punto que subyace a todo esto: la demasía en sus acciones y palabras, en sus trajes y movimientos, la excesiva decoración de su cuerpo, sus abigarradas frases, su exagerada forma de hacerse presente en la vida pública, su derroche de colores en las descripciones de su historia, su carcajada retumbando por todo el espacio y su voluptuoso cuerpo. El elemento “hiper” es lo que hace que se dude de ella, que se le oponga a lo “natural”, pues en todo ese derroche no deja espacio para ella misma como persona “auténtica”. Pero ese es quizá uno de sus mayores logros, su verdadera subversión. Ella era **tan mentira y tan verdad** como la sociedad de consumo y derroche que surgía, como las joyas de fantasía que sustituían al oro de otros tiempos, como los mundos que creaba la televisión y como los que había creado el cine y las radionovelas, como el amor cantado en los boleros y más tarde como el pelo azul o plateado de Celia Cruz.

Con respecto al segundo momento, el de predecir el futuro, al lograr Soralla un *contrato de ficción*, al ver sus seguidores en ella a una sabia y vidente de un futuro ya escrito, creemos que su palabra adivinatoria no era mendaz. Era un recurso propio, un artificio, era palabra de poder, que crea lo que nombra. Muchos de sus enunciados eran frases que sus clientes demandaban de ella, “verdades” que ellos contaban y que ella pronunciaba con otras palabras, con juegos de palabras y en una forma precisa. Entonces, creemos que donde hay contrato de ficción no hay mentira, lo que hay, y es lo propio de Soralla, es treta.

Una parte de su éxito se debía a su capacidad de persuasión, a sus estrategias de comunicación y a sus cualidades preformativas, y otra parte tiene que ver directamente con el público que la escuchaba: la información e imagen que Soralla tenía de él, por las que lograba que sus palabras fueran socialmente vinculantes, los contenidos del imaginario social, que ella manejaba y las experiencias de vida del público que lo hacían creer en ella (bases sincréticas, mitos, prácticas de brujería). Soralla, haciendo con todo eso una amalgama, leyendo en los archivos de aquellas cabezas, abiertas como libros frente a ella, decía muchas de las mentiras y verdades que la gente le mostraba en la página de su cuerpo, es decir, logró formas propias de interpelar a su comunidad con los contenidos de ésta.

En el tiempo de Soralla, los principales dirigentes eran también personajes que requerían que sus palabras fueran tomadas como veraces. Había mandatos para olvidar y caudillos que los reforzaban. Las instituciones, creadas o fortalecidas, debían ser creídas. La sociedad estaba siendo reconstruida y podría funcionar en tanto las

palabras del Estado y las instituciones, su sistema normativo, sus políticas y cada paso dado, fueran tomados como verdad. O el caudillo, las principales figuras y las instituciones fueron asumidas como ontológicamente verdaderas, o en su defecto la sociedad también les otorgó a éstas el permiso tácito de mentir. La pregunta representa duda y sin embargo la duda no basta para romper el contrato de ficción, si esto sucediera no se llegaría al consenso necesario para gobernar o para decir que se es de Persia y predecir el futuro.

Con el contrato de ficción, Soralla pudo anticipar futuros y leer destinos, realizar la metamorfosis de su cuerpo y ser *orientalísima*; con el contrato de ficción el Estado pudo fijar lo que iba a ser verdad sobre su proyecto de país, declarar una realidad como verdad y así convertirla en norma. Como resultado de fijar lo verdadero, se hace evidente lo que ha de ser mentira, así que, tan mentira sería que Soralla era Virginia Rojas, costarricense, como mentira sería lo que no obedeciera a las nuevas reglas de la Segunda República. Los actos, los hechos concretos, las políticas convertidas en realidades, tendrían que demostrar en el futuro que el Estado era veraz, pero en el aire había un acuerdo tácito, un permiso de mentir.

A pesar de eso, en algún momento de la Soralla ya madura, ella se adelanta al enfrentamiento o finaliza las dudas que pudiera haber sobre su identidad pasada de Virginia: cual travesti que quiere evitarse el dolor de ser llamado homosexual u hombre, se adelanta con una treta, a saber, la treta de entremezcla en su autobiografía, publicada en el periódico (Anexo III), ambas historias de vida. De igual manera lo hizo con su persona y su personaje, para pasearse por las dos sin tener que vivir estática en ninguna, y como la figura del yin y el yang, mantener la pintura de su autorretrato en un eterno proceso.