

Datos Generales del Tesista

Lucas Gabriel Díaz Ledesma

Legajo: 13027/5

Correo: lucasdiazledesma@gmail.com/luckaelo@hotmail.com

Tel: 155 956193/4835514

Sede: La Plata

Orientación: Planificación Comunicacional

Título de la tesis: “Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero”

Directora: Jimena Parga

Codirectora: Mariana Speroni

Programa: Comunicación, Prácticas Socioculturales y Subjetividad

Fecha de Presentación de la Tesis:

Febrero de 2011

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Carta de Aval de la Tesis

La Plata, Febrero de 2011.-

Al Honorable Consejo Directivo
Facultad de Periodismo y
Comunicación Social - UNLP
S/D

Tenemos el agrado de dirigirnos a Uds., en nuestro carácter de Directora y Codirectora de la Tesis de Grado del estudiante Lucas Gabriel Díaz Ledesma, titulada: “Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero”, a fin avalar la presentación del informe final de la misma.

Cabe señalar que, durante el proceso de diseño y problematización de la temática a indagar, la investigación propiamente dicha y la redacción de la tesis, el estudiante ha recorrido un camino de recuperación de los conocimientos académicos y prácticos adquiridos durante la carrera, así como ha profundizado en el análisis e interpretación de los discursos en función de la literatura existente en las ciencias sociales en general y desde una perspectiva género sensible.

Para ello se ha enfrentado al desafío de formarse en el campo del género superando posturas reduccionistas, a fin de poder visibilizar aspectos de las vidas de las mujeres y los hombres de Santiago del Estero, pero en un terreno poco explorado hasta el momento, como es el de la articulación entre discurso mitológico-prácticas y relaciones de género. En este proceso ha tenido que realizar un ejercicio de extrañamiento a fin de poder desnaturalizar aspectos de la cotidianidad de las y los sujetos y al mismo tiempo mapear ámbitos desconocidos de la vida humana.

Asimismo, es preciso indicar el importante ejercicio de reflexividad que el tesista ha realizado sobre el trabajo de campo y la interpretación de la información, destacando la necesidad de construir conocimiento correlativamente con los actores, y de reconocerse como sujeto ubicado social y académicamente dentro del proceso de investigación, esta instancia ha sido fundamental para poder construir una mirada propia de la comunicación desde una perspectiva sociocultural.

Por lo expuesto, estimamos que la presente tesis cumple con los requisitos necesarios para ser puesta en consideración de lxs docentes evaluadorxs.

Sin otro particular, saludamos a Uds. muy atentamente.

Lic. Mariana Speroni
Codirectora

Lic. Jimena Parga
Directora

Lucas Gabriel Díaz Ledesma

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
UNLP

Índice

Datos generales del tesista.....	1
Carta de aval de la tesis.....	2
Índice.....	3
Dedicatoria.....	5
Agradecimientos.....	6
Resumen.....	7
Palabras clave.....	7
Aclaraciones Preliminares.....	8
El inicio de todo.....	8
Mi subjetividad. Mis mitos.....	8
Justificación.....	9
Guía posible para el lector de la tesis.....	10
Introducción.....	11
Los seres mitológicos: la figura mitológica.....	12
¿Por qué el género?.....	13
Objetivo general.....	14
Objetivos específicos.....	14
Brújula histórica y geográfica.....	15
Historicidad clave para entender las raíces mitológicas.....	15
Santiago del Estero como centro geográfico clave.....	17
Los españoles y su intervención cultural.....	17
Debatiendo el Quichua.....	18
La Banda más acá.....	19
Río Dulce.....	20
Moreno.....	20
En la exploración de caminos teórico-conceptuales. El estado del arte:.....	21
Entramado teórico.....	23
Modo de representar lo real y vivencial: el mito.....	23
Entre la religiosidad popular y la mitología.....	24
Las construcciones simbólicas de lo masculino y femenino. El género.....	25
Clarificando la perspectiva de nuestra tesis: la antropología del género.....	25
Sobre el universal de la subordinación femenina.....	26
Naturaleza y Cultura.....	27
Aportes para entender el incesto.....	27
No sólo cuestión de mujeres. La masculinidad.....	28
Discursos sociales.....	29
Mapa Metodológico: Entre La Llegada Al Otro, El Recibimiento De Otro Y La Interpretación Con Otro.....	31
La perspectiva cualitativa.....	31
Bienvenidos al universo de la investigación social.....	32
Cuadro de entrevistados.....	35
Construyendo la perspectiva del análisis.....	36
RESPONDIENDO A LOS OBJETIVOS. EL ANÁLISIS.....	37
1 Análisis	
Primera Parte. Pasado más presente igual a discurso mítico.....	38

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Categorías

1.1 Metamorfosis.....	39
1.2 Condena.....	40
1.3 Cratofanía.....	41
1.3.1 Alaridos y pánico.....	41
1.3.2 Come animales y niños.....	42
1.4 Género.....	44
2. Funciones del mito.....	46
2. 1 Proceso ritual.....	46
El almamula: consecuencia de las relaciones incestuosas.....	50
2.2 Incesto.....	50
Breve conclusión de las funciones del discurso mitológico.....	56
Segunda Parte. Hombre más mujer, igual a: desigualdad.....	58
3. Transfiguración femenina	58
4. Culpabilidad.....	62
4.1 Placer	64
4.2. Maternidad.....	68
5. Opresión.....	73
6. Masculinidad.....	81
Muerte del almamula ¿liberación de la condena?.....	85
7. Finalización del Mito.....	85
PETISO OREJUDO, MÁS ENANO, IGUAL A: DUENDE	89
1 Rasgos de la figura mitológica	
1.1 Malignidad.....	89
1.2 Provisión.....	94
2 Funciones	
2.1 Disciplinamiento y terror.....	97
CONCLUSIONES	105
La carga simbólica.....	105
Los rasgos cratofánicos.....	105
Funciones de los discursos mitológicos.....	107
Entre diferencias de género, desigualdades y violencia.....	108
Complejidades y contradicciones en la simbolización femenina: La maternidad....	109
Finalización del mito: el heroísmo, maternidad, religiosidad popular.....	111
El Duende:	
Entre la malignidad, la longevidad y el sincretismo cristiano-nativo.....	112
La masculinidad en el almamula y en el duende.....	113
El disciplinamiento y la masculinidad hegemónica.....	115
En definitiva.....	115
Vivir el duende, vivir el almamula.....	116
Sobre el Trabajo de campo: entre el hedor, el zumbido de las moscas, el filo de la otredad y la incertidumbre de lo exótico.....	116
¿Demoliendo mitos?.....	118
Para finalizar.....	118
PARA SEGUIR INDAGANDO	120
BIBLIOGRAFÍA	121
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	124

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

*A la memoria de mi papá, de mi abuela, y de Vivi, la hermana que nunca tuve, que
de una u otra manera, siempre están conmigo.
A mis sobris Romi, Roci y Juli, para que su sensibilidad las lleve mucho más lejos de
lo que yo pude conocer.
A todas aquellas personas que viven los mitos...*

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Agradecimientos:

A Noemí y a Nacha, mis informantes clave, que sin ellas, esto no hubiese sido posible. A todas las personas que me abrieron las puertas de su apasionante mundo.

A Jimena: por haberme acompañado desde el principio, desde que esta tesis sólo era una idea difusa en mi cabeza. Gracias por toda la fuerza, la guía, el compromiso y la dedicación._

A Mariana: por calidad de persona y excelente formadora, por marcar mis faltas y mis virtudes, por estar en lo inmediato, por respetar mis tiempos de aprendizaje pero por sobre todo, por haberme hecho sentir protagonista de mi propio proceso._

Al Seminario Permanente de Tesis, en especial a Sil y a Vero, por haber confiado en mí desde el primer momento, cuando yo no sabía todo lo que podía dar, por los consejos valiosísimos y sus irrecompensables aportes. Por su contención y por estar siempre._

A mis Amigos/as: ¡¡¡por hacerme el aguante en todo momento!!! Y simplemente por estar, por insistirme “¿y la tesis?” ¡Gracias Cari, Matt y Lauti por ser mis modelos en las fotografías!

A mi familia: Mamá, Tíos/as, primas/os, hermanos, por aportar desde su lugar para que esta tesis haya sido posible.

A todas aquellas personas que directa o indirectamente hicieron posible esta tesis.

Y en especial a Est: Por ser mi amor, mi eterna compañía, mi cómplice, mi luz, mi elección y mi todo a lo largo de todo. Je T' aime beaucoup mon soleil!

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

RESUMEN

En nuestra investigación partimos de estudiar los sentidos atribuidos a las figuras mitológicas “el duende” y “el almamula” y conocer el modo en que operan estas significaciones en la construcción de las relaciones de género, básicamente en la elaboración simbólica de la masculinidad y la feminidad.

Entendiendo además que el mito es un discurso social, se mantiene vigente, “vivo” en las mismas simbolizaciones, porque establece parámetros prescriptivos y proscriptivos que generan instancias para guionizar las prácticas, lo que conceptualizamos como funciones.

Entonces, algunas funciones se cristalizan de modo explícito, como el establecimiento de procesos rituales, la legitimación de la prohibición del incesto, y otras se invisibilizan en la construcción del sentido social solidificado en los discursos. Por lo tanto planteamos conocer además este lado silenciado de los discursos, este costado sin nombrar.

PALABRAS CLAVE: Género, relaciones de género, feminidad, masculinidad, mitos, almamula, duende, discursos sociales, sentidos, estrategias discursivas, incesto, subordinación, violencia, religiosidad popular, sincretismo.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- **ACLARACIONES PRELIMINARES:**

El inicio de todo

Indudablemente es un desafío importante abordar el comienzo de un trabajo, más aún si representa el final de un proceso formativo más que fundamental, la tesis de grado. Esperamos ser lo más claros y detallistas posibles para poder establecer un vínculo con el potenciar lector de nuestro trabajo.

Presupongo que una incógnita fundamental nos lleva a las preguntas “¿por qué los mitos?” y “¿por qué desde el género?”; nuestra intención es dar respuesta a estas preguntas y además, promover la formulación de nuevos interrogantes, algunos de los cuales podrán obtener sus respuestas, y otros funcionarán a suerte de catapultas para buscar explicaciones en un futuro.

Vayamos al inicio de todo. La idea de pensar en los mitos se remonta al año 2006, cuando cursaba la materia de la orientación profesorado “Seminario de transformaciones culturales” con una docente que admiro y estimo mucho, Magalí Catino. Recuerdo que estábamos debatiendo sobre las mediaciones de sentido y el lugar de la transmisión oral en los relatos culturales de generación en generación y desde ahí poder considerar su masificación. En ese mismo momento, pensé en los mitos, discursos claves en la transmisión de una generación a otra. Yo nací, crecí y soy en el marco de una cultura en la que los mitos (o “leyendas” como les decimos en Santiago del Estero) son muy importantes al momento de dar explicaciones sobre “Lo real”, lo cotidiano, lo social. Desde ese momento tenía la inquietud de realizar mi tesis sobre esta temática, sobre los mitos, sobre lo que nos “dicen” los mitos y sobre “lo que decimos” de ellos. Vino por fin el alivio, porque pude encontrar una temática de mi interés, prerequisite básico para toda tesis, como lo explica Carlos Sabino.

Fui cauteloso, porque aún no había culminado mi formación del profesorado, y recién había comenzado a transitar las materias específicas de la orientación planificación. Así que la idea del tema de mi tesis quedó guardada hasta el año 2008, cuando me contacté con Jimena (había realizado mis prácticas no formales de una materia del profesorado en CITIDAD, su institución), quien yo quería que fuese mi directora por su formación en antropología, y empezamos lentamente a pensar en los mitos, buscando bibliografía, material. Luego decidí solicitar a Mariana su acompañamiento, ya que siempre creí fundamental la asesoría en la codirección de una comunicadora. Así, juntos los tres, comenzamos el camino de la tesis. Pero antes, era necesaria la delimitación del plan, para ello, el Seminario Permanente de Tesis fue clave, puesto que en ese espacio pude pensarlo y darle forma al mapa proyectivo de mi tesis. En ese espacio brindado pude concebir mis primeras certezas y construir sobre mis fracasos.

Mi subjetividad, mis mitos

Ahora bien, ¿qué me pasaba a mí con los mitos? Como lo expresé anteriormente, nací y crecí en una cultura que se caracteriza por otorgar un lugar preponderante a estas historias, a estos discursos sociales. Jamás olvidaré los relatos de mi abuelo materno, que aseguraba haber visto al almamula, o lo que contaba una niñera que tuve, que decía que el almamula quería llevarse a su hijo porque no lo había bautizado. Recuerdo además que en las horas libres y los recreos de la escuela primaria, hacíamos con las chicas y los chicos reuniones para compartir, debatir y poner en común lo que sabíamos de los seres mitológicos (incluso algunos contaban cómo los habían visto o escuchado), de los fantasmas, de los monstruos.

También tengo presente en mi memoria que en peñas folclóricas, o en festivales, se cantaban canciones que hacían referencia directa a las hazañas y características de estos seres, sobre el diablo (o Supay), el Almamula, el duende, el Kakuy, los silbidos de los difuntos, la Telesita, el Crespín, entre tantos otros.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Incluso recuerdo que en 5° grado del primario nos introducían a lo que se entendía en los diseños curriculares como la cultura regional contándonos y haciéndonos leer leyendas como la del kakuy, en la que se narraba que vivían en el monte una hermana y un hermano, y que él era bueno con ella porque le traía los animales más tiernos, los frutos más deliciosos, proveía dinero al hogar, porque era muy trabajador y ella era muy cruel porque no le cocinaba, no le planchaba, comía sola, era mezquina, hasta que él un día, cansado de soportar sus malos tratos, la llevó a la cima de un árbol con el pretexto de sacar miel, y cuando ella estuvo bien arriba, él bajó rápidamente cortando todas las ramas, y una vez en el suelo, se marchó. Cuando ella se percató de la situación, comenzó a llamarlo “kakuy, kakuy” y él no volvía, así que ella, presa de la culpa y a modo de castigo, comenzó a transformarse en la pájaro kakuy. La leyenda enseñaba que los hermanos no deben dejar de amarse. Y yo pensaba siendo niño: Soy varón, a la que se la castiga es a la mujer, no tengo por qué ser bueno, no tengo de qué preocuparme. Son ideas que las recuerdo claramente de mis 10 años.

Sin embargo, actualmente ¿qué creo yo de los mitos? Creo que la gente cree; creo que los mantienen vivos transmitiéndolos de generación en generación, modificándolos, negociándolos, resignificándolos, guiando sus prácticas culturales al tomar los referentes enunciativos de los mitos, al encontrar explicaciones frente a un hecho real en el registro simbólico del mito, que ellos mismos actualizan permanentemente en la producción de sentidos sociales. En definitiva, creo en los mitos en tanto las personas creen en ellos y los mantienen vivos.

Justificación

En el Seminario Permanente de Tesis se entiende a la justificación como un proceso reflexivo, que consiste en explicar mediante líneas argumentativas la relevancia del trabajo, en cuatro direcciones: la personal, la social, temática y epistemológica. Por lo que si tuviese que responder las preguntas de por qué y para qué de mi tesis, diría que es un desafío muy interesante.

En primer lugar, en lo temático, porque no existen trabajos de investigación que traten el recorte específico de esta tesis -excepto uno solo que es citado en el estado del arte-, por lo que estaríamos haciendo un interesante aporte al tema de los mitos y la temática del género, puesto que los mitos analizados en esta investigación no fueron cuestionados en ningún otro ámbito formal, mucho menos desde una perspectiva de género y en el marco de la producción de conocimientos de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Poder entender a los mitos como discursos sociales y su implicancia con las relaciones de género, aportará una mirada novedosa de este recorte temático.

En segundo lugar, esta investigación podría ser interesante para aportar al campo disciplinar de la comunicación, ya que como proceso de producción de sentidos y significaciones, los mitos no se excluyen de los modos de producción de significación de lo sociocultural, cristalizando sentido social frente a la incertidumbre de lo desconocido, y a su vez, promoviendo que los mismos sujetos puedan cargar de significación a través de los enunciados simbólicos de los mitos, los vacíos de sentido del plano discursivo. Además, partir desde la perspectiva de la comunicación/cultura, nos posiciona frente a una mirada diferente, que no se enfoca en el mediacentrismo, sino en procesos de significación arraigados en los contextos de las producciones culturales, en las mediaciones, en la recepción. Sobre esto destacamos además que se trata de un proceso de significación particular en tanto un mito es un discurso que se caracteriza por su solidez e incuestionabilidad, pero no por ello niega la instancia creativa de la significación (de la cooperación textual).

En tercer lugar, considero que sería relevante para los sujetos de Santiago del Estero poder acceder a una mirada, o explicación diferente de los mitos que los acompañan a lo largo de los procesos de socialización, y poder cuestionar ciertas

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

prácticas hegemónicas naturalizadas, en cierto modo, en la simbolización de los mitos. Así también podrían conocer personas de diferentes lugares los procesos de significación del mito, su vigencia, su presencia.

En último término, en lo personal, este trabajo fue un desafío importante. Como hombre de Santiago del Estero, y como un profesional del campo de la comunicación social haber podido extrañarme de tantos procesos “naturalizados”, “dados” y poderlos cuestionar desde una mirada teórica y política del campo de la comunicación, a estos procesos simbólicos que sin lugar a dudas, constituyeron mi subjetividad, me ayudó a “cosechar creces”.

Guía posible para el lector de la tesis

Esta investigación se presenta en 7 capítulos. En el primero, luego de las aclaraciones pertinentes, encontraremos el planteo del tema y problema de investigación y el mapeo del modo en que nace la construcción teórica de la tesis, delimitando los objetivos de la misma.

Luego, en el capítulo “brújula histórica y geográfica”, decidimos dibujar el norte histórico clave para pensar el tema de nuestra tesis, pero básicamente desde dónde partir para entender las construcciones culturales, hibridaciones idiomáticas, lugares históricos, yuxtaposiciones étnicas, luchas y sincretismos en lo simbólico a partir del cual se empezaron a construir los discursos mitológicos. En tal sentido también aportaremos datos de Santiago del Estero y en particular de la ciudad de La Banda.

En el capítulo “en la exploración de caminos teórico conceptuales” explicitamos los aportes de investigaciones anteriores que representaron puntos de partida y anclaje para la construcción de nuestro tema de tesis, el estado del arte.

En “Entramado teórico” establecemos nuestro propio marco teórico que nos posibilitó posicionarnos con el fin de construir conocimiento y conocer en el campo. Pero no debemos olvidar que el mismo estará a lo largo de todo el análisis y la tesis.

Asimismo en “mapa metodológico: entre la llegada al otro, el recibimiento de otro y la interpretación con un otro” desarrollamos la perspectiva teórica que asumimos para entender la relación teoría-empiría, y destacamos las técnicas de recopilación de información y de análisis que utilizamos en nuestro trabajo, entendiendo que en las Ciencias Sociales y en la Comunicación, los límites de la rigurosidad los implementamos en función de las características del trabajo de campo y de la temática.

Luego, vendrá la parte más tensa y pasional del trabajo que es el análisis, el cual está dividido por los dos discursos mitológicos a analizar: el duende y el almalama. Pero a su vez, cada análisis discursivo tiene sus propias divisiones.

Antes de finalizar tendremos las conclusiones, del análisis en sí y a su vez del trabajo de campo, instancia de la cual nos pareció fundamental reflexionar. Por último, sugerimos los vacíos de investigación que nos interesa seguir conociendo. Finalizamos con la bibliografía utilizada y consultada.

“El mito no se sitúa fuera de lo real se presenta más bien como una forma de situarse en este plano, en la medida en que instala paradigmas en la cultura y prescribe los rituales que harán de identificarlos”

Colombres A. “Seres mitológicos Argentinos” Emecé. 2000.

Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Transitar el lado oscuro de los mitos requiere de luces con valor e integridad para no extinguirse frente a la negritud de lo ocultado, silenciado, violado

• INTRODUCCIÓN:

Si tomamos en cuenta una característica general, observamos que la mayoría de las culturas cuenta con cristalizaciones de sentido impuestas, narradas, transferidas, negociadas y significadas que acompañan a los sujetos a lo largo de su proceso de socialización, y se instauran a nivel de las prácticas guiándolas, como parámetros y patrones posibles de ser emulados y perdurados a través de las generaciones, constituyendo lo prescripto y lo proscripto. Estas significaciones inherentes a las culturas pueden denominarse como “mitos”.

De hecho, frases como “**va a venir el almanula**” haciendo especial referencia al castigo o ataque que pueda ejecutar esta figura mitológica, como así también la advertencia de “**no salgas a la siesta**” o “**no hables con personas que no conozcas**” por temor a los castigos de “el duende” o “petiso orejado”, son enunciados que circulan en las comunidades santiagueñas y vertebran en lo contemporáneo los discursos de las personas. Son explicaciones social e individualmente cristalizadas en tanto expresan cosmovisiones de los pueblos cuya simbolización perdura a lo largo del tiempo y espacio.

Estas construcciones simbólicas que se heredan, impugnan, significan para esgrimir una explicación frente a lo desconocido, lo peligroso, lo primogénito, lo sagrado, o sucesos que rompen con la circunferencia de la cotidianeidad, se convierten en legados, enunciados y significantes unidos por un sentido (individual, que se consagra en lo colectivo), el cual merece ser contado, ser narrado. Por ejemplo, en estas construcciones cobran significancia mandatos, normas, acuerdos colectivos expresados en el discurso, como ideas sobre la bondad, lo maligno, la sacralidad, lo permitido, lo incorrecto, la feminidad, la virilidad, lo purificante, lo corruptivo.

Al mito lo entendemos como discurso social porque como lo explica Eliseo Verón, “no hay organización material de la sociedad, ni instituciones, ni relaciones sociales sin producción de sentido”¹ y particularmente en este trabajo comprendemos que el mito cristaliza las prácticas y los sentidos de una comunidad, y son los protagonistas de ellas quienes los reactualizan permanentemente desde sus posiciones subjetivas, inmersas en relaciones sociales. Además partiendo que el

¹ Verón, Eliseo. La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Capítulo 5 “El sentido como producción discursiva”. Gedisa. Agosto 2004. México. P 126

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

sentido en el discurso lo construyen los sujetos, no es un legado cultural incuestionable, inmutable, sino que los sujetos los moldean y los producen en relación a sus guiones de significación, negociando los patrones de lo simbólico.

Debemos aclarar que si entendemos al mito como un modo de explicar la realidad mediante la fusión narrativa de la fantasía y lo ficcional, nos resulta imposible pensar las construcciones simbólicas de una comunidad, puesto que son verosímiles desde el momento en que ellos los viven así, desde el instante que los actualizan y organizan sus prácticas a partir de ellos. Incluso, Mircea Eliade entiende que el mito es una “realidad cultural extremadamente compleja (...)”², real en tanto existe en la significación colectiva.

Aclaremos también que los discursos mitológicos que encuentran su inicio de construcción simbólica en la herencia y transmisión oral de generación en generación (y como núcleo central la familia), no son un capital exclusivo de lo rural, sino que también tienen lugar en los territorios urbanos como el barrio “Río Dulce”, Barrio “Centro” y “Central Argentino” de la ciudad de La Banda.

Podemos destacar incluso que los discursos mitológicos se centran en la explicación de historias sagradas, o aquellas que poseen como núcleo temático la enseñanza de algún enunciado cultural vertebrado en la promoción de determinada moral, como así también en el respeto por tradiciones heredadas de una cultura postfigurativa³. Estos discursos están constituidos por estrategias discursivas -en términos de Rosana Reguillo-⁴, posiciones subjetivas mediante las cuales los sujetos otorgan sentido a sus prácticas.

Los seres mitológicos: la figura mitológica

Como ya dijimos, el mito es un discurso social -en términos de Eliseo Verón-, y simboliza construcciones de sentido pasadas y actuales; La antropóloga Gabriela Morgante⁵ plantea que un mito es un nexo simbólico entre un pasado y un presente mítico. Por lo tanto, el discurso mitológico representa las respuestas en un presente de un pasado mítico, y en él se reactualizan las mediaciones de sentido de una comunidad. Esto es así porque las personas viven los mitos, retomando a Eliade Mircea, en tanto simbolizan como sagrados los acontecimientos de la realidad.

Entonces, las personas los “viven”, mantienen vigentes a los discursos mitológicos recargándolos de sentido, resignificándolos no sólo en sus mediaciones, sino en sus mismas prácticas, ejecutándolas de acuerdo a ellos.

Ese discurso social -el mito- encuentra su particularidad en las hazañas y singularidades de la figura mitológica, o seres míticos, entendiéndolos como la construcción simbólica de un personaje que actúa, tiene incidencia, en la vida de las personas, otorgándoles el pasaje de cotidiana a sagrada. Es también mediante la figura mitológica que se podrá significar al discurso mítico, promoviendo sus funciones, como esclarecer normas y mandatos sociales.

Es a partir de la construcción simbólica de la figura mitológica que operarán las cosmovisiones de mundo por parte de los sujetos, sus mediaciones, donde se pondrán en juego sus roles culturales, de género.

¿Por qué el género?

² Mircea, Eliade. *Mito y realidad*. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005. P 13

³ Concepto utilizado por Margaret Mead para denominar los diferentes tipos de cultura según el patrón generacional al momento de constituir esquemas de referencia. La cultura postfigurativa es aquella en la que el modo de construir la realidad es guiado por los mayores, sumado además a que el cambio es lento y los niños aprenden básicamente de ellos. *Cultura y Compromiso. El mensaje de la nueva generación*. Capítulo 1 “El pasado. Culturas postfigurativas y antepasados bien conocidos”. Gedisa. Barcelona. 1997.

⁴ Véase Reguillo Cruz, Rossana. “Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo”. Revista Universidad de Guadalajara, número 17. Año 1999-2000.

⁵ Ver Morgante, María Gabriela. *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. 2004.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En este punto es fundamental reflexionar lo siguiente ¿por qué hacernos una pregunta que requiera para su respuesta adentrarnos en el terreno teórico del género? Quizás como lo postula Orestes Di Lullo, el lugar de la figura femenina en los discursos míticos es sumamente particular, porque en muchos de ellos se lo construye como un objeto peligroso que rompe con la prescripción de alguna norma social y que recibe inevitablemente el castigo de la osada acción. Este ajusticiamiento es nada menos que la transfiguración. De hecho, es relevante remarcar que este escritor e investigador del folklore santiagueño entiende sobre el discurso mítico de “El Kakuy” que “hay siempre una mujer abandonada que llora la ausencia o el alejamiento del hombre y esta mujer se transforma en ave y así está representada en alfarería y vive actualmente en la leyenda”⁶. Di Lullo concibe que la presencia de la angustia de la mujer en el mito se debe a la ausencia de un hombre. La interpretación del mito por parte del historiador se enmarca en construcciones patriarcales, dado que una mujer que en situación de abandono se transfigura en un ave, pierde su humanidad para devenir en animal. Recordemos que en la historia del Kakuy, ella, la hermana, es castigada por no cumplir con el deber de sus roles femeninos tradicionales en el ámbito de lo doméstico.

Creemos que es necesario para poder interpretar los sentidos atribuidos a las figuras mitológicas, recurrir a los aportes del género, en lo específico de nuestra tesis, las herramientas que proporciona la antropología del género. Esto lo decimos porque partimos que en el discurso mítico no sólo están presentes significaciones sobre la sacralidad y la religiosidad popular, sino que además también operan sentidos acerca de la masculinidad y la feminidad; frente a esto podemos decir, retomando a Rita Segato que “el discurso cultural sobre el género restringe, limita, encuadra las prácticas”⁷.

La figura masculina por su parte, es simbolizada como la posición desde la cual se ejerce el castigo, se resguarda la legitimidad de la norma y su cumplimiento mediante vías coercitivas. Otro punto clave, es que la transfiguración es una capacidad en los seres mitológicos masculinos, y no un castigo como en el kakuy, o en el caso del almamula -figura mitológica analizada en esta investigación-.

Respecto a esto destacamos que en los tres discursos míticos narrados por las personas entrevistadas (almamula, kakuy, crespín) y en los que la figura mitológica protagonista era construida con simbolizaciones femeninas, las mujeres se presentaban presas de la metamorfosis, acto consecuente de haber cometido una falta respecto de los acuerdos morales de la comunidad.

Ahora bien, en nuestra investigación analizaremos a dos figuras mitológicas el almamula y el duende. Queremos ser breves con su descripción para que llegado el momento, comprendamos la complejidad de las simbolizaciones que dan cuerpo a las figuras mitológicas. Entonces, para explicar qué es el almamula, recurrimos al testimonio de Miriam, una informante clave de nuestro trabajo: “el almamula es una persona que se hace animal, que come cabritos, que come gallinas, pero por adentro. Se transforma como perro, como cancho... el almamula puede llegar a comer una persona, hace ruidos de cadenas, hace aullidos fieros; el almamula en realidad es una persona que convive con un hermano, cuando una chica convive con el papá, o convive con el hermano (...)”⁸.

El duende es una figura caracterizada por múltiples simbolizaciones, pero principalmente es descripto como un hombre de baja estatura, de rostro marcado

⁶ Di Lullo, Orestes. *La Razón del Folklore*. “Capítulo XX”. Comisión Honoraria Provincial. Santiago del Estero 1983. P 153

⁷ Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. “Introducción”. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, 2003. P 15

⁸ Testimonio de Miriam, que no forma parte de las entrevistas realizadas sino que fue un pedido exclusivo de nosotros para que les explicara a personas que desconocen al almamula en qué consiste el relato de este ser mitológico.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

por los años, que porta un sombrero grande y puntiagudo, y que aparece en horas de la siesta buscando niños y niñas no bautizados para llevárselos; también dicen que golpea gente determinada en horas de la madrugada y que acosa a muchachas jóvenes, y tiene la capacidad de transfigurarse en un joven apuesto o en un bebé con facciones longevas. Por todo lo antes expuesto, queremos conocer las atribuciones simbólicas otorgadas a una figura femenina y a una masculina y a su vez desde qué lugares se construyen la oposición binaria en ambas.

Entonces, para explicitar, el tema de nuestra tesis son las relaciones entre figuras mitológicas y sentidos de lo masculino y femenino en los discursos sociales de Santiago del Estero en el período de Junio de 2008 a enero de 2010. Esto nos lleva a construir la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son los sentidos otorgados a las figuras mitológicas y cómo operan en la construcción de la diferencia de género en los discursos sociales de Santiago del Estero? ¿De qué modo se mantienen “vivos” los mitos en tanto discurso sociales?

Además, las preguntas derivadas son:

¿Cuáles son las principales funciones de los diversos mitos y qué características son asignadas a las figuras mitológicas?

¿Cómo son reinterpretadas estas características y funciones en la relaciones de género? ¿De qué modo el almamula y El petiso se configuran como “modelos” o “referencias” para la asignación de atributos, expectativas, prácticas y sentidos de lo masculino y femenino?

Objetivos:

Objetivo General

- Analizar los sentidos atribuidos a las figuras mitológicas y e indagar cómo operan en la construcción de la diferencia de género en los discursos sociales de Santiago del Estero con el fin de examinar el proceso por el cual se mantienen vivos los mitos en y por los discursos sociales

Objetivos Específicos:

- Conocer las características asignadas a las figuras mitológicas para analizar su vigencia y conocer esos rasgos de género.
- Indagar el modo en que son reinterpretadas tales características por los sujetos en la construcción de la masculinidad y feminidad para analizar el modo en que estos sentidos operan en sus discursos.
- Investigar las funciones de los discursos mitológicos a fin de conocer aquellas que se establecen de un modo más explícito, y las que no se nombran.

- **Brújula Histórica y Geográfica:**

Historicidad clave para entender las raíces mitológicas

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Para comprender los sincretismos, heterogeneidades y marcos culturales en los que se construye el sentido social en los discursos mitológicos, es necesario conocer las raíces históricas, étnicas, de las personas que viven en Santiago del Estero, que son ellas quienes en definitiva constituyen la vigencia de sentidos de antaño actualizándolos en sus propios discursos y en sus prácticas socioculturales.

Por ello recurrimos a los aportes del historiador santiagueño Alén Lascano, quien señala que el origen étnico de pueblos originarios que habitaron Santiago del Estero desde tiempos prehistóricos podría pensarse en “infinitas migraciones y yuxtaposiciones culturales que se hallan todavía en el nivel de estudio”⁹.

“La existencia de una gran diversidad de pueblos -nativos en Santiago del Estero- se explica por cuanto este territorio no se hallaba sujeto al dominio excluyente de una parcialidad determinada. Era, al contrario, por su ubicación geográfica, y sus características de suelo y clima, una tierra a donde convergían infinidad de tribus. Atraídos por la feracidad del suelo, la abundancia de aguas en ciertas épocas del año, la de frutos, peces, aves y otros animales, llegaron así innumerables pueblos a lo largo del tiempo, que al mezclarse dieron al territorio la configuración de un verdadero mar étnico-lingüístico”¹⁰.

De todas maneras destacamos, siguiendo al historiador, que existieron múltiples grupos de nativos que configuraron la gama de etnias a lo largo y a lo ancho del territorio santiagueño. Al norte de la provincia, y en dirección noroeste hacia el sur, habían grupos raciales de origen amazónico y base cultural guaraní, constituidos en orden de ubicación por los tonocotés, vilelas, matarás, tobas y mocovíes, y más abajo los guaycurúes, abipones, sanavirones y querandíes. Por el noroeste para el sudoeste, se encontraban “diversos agrupamientos de ándidos: Juríes, (más al centro interior), cacanes, capayanes, y comechingones, estos últimos próximos a los sanavirones, limítrofes con el actual territorio cordobés”¹¹.

Con respecto al norte, podemos decir que habitaban los matacos y mataguayos (de hábitos pescadores y meleros que se afincaban en el Río Salado y Bermejo) y los Lules trasladados a Tucumán en el siglo XVIII. “Pero es indudable que el grupo predominante fue el de los Juríes no sólo porque se extendieron en toda la parte central del territorio santiagueño hasta llegar a formar un poderoso núcleo cultural y social en la Mesopotamia de los ríos Dulce y Salado, sino debido a la importancia alcanzada como receptores de la organización político-cultural incaica”¹². En este contexto señalará además, que el área santiagueña del Tucumán incaico abarcaba esa región mesopotámica donde teoriza que la comunidad Juri se subordinó al vasallaje de los Incas adoptando su lengua, sistema lingüístico que posteriormente se convirtió en un vehículo de unificación. Si partimos de esta idea, no sólo se heredó una lengua, sino un sistema simbólico mediante el cual se cristalizaban las representaciones sobre lo real y cultural, expresadas en sus mitos (narraciones para explicar el origen y fundamento de las cosas).

En esta sintonía, tenemos en cuenta las afirmaciones de Lascano, quien junto con Orestes Di Lullo parten de la misma premisa, que de toda esta “amalgama cultural y racial”, quedó un grupo de nativos con características particulares, reflejada esa peculiaridad en la construcción de las primeras ciudades. Estos pueblos originarios vivían en aldeas ubicadas a escasa distancia unas de otras. Es decir, Lascano y Di Lullo afirmarán que en territorios santiagueños antes de la conquista española ya había un grupo híbrido de nativos, conformado por pueblos originarios de esas tierras y por incas provenientes del norte. “Interesan, asimismo, otras consideraciones generales sobre la población indígena del territorio santiagueño.

⁹ Alén Lascano, Luís C. Historia de Santiago del Estero. “Capítulo I”. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Plan Oficial. Presidencia de la Nación. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires Argentina, 1994. P 28

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ídem.

¹² Ídem. P 31.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Podemos decir que sus lenguas no habían alcanzado estadios superiores de expresión, razón por la cual el dominio y supervivencia del idioma quichua fue profundo. Su hábitat no era fijo y estable sino movable de acuerdo a sus necesidades de alimentación y clima, y es por ello, sólo aproximada la ubicación de su radio vital. No registran evoluciones en su técnica, instrumentos musicales o litúrgicos, y esto hace suponer a Orestes Di Lullo, que los mismos, fueron introducidos por otras culturas. Pese a ser diestros cazadores, y hábiles en el manejo de la flecha y lanza, no se distinguieron por su belicosidad, y de ahí que pueda afirmarse la inexistencia de una verdadera conquista militar y guerrera de los incas sobre ellos. Es mejor suponer que se sometieron a vasallaje sin mayores resistencias por encontrarse ante una organización político - militar superior”¹³.

Entonces, partiendo de la premisa del historiador, los incas aplicaron su política de colonización mediante el traslado de nativos mitimaes con ayllus seleccionados que se llevaban de un pueblo a otro para expansión y reproducción de costumbres imperiales en las nuevas regiones sometidas. “Ese fue el origen del Tucumán incaico cuyo adelanto cultural en Santiago del Estero no pasó inadvertido a los cronistas españoles”¹⁴, de hecho, Garcilaso en una dedicación del Inca Viracocha después de escuchar a sus caciques y ante una embajada del “Tucma” expresaba “mandó a que fuesen incas parientes suyos a instruir a aquellos indios; y enseñasen las leyes o ordenanzas de los incas para que las guardasen; y mandó que fuesen ministros que entendiesen en sacar acequias y cultivar la tierra, para acrecentar la hacienda del Sol y la del Rey”¹⁵.

Nos parece crucial destacar que uno de los rasgos más sobresalientes que permaneció fue la larga sedimentación del idioma quichua, la “lengua general del Perú, que sobrevivió a otros inúmeros dialectos de tribus menos civilizadas, porque además, lo siguieron hablando frailes y misioneros como forma de catequización general”¹⁶. De hecho, la toponimia santiagueña lo demuestra con los nombres de las poblaciones nativas o lugares que se conservan actualmente, como Maquijata, Collagasta, Manogasta, Soconcho, y Salavina. “La mayoría de estas denominaciones provienen del quichua, con indudable anterioridad a la conquista española, lo que desvirtúa ciertas creencias a cerca de la posible introducción de este idioma por parte de los españoles que lo habían traído del Perú como medio principal de evangelización”¹⁷.

Incluso, Lascano destacará que el quichua no fue una lengua aluvional prehispanica, sino la consecuencia de una denominación políticocultural asentada en esa región dentro de los cánones de la hegemonía incaica. En este punto, es importante destacar lo siguiente “las tribus santiagueñas, cuyo mayor desarrollo alcanzaron los juríes, con su vida sedentaria alrededor de grandes poblados y la superación de su etapa agroalfarera por medio de una economía industrial, se encontraban en pleno proceso civilizador al llegar los españoles”¹⁸. De todos modos, como sostiene Emilio Christensen, dentro del territorio santiagueño quedaban algunos reductos étnicos-lingüísticos supervivientes de las tribus progenitoras originarias, pero en el cuadro general, “Santiago del Estero fue un verdadero epicentro regional prehistórico”¹⁹.

Santiago del Estero como centro geográfico clave

“En el actual territorio de Santiago del Estero se habló el quechua con anterioridad a la llegada de los españoles. La evidencia arqueológica ha corroborado

¹³ Ídem.

¹⁴ Ídem.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

la presencia inca en el norte de la provincia. En una crónica de la época se describe el recorrido de un camino inca en los alrededores de esta provincia, que se bifurca hacia la cordillera al Oeste conectándose con la costa del Pacífico hacia a pampa, al Este, conduciendo hacia la cuenca del Plata”²⁰.

De acuerdo a lo expuesto por Parodi, Santiago del Estero poseía una localización geográfica que convertía a este lugar en un centro estratégico porque se ubicaba sobre el único paso natural que conectaba el Paraná y los grupos del Chaco, “en el este, con la pre-cordillera andina y sus minas, en el oeste. Debido a esto, muy probablemente los incas establecieron fortines militares en esta área. Estos habrían sido asistidos por una combinación de soldados y mitimaes (colonos), práctica común del último período expansionista”²¹.

Los españoles y su intervención cultural

Después de las diversas expediciones realizadas por los Europeos, tales como Américo Vespucci, Sebastián Gaboto, Pedro de Mendoza, que llegaron al continente con objetivos de colonizar, someter y apropiarse de las riquezas de los nativos como la plata y el oro, las nuevas corrientes de poblamiento definitivo llegarían del norte. Tal como ocurrió en la conquista incaica, desde Perú bajaron expediciones con más de 200 hombres europeos y más de 1000 nativos, desde Cuzco hasta la quebrada de Humahuaca.

De acuerdo a Lascano, la zona de Tucumán y Santiago del Estero era el centro de interés privilegiado “o codicia inminente” de quienes establecieron en el Perú el centro de expansión de las expediciones españolas. Tal es el caso de Diego de Rojas, quien fue nombrado (después de que la expedición de Almagro proveniente de Perú y Chile haya asegurado la existencia del noroeste, egresando de la conquista chilena) para encargarse de la expedición que tenía el propósito de colonizar las tierras de Tucumán. “Según el historiador Gargaro, la entrada a suelo santiagueño por la actual provincia de Tucumán se hizo desde Tafí, concepción y Graneros, hasta bordear la sierra de Guasayán en Santiago del Estero, y llegar a Maquijata, al norte del departamento Choya, en diciembre de 1543”²².

Después de fracasar la colonización de Diego de Rojas debido a su muerte causada por un enfrentamiento con nativos, desde Perú se envió una nueva expedición a cargo de Juan Núñez de Prado, con el claro objetivo evangelizador y de conquista. Núñez de Prado fundó al sudoeste de la ciudad de Monteros “La ciudad del Barco” el 29 de junio de 1550, “fecha matriz que engendró a Santiago del Estero bajo la paternidad de don Juan Núñez de Prado”²³.

Luego de disputas territoriales con la gobernación de Chile a cargo de Francisco de Villagra (sobre quien se sostenía que cometía “vejámenes contra los indios”²⁴), concluidas en luchas fracasadas, y sumado a los ataques recibidos de los nativos, Núñez de Prado se vio obligado a trasladar la ciudad dos veces. El último emplazamiento se concretó en junio de 1552 y se ubicó a orillas del Río Dulce. “Ambas fundaciones de la ciudad del Barco implicaban actos políticos de solemne incorporación territorial a los dominios de los Reyes de España y constituyen, asimismo, la partida de nacimiento de Santiago del Estero en una sucesión histórica no interrumpida desde entonces, a pesar de sus posteriores avatares institucionales”²⁵.

No obstante, Valdivia quien estaba a cargo del Gobierno de Chile, tenía fuertes deseos de expansión hasta Tucumán, entonces, basándose en la renuncia de

²⁰ Parodi, Lautaro. Leyendas indígenas de la Argentina. “Los quechuas”. Ediciones Libertador. Buenos Aires, 2005. P 62

²¹ Ídem.

²² Lascano, Alén. Op. Cit. P 41

²³ Ídem. P. 45.

²⁴ Ídem. P. 47.

²⁵ Ídem. P. 49.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

derechos y vasallaje obtenidos por Villagra a la fuerza sobre la Ciudad del Barco, envía a un personaje fundamental en la historia de Santiago del Estero, Francisco de Aguirre. Este hombre había combatido junto a Pizarro en el Cuzco, y había colaborado además, con Valdivia en las fundaciones de Copaicó, Santiago de Chile.

“Aguirre llegó en la noche del 20 de mayo a la Ciudad del Barco. Sorpresivamente cayeron sus hombres sobre los desprevenidos pobladores, tomaron prisioneros a sus autoridades y mandose una comisión en busca de Núñez de Prado”²⁶. Una vez que se había hecho conocer en el cabildo, envió a Perú a los partidarios de Prado, y a éste lo envió preso a Chile. Lo que es preciso remarcar, es que Aguirre hizo desaparecer la Ciudad del Barco, trasladando por cuarta vez la ciudad y cambiando el nombre, el día 25 de Julio de 1553²⁷. “Santiago del Estero quedó emplazada al norte de Barco, casi a un kilómetro y medio entre ambas y justo al mismo cauce del Río Dulce. Pronto llegaron armas y herrajes. Inició Aguirre su primer gobierno con expediciones al Salado, las tierras de los Sanavirones, Córdoba y el Paraná al sur y el cauce del Bermejo a su retorno”²⁸.

Con la posterior llegada de los colonizadores, quienes sometieron a las ya híbridas culturas nativas que habitaban en suelos tucumanos y santiagueños, fruto de pueblos originarios y de expediciones de Incas del Alto Perú, los idiomas que predominaban era el español y el quichua.

Debatiendo el Quichua

Sosteniendo la mirada que avala Alen Lascano de la llegada del quichua por medio de culturas nativas del Perú, Alan Fabre, en su diccionario etnolingüístico, expondrá las dos teorías que se debaten con respecto al origen del quichua en Santiago del Estero. Aclaremos: la primer postura teórica, retomada y respaldada por Domingo Bravo²⁹, parte de suponer que el quichua (en ese entonces, “quechua”) “ingresó a la zona de Santiago del Estero con la invasión de Diego de Rojas en 1543, afianzándose definitivamente con las expediciones que siguieron (...) Diego de Rojas avanzó desde el Cuzco con un reducidísimo número de españoles acompañados por una gran mayoría de indios de lengua quechua (los yanaconas)”³⁰, y de ese modo, se impuso el quechua como medio de comunicación, inclusive, la evangelización promovida desde Santiago del Estero para fundar las ciudades de Córdoba, Salta, La Rioja, Catamarca y Jujuy, se realizó en ese dilecto.

No obstante, la otra mirada (de la cual forma parte el historiador Lascano) promovida por el investigador Stark, “niega el origen poscolombino de quichua santiagueño, afirmando que la lengua habría ingresado con anterioridad a la conquista española, junto con las huestes de los Incas. Es posible, en efecto que la zona de influencia Inca (Valles Calchaquíes y zonas aledañas) hubieran desbordado un poco por el ángulo noroeste de la actual provincia de Santiago del Estero”³¹. Entonces, no sería erróneo suponer que con la llegada de pueblos nativos

²⁶ Ídem.

²⁷ Esta fecha es aceptada por la Academia Nacional de Historia como la fecha fundacional de Santiago del Estero. Eso se decretó en función de las aseveraciones de los libros capitulares de 1774, y en las actas del Cabildo, en las que se sostiene que el día 25 de Julio se introdujo el evangelio y por ello se celebraría el día de Santiago Apóstol -por quien se puso el nombre a Santiago del Estero-. Sin embargo, existe otra postura histórica de la cual forma parte Alén Lascano, y quien afirma por un lado, que el evangelio se introdujo en tierras del Tucma tres años antes, y en segundo lugar, Santiago del Estero no se fundó el 25 de Julio, sino que fue su cuarto traslado. Asevera que la fecha que debiera ser conmemorada por los santiagueños es el 29 de junio de 1550.

²⁸ Ídem.

²⁹ Es un investigador santiagueño con basta trayectoria en la teorización de la lengua quichua y la cultura nativa. Fue el creador del diccionario quichua santiagueño.

³⁰ Fabre, Alain. Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos, 2005. Edición electrónica disponible en: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>

³¹ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

provenientes de Perú, se hayan amalgamado no sólo prácticas dialectales con pueblos originarios, sino también esquemas simbólicos de referencia, como creencias en deidades, seres mitológicos, y todo aquello no haya tenido explicación o mereciera ser destacado, posibilitando los escenarios discursivos más óptimos para los sincretismos religiosos.

“El idioma quechua fue introducido algún tiempo después de 1471, durante el gobierno de Tupac Yupanqui, cuando los incas ya exploraban las minas del noroeste de Argentina”³². La lengua quechua pertenece a la rama quechuamarán, de la familia andino-ecuatorial, y fue la lengua predominante del Imperio Inca y según Parodi, se hablaba en dos variantes: “la casta gobernante hablaba inca simi; algunos estudiosos creen que se trataba de una lengua secreta. El pueblo hablaba runa simi, la lengua popular. Desde el siglo XVI en adelante la denominación “quechua” se empleó para designar la runa simi”³³.

De acuerdo a Parodi, la expansión territorial del quechua varía en relación a las distintas etapas históricas. “Una primera oleada alcanzó vastas regiones del actual Perú. Fue continuada por una segunda fase que puede correlacionarse, en tiempo y espacio, con la acción cultural cumplida entre los siglos VI a IX ó X d. C. en la época llamada Huari Tiahuanaco, por grandes centros constituidos en la costa central y el sur peruano”³⁴.

Ahora bien, desde el siglo XII ó XIII al siglo XVI se produjo la fase de mayor expansión del quechua sucedida antes de la llegada de los españoles. Por varios canales logró implementarse en nuevos sitios geográficos, algunos cercanos, otros más distantes, como Ecuador, la selva del nordeste peruano, Bolivia, Chile y el noroeste de Argentina. “En la actualidad, alrededor de medio millón en el noroeste y más de 250 mil en Santiago del Estero, hablan su quechua regional, el segundo idioma nativo en la Argentina después del guaraní”³⁵.

Entonces, si a la hibridez simbólica que pudiera haberse generado en el encuentro de las culturas incas y nativas de las tierras santiagueñas le sumamos la irrupción con los conquistadores de los países mediterráneos, no resulta llamativo pensar en la compleja trama de sincretismos étnicos, culturales no sólo a nivel de la cosmología, mitología, lo lingüístico y lo religioso, sino además intrínsecamente relacionada a las prácticas de género.

La Banda más acá...

La Provincia de Santiago del Estero se sitúa en la región del Norte Grande Argentino, limita al Norte con Salta y Chaco, al Oeste con Salta, Tucumán y Catamarca, al Sur con Córdoba y al Este con Chaco y Santa Fe y cuenta con una superficie de 136.351 Km².

De acuerdo a los datos aportados por el sitio web oficial, actualmente la provincia posee una población de 806.374 habitantes, y está políticamente dividida en 27 Departamentos, entre ellos, el Departamento Banda.

El Departamento Banda está ubicado en el Centro-oeste de la provincia; al Norte limita con el departamento Jiménez, al Sur con Robles y la Capital, al Este con Figueroa y al Oeste con los Departamentos de Río Hondo y Jiménez.

Además, cuenta con una superficie de 3.597 Km², que equivale al 2,6 % del total provincial. Es un departamento dedicado a la producción de algodón, batata, trigo, cebolla, tomate, zapallo, maíz, sandía, melón y papa, y en la ganadería se destaca con la cría de ganado bovino, caprino, porcino.

De acuerdo al censo del año 2001, en el departamento Banda vivían 128.387 habitantes, que representaba el 15, 95 % del total provincial. Queremos aclarar que

³² Parodi, Lautaro. Op. Cit. p 62

³³ Ídem.

³⁴ Ídem.

³⁵ Ídem. P 63

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

la cabecera departamental es la ciudad de La Banda, donde se llevó a cabo el trabajo de campo de nuestra tesis.

Río Dulce

Si bien nuestro trabajo se realizó en función de los lugares de la ciudad de La Banda, donde viven las personas entrevistadas -de acuerdo al requisito básico que es creer en historias “sagradas”- el mayor número de entrevistas, y focus group, como también las observaciones, se realizaron en el barrio Río Dulce, de la ciudad de La Banda.

La Dirección General de Estadísticas y Censos dependiente de la Secretaría de Desarrollo, Ciencia, Tecnología y Gestión Pública de Santiago del Estero, nos comunicó que “los datos que pueden contribuir a una caracterización socio demográfica y económica” del barrio Río Dulce no se encuentran disponibles con la desagregación solicitada, pero nos aportaron datos del CNP 2001. Existen alrededor de 383 viviendas, y alrededor de 4 o 5 personas viviendo en ellas. Viven aproximadamente 881 varones y 934 mujeres y una población total de 1845 y representan el 1.94 de porcentaje de habitantes respecto de la ciudad de La Banda.

Moreno

Como ya lo destacamos, el mayor número de entrevistados viven en La Banda, no obstante, con la intención de entrevistar a más personas que creyeran en sucesos que irrumpieran en lo cotidiano, fuimos al lugar donde había crecido una de nuestras informantes clave, “Las Unidas”, un barrio de la comisión Municipal San Carlos, en el Departamento Moreno.

Sobre este lugar podemos decir, de acuerdo a los datos aportados por el Instituto Nacional De Estadísticas y Censos, cuenta con una superficie de 16,127 Km² y con una población de 28.053 habitantes.

- **EN LA EXPLORACIÓN DE CAMINOS TEÓRICO-CONCEPTUALES. EL ESTADO DEL ARTE**

El estado del arte en tanto “recorrido que se realiza -a través de una investigación de carácter bibliográfico- con el objeto de conocer y sistematizar la

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

producción científica en determinada área del conocimiento”³⁶, puede ser permanente, desde el esbozo del tema, hasta finalizado el proceso de sistematización de la información. Aclaremos esto porque a lo largo de este camino de búsqueda bibliográfica, pudimos encontrar mucho material que se hacía acorde a los diversos pilares teóricos de esta investigación. En un primer momento no habíamos encontrado ni ensayos, ni monografías, ni investigaciones que traten de una manera aproximada el recorte de la temática de esta investigación. Sin embargo fueron sumamente útiles diversos trabajos en los que se profundiza, por un lado, el estudio de mitologías, y por otro, el enfoque de género.

Fue importante la tesis de postgrado con la que se Doctoró en Antropología la Licenciada María Gabriela Morgante. El nombre del trabajo es el siguiente: “Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques”³⁷. Al ser una tesis doctoral, presenta el desarrollo y análisis del tema de una manera sumamente profunda y acorde a los requisitos de un trabajo doctoral. Indaga minuciosamente la cosmología, entendiéndola como una categoría que abarca y combina la vivencia de mundo del grupo de estudio, “involucrando las entidades que califican como humanas y otro conjunto de componentes (seres y objetos) que lo habitan, todos desempeñándose en una trama de coordenadas espacio-temporales propios”³⁸. Asimismo estudia la práctica del chamanismo en la Puna de Susques, partiendo de la importancia que ocupa en la cultura y en la consolidación de la identidad y el ser susqueño la figura mitológica del chamán y el neo-chamán.

Nos resultó clave el trabajo de Morgante porque define lo que entiende por mito a partir de lo postulado por Oliveira y Filho “Unidad discreta que crea condiciones de conexión entre dos segmentos temporales diferenciados: el presente y el pasado mítico. De esta manera y aún frente a un cotidiano percibido contradictoriamente, la conexión entre ambas temporalidades posibilita el reencantamiento de lo cotidiano”³⁹. Sin lugar a dudas, este concepto se asocia con las premisas de nuestra temática, ya que Morgante permite pensar la perdurabilidad del mito, más precisamente la conexión entre dos temporalidades diferenciadas, el pasado y el presente mítico.

En esta sintonía, Morgante explicita su definición de mito que construyó a partir de las investigaciones que llevó a cabo, para ella “es un contexto simbólico a través del cual no sólo se expresa el orden social y cosmológico, sino también la realidad, de una manera sintética otorgando sentido a las prácticas cotidianas del grupo y relacionándolas con el tiempo de los orígenes”⁴⁰. Este concepto resultó necesario en nuestra investigación.

En el recorrido del estado del arte también fue importante encontrar el estudio realizado por Bernardo Canal Feijóo en el año 1950⁴¹, en el que mediante una perspectiva etnológica, sociológica y psicoanalítica estudia los aspectos folklóricos de la cultura santiagueña. Feijóo analiza desde los tres paradigmas mencionados anteriormente una figura mitológica que en principio iba a ser objeto de estudio de nuestra tesis, “El Kakuy”.

Este autor examinó la obra de quien formalizó la leyenda del Kakuy, el escritor Ricardo Rojas y lo hizo desde una perspectiva psicoanalítica partiendo de la teoría freudiana de la horda y si bien son más los puntos de análisis que nos

³⁶ Souza, María Silvina. “Centralidad del estado del arte en la construcción del objeto de estudio”. Seminario Permanente de Tesis. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. Apunte de Cátedra. Año 2008

³⁷ Morgante, María Gabriela. Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. 2004

³⁸ Ídem 53.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Canal Feijóo, Bernardo. Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el folklore. Capítulo “La leyenda del Kakuy”. Editorial Nova. Biblioteca Americanista. Bs. As. 1951

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

distancian, desde la perspectiva etnológica, Feijóo aporta dos conceptos interesantes para complejizar el término **metamorfosis**, por un lado el de **teriomorfismo**, y por otro, el de **dentromorfismo**, que hacen alusión a la representación de divinidades o espíritus bajo la forma de animales o plantas respectivamente.

Otro material que constituyó el estado del arte de nuestra tesis es la investigación de los alumnos Leandro Merli y Melisa Katok en el marco de su tesis de licenciatura “Género y Juventud. Los imaginarios sociales que construyen sobre las mujeres diferentes jóvenes” [2009] de La Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Ellos indagaron los imaginarios sociales sobre el rol de las mujeres en jóvenes de entre 18 y 30 años que viven en La Plata.

Consideramos que haber investigado a hombres y mujeres sobre una mirada de las mujeres puede ser restrictivo para nuestro trabajo, puesto que entendemos que el género es una construcción que concierne tanto a hombres como a mujeres, y se refiere del mismo modo a la masculinidad y feminidad en toda su amplitud.

Además, Merli y Katok se propusieron observar si los imaginarios actuales coinciden con los históricos hegemónicos o se contraponen, para lo cual entrevistaron a jóvenes de diferentes clases sociales.

En el marco teórico, los alumnos retomaron los conceptos de habitus de Pierre Bourdieu, juventud de Carles Feixa, y una mirada de género que problematiza la concepción de la maternidad, de la sexualidad, y el trabajo en relación a la mujer. Para ello utilizarán diversos autores, desde un referente para el género que marcó un quiebre como Simone Beauvoir, también retoman a Mario Margulis, Pierre Bourdieu, entre otros.

En la metodología, realizaron una descripción de los imaginarios sociales sobre las categorías trabajo, sexo/pareja y hogar/familia y utilizaron la entrevista en profundidad como técnica de recopilación de información.

Finalizando el estado del arte de esta investigación, encontramos mediante la palabra clave “incesto” un trabajo fundamental, el de Cecilia Canevari “Mujeres en Escena. Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género. Capítulo ‘El control del incesto en Santiago del Estero’ [2000], que analiza el mito del almamula y con quien coincidimos en el punto de anclaje desde una mirada de género, a partir de la cual abordamos nuestra investigación. De este trabajo retomamos los aportes de los cuales nos valimos para comprender aún más el discurso mítico del almamula y conocer su complejidad a nivel no sólo de lo discursivo, sino en las prácticas socioculturales de los sujetos.

• ENTRAMADO TEÓRICO

En este capítulo explicitamos las diferentes herramientas teórico-conceptuales que conforman nuestro marco teórico y de este modo establecemos nuestro posicionamiento en la formulación del tema de investigación. Por un lado tendremos un eje fundamental que es la conceptualización de mito. Otro pilar clave en esta investigación es la mirada teórica del género, centrada exclusivamente en la

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

antropología del género. No obstante, también veremos otros aportes para pensar la masculinidad y su estructura hegemónica y vigente en sociedades como las nuestras.

En este capítulo también encontraremos material para entender la complejidad de la significación del discurso mitológico en las prácticas de las personas, como son los aportes para comprender el incesto, la mirada de la religiosidad popular, y en qué consiste la violencia de género.

Para sintetizar los dos ejes vertebradores del trabajo, los mitos y el género, concluiremos con la mirada comunicacional de nuestra tesis, estableciendo que no sólo recurrimos a la categoría “mito” sino “discurso mitológico”, que implica un posicionamiento epistemológico de concebir al mito no como una simbolización dada y establecida en la realidad, externa a los sujetos, sino como una construcción cultural de los actores sobre su realidad.

También aclaramos que si bien en la tesis contamos con un desarrollo del marco conceptual, el trabajo más minucioso de los conceptos se podrá encontrar en el “anexo 1” y a su vez, en el desarrollo del análisis.

Modo de representar lo real y vivencial. El Mito

El concepto de **mito** está asociado en el sentido común como aquello que es falso, que no se condice con la realidad, como una justificación explicativa para todo de lo que se carece de certezas. Muy vinculado a este aspecto, contamos con un término importante que es el de ficción, relacionando al mito con la fábula, la invención “mythos terminó por significar todo lo que no puede existir en la realidad”⁴². Cabe destacar que inclusive en la cultura judeocristiana se entendía que toda interpretación, narración que no formase parte de la justificación y validación de los dos testamentos (el antiguo y el nuevo) estaba relegada al dominio de la ilusión y de la mentira.

Sin embargo, en esta investigación no partimos de esa conceptualización de “mito” o “mítico”, sino que retomamos la postura del teórico que posee una basta trayectoria en la teorización de este término, que es Eliade Mircea “nuestra investigación se dirigirá, en primer lugar, hacia las sociedades en las que el mito tiene -o ha tenido hasta los últimos tiempos- “vida”, en el sentido de proporcionar modelos de conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”⁴³. Agregará que lo que a él le interesa es captar el sentido de las conductas extrañas, comprender su causa “pues comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu”⁴⁴.

Entonces, el filósofo entenderá que “el mito es una realidad cultural extremadamente compleja que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias (...) el mito cuenta una historia sagrada: relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” (...) cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es (...) siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser”⁴⁵. En esta instancia es preciso remarcar que no necesariamente el mito cuenta algo que haya sucedido realmente.

El autor sostendrá que los personajes de los mitos son seres sobrenaturales y se los conoce por lo que han hecho en el tiempo prestigioso “del comienzo”. “Los mitos revelan la actividad creadora y develan la sacralidad (o simplemente la

⁴² Mircea, Eliade. Mito y Realidad. Capítulo 1 “La estructura de los mitos”. Kairós, Segunda edición. Barcelona. 2005. P 10

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ídem. P 14.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“sobrenaturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado o sobrenatural en el mundo. Y es esta irrupción (...) la que fundamenta el mundo y la que lo hace tal como es hoy día”⁴⁶.

En definitiva, este teórico argüirá que el mito es considerado una historia sagrada, y por lo tanto una historia verdadera, ya que se refiere siempre a realidades.

La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas, tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte, la sabiduría, y enfocándolo con los discursos mitológicos en concreto de Santiago del Estero, determinan los modelos que deben seguir las figuras femeninas, objeto del deseo de la figura masculina, subordinada a su poder, decisiones, receptáculos de órdenes, dueñas de lo privado y doméstico, y la figura masculina por su parte, proveedora, no sentimental (ya que aspectos emotivos serían síntoma de debilidad), dominadora, ambiciosa, sin piedad (a modo de ejemplo).

El investigador destaca que los mitos no sólo relatan el origen del mundo, de los animales, las plantas y del hombre mismo, sino todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el sujeto histórico-cultural alcanzó el resultado de su identidad social, que implica su mortalidad, su sexualidad, estar organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que actúa y vive en función de ciertas reglas que justamente algunas de ellas son prescriptas a manera de decálogo. Es decir, podemos entender, en el caso concreto de los discursos mitológicos, al analizar el “origen” en el sentido mismo de la legitimación y la consumación de algo, como puede ser la legitimación de la prohibición del incesto, la legitimación del dominio masculino, del rol pasivo, doméstico y de desigualdad de poder de la mujer, del patriarcado, legitimación del rol dominante u opresivo del hombre. “El mito enseña al hombre las historias primordiales que lo han constituido esencialmente y todo lo que tiene relación con su existencia y su propio modo de existir en el cosmos le concierne directamente”⁴⁷.

Para más información conceptual, ver anexo 1.

Entre la religiosidad popular y la mitología

Vivir lo sagrado implica entender estas simbolizaciones de las culturas populares en el marco de sus sincretismos religiosos. Ya explicamos en el capítulo “Brújula histórica y geográfica”, los posibles caminos para construir la génesis de las construcciones culturales de Santiago del Estero. Por un lado están presentes las cosmovisiones nativas amalgamadas de las vertientes incaicas y los pueblos originarios de la zona del Tucma, y por otro, de las concepciones de países mediterráneos.

Sabiendo además que con el objetivo de moralizar, disciplinar, evangelizar se utilizaron hegemonícamente el quichua -fusión del quechua peruano con los dialectos originarios- y los discursos mitológicos propios de la región, es necesario pensar en la religiosidad y los modos de vivir lo sagrado de las comunidades en donde se llevó cabo el trabajo de campo.

La religiosidad de los grupos populares, como señala Semán en “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana” [1997] es una producción simbólica que se caracteriza por los sincretismos y yuxtaposiciones diversas en función de las matrices históricas, culturales y de clase. Para poder entender y conocer estos fenómenos tan particulares, los estudios deben realizarse a la luz de casos concretos. “La pluralización de los fenómenos religiosos en América Latina es un hecho incontrastable. Todos los grupos sociales parecen haber canalizado una cuota mayor de sus energías a la práctica de religiones cuya gama va

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

desde las nuevas corrientes católicas, la expansión de religiosidades indígenas y afro presentes en la región, las expresiones más renovadas y populares de la tradición protestante, y el conjunto de prácticas místicas, esotéricas y terapéuticas que en términos generales y provisorios pueden catalogarse como pertenecientes al movimiento de la nueva era”⁴⁸.

La religiosidad popular como categoría en nuestra investigación, podemos entenderla según lo explica el ya citado filósofo Raúl Nader, como religión práctica dado que le otorga al creyente categorías que funcionan a suerte de ordenadores de la práctica desde el punto de vista moral y social. También podemos agregar que es acorde a las peculiaridades de cada comunidad en función de sus pactos culturales, y que encuentra armonía en sus rituales, cosmovisiones, etc. Por lo tanto sintetiza las formas con las que se constituye lo relacional, los modos de vivir lo sagrado, los tabúes.

Las construcciones simbólicas de lo masculino y femenino. El Género

*“El término género se tornó un atajo (...) para designar la construcción cultural
Y no las bases biológicas del tratamiento desigual entre hombres y mujeres
Además de la dominación de las mujeres por los hombres”
Verena Solcke*

El término “género” como categoría de análisis se introdujo en los estudios feministas en la década de los ochenta, de hecho, la investigación feminista de los setenta había mostrado que lo que entonces se denominaban roles sexuales variaban de forma significativa de cultura a cultura. De todos modos, podemos preguntarnos por el origen semántico de este término. La palabra género es la traducción literal de la palabra inglesa “**gender**”, la cual no tiene género, lo que implica que no designa exclusivamente ni masculino y femenino sino ambos.

El concepto analítico “género” cuestiona al reduccionismo biológico de entender que las relaciones entre hombres y mujeres se erigen en función de sus particularidades biológicas y propone comprender los vínculos entre hombres y mujeres como construcciones culturales.

Para más información sobre la genealogía del género, consultar anexo 1.

Clarificando la perspectiva de nuestra tesis: la antropología del género

En nuestra investigación nos posicionamos desde los aportes teóricos de la antropología del género, que es un enfoque que pone en jaque ciertas prácticas de investigación, “ciertos modelos de análisis, ciertas interpretaciones de la realidad, y determinados énfasis teóricos”⁴⁹. Además, como continúa explicando Susana Narotzky, la antropología del género plantea nuevas problemáticas y promueve el replanteo de conceptos que conciernen a toda la disciplina antropológica.

“La antropología del género ha permitido que la disciplina de la antropología social y cultural recuperara una dinámica ‘holística’ que la segmentación en campos de estudio había perturbado”⁵⁰, en este sentido, Narotzky se refiere a la amplitud en los enfoques y temáticas, como el caso del parentesco, la política.

De acuerdo a la perspectiva de género de nuestra investigación cuya referente es Verena Stolcke y en función del recorte en concreto de la temática -género y discurso mítico-, nos resulta fundamental el aporte de Joan Scott, quien explica que su definición de género contiene dos partes, en primer término “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que

⁴⁸ Semán, Pablo. “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana”. Nueva Sociedad. N° 149. Mayo/Junio 1997. p 130

⁴⁹ Narotzky, Susana. Mujer, mujeres y género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales. “Introducción”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1995. P 11

⁵⁰ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

distinguen los sexos”⁵¹, y en segundo, es una forma primaria por medio de la cual se articulan las relaciones de poder. El concepto comprende cuatro elementos que están estrechamente relacionados: los primeros son los símbolos culturales que evocan representaciones múltiples, como por ejemplo, mitos. Este elemento es fundamental para nuestra investigación, puesto que en los mitos se evocan, representaciones de género, y el género, está comprendido por mitos que evocan significaciones.

El segundo elemento son los conceptos normativos que expresan las interpretaciones de esos símbolos, expresados en doctrinas religiosas, educativas, científicas, que afirman la masculinidad, la feminidad, ser varón, ser mujer.

El tercero son las instituciones y organizaciones en las relaciones de género como el sistema de parentesco, la familia, las instituciones educativas.

Por último, el cuarto elemento es la identidad, las simbolizaciones individuales, biográficas, y a su vez colectivas.

Sobre el universal de la subordinación femenina

Si bien nuestro anclaje se posiciona desde los estudios de género realizados en el marco de la antropología, es imprescindible que remarquemos algunas cuestiones. En primer término, no nos centraremos en debates del ámbito antropológico como son el relativismo o universalismo, que se producen en el marco de los innumerables estudios sobre lo que es un hombre y una mujer en las peculiaridades de grupos humanos, en determinadas culturas.

En segundo término, explicamos lo anterior porque para entender, conocer la alteridad en Santiago del Estero, para indagar las estrategias discursivas que constituyen las personas en los discursos mitológicos, partiremos de los aportes de textos antropológicos clásicos que fueron cuestionados -pero asimismo los consideramos centrales en nuestra tesis-, como el caso de Michelle Rosaldo [1974], Gayle Rubin [1975] y Sherry Ortner [1974]. Estas antropólogas se enmarcan en una perspectiva que consiste en dar cuenta de la tendencia universal de la subordinación femenina “en las más diversas sociedades, la ideología de género, aun presentando diferencias, tiende a representar el lugar de la mujer como un lugar subordinado”⁵².

Rosaldo explica que la desigualdad jerárquica entre hombres y mujeres se expresa en la separación de sus trabajos en las esferas pública y doméstica -respectivamente- considerando que la primera tiene más prestigio por ser valorizada en la gran mayoría de las sociedades. Toma como ejemplo casos etnográficos puntuales, y explica que “en todas partes hay tareas, modales y responsabilidades características asociadas primordialmente a las mujeres o a los hombres”⁵³. Para ejemplificar, el cuidado y la educación de los niños está a cargo de las mujeres, y según la antropóloga, pareciera que esto disminuye las posibilidades que una mujer sea soldado, o cazadora “las diferencias de constitución física, especialmente en lo referente a la resistencia y fuerza, pueden comportar también diferencias características entre las actividades femeninas y masculinas”⁵⁴.

Pero lo central es que las actividades masculinas en contraposición a las femeninas, son consideradas de mayor importancia, lo que consecuentemente en las culturas se les otorga autoridad y estima a los roles masculinos. Entonces, sucedería

⁵¹ Scott, Joan. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996.

⁵² Segato, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. “Introducción”. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003. P 15

⁵³ Rosaldo, Michelle Zimbalist. “Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica”. En Antropología y feminismo. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona, 1979. pp. 153-181

⁵⁴ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

el hecho inevitable de la autoridad de los hombres sobre las mujeres, ellos tienen el derecho de la subordinación y sumisión “la autoridad legitima el uso del poder”⁵⁵. Para obtener más información teórica de Rosaldo, ver anexo 1.

Naturaleza y Cultura

Como lo adelantamos, otra obra clave para nuestra investigación es la de Sherry Ortner, “¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?”, que al igual que Rosaldo parte de una perspectiva estructuralista. La antropóloga sostiene que el status secundario de la mujer dentro de la sociedad es un hecho universal, y consiste en relacionarla más próxima a la naturaleza y al hombre más cercano a la cultura y eso posiciona a la mujer en un lugar de desprestigio, dado que en su gran mayoría, se valora, se considera un acto superior la capacidad de hacer sobre las cosas, de transformarla. Es el hombre a quien se le asigna esta tarea y se lo asocia con la cultura y a la mujer con la naturaleza. Este es, para Ortner, la génesis de la subordinación femenina.

Para más información sobre los aportes teóricos de Ortner y las críticas a los mismos, especialmente recomendamos consultar el anexo 1.

Aportes para comprender el incesto

El otro trabajo fundamental para nuestra investigación es la obra -quizás la más vigente de este período según la antropóloga Rita Segato-, de Gayle Rubin “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. Esta antropóloga feminista, también estructuralista, retoma a Lévi-Strauss y a Jacques Lacan - psicoanalista que como sabemos reinterpreta a Freud-, es decir conjuga las perspectivas antropológica estructuralista con la psicoanalítica para explicar la subordinación social de las mujeres, las minorías sexuales, y aspectos de la personalidad humana.

Para esto expone una categoría central: el sistema sexo-género “es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”⁵⁶ y por medio del cual se consolida la domesticación de las mujeres en el marco de un aparato social que las utiliza como materia prima, como un producto.

Con este término describe la organización social de la sexualidad, y la reproducción de las convenciones sexo-género, punto neurálgico para explicar los sistemas de parentesco, formas observables de los sistemas sexo-género. Es entonces, este aporte central para nuestra temática de las funciones de los discursos mitológicos, específicamente el del almanaca. Rubin, respaldándose en Lévi-Strauss, explicará que un sistema de parentesco es un sistema de categorías y posiciones que mayormente no coinciden con las relaciones genéticas reales, sino que son sociales y varían de una cultura a otra.

Pero lo central de este trabajo es que explica que el tabú del incesto es un mecanismo para asegurar los intercambios entre familias y grupos, en los cuales la mujer es el regalo más codiciado. Entonces, la prohibición del incesto “impone los objetivos sociales de la exogamia (...) divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos”⁵⁷ porque al consolidar las prohibiciones en un grupo, impone el intercambio marital entre grupos.

Por lo tanto, son las mujeres los objetivos privilegiados del intercambio “los sistemas de parentesco no sólo intercambian mujeres. Intercambian acceso sexual,

⁵⁵ Ídem.

⁵⁶ Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996.

⁵⁷ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y personas - hombres, mujeres y niños- en sistemas concretos de relaciones sociales”⁵⁸.

No sólo cuestión de mujeres. La masculinidad

El género en tanto construcción simbólica no concierne exclusivamente a las mujeres, sino que compete a los sujetos varones, a las masculinidades en tanto construcciones culturales, dado que la masculinidad y feminidad como conceptos y componentes culturales, no se circunscriben a la genitalidad, es decir a las reducciones biológicas macho o hembra. “Pese a que tradicionalmente la reflexión sobre género ha sido dejada a cargo de las mujeres, en verdad trata de una estructura de relaciones, por lo cual habla de todos”⁵⁹.

En nuestra investigación nos preguntamos por la feminidad pero también por la masculinidad, más allá que cuando describimos, analizamos la feminidad, por decantación entendemos los lugares de las mujeres en función de los que ocupan los hombres. No obstante, consideramos imprescindibles los marcos teóricos en los que el eje también incluya la masculinidad.

Por ello, es crucial el aporte de Robert Connell sociólogo australiano quien trabaja sobre la masculinidad. En su trabajo “la organización social de la masculinidad” [1995], concibe la masculinidad como un concepto relacional, de modo que existe en contraposición a la feminidad.

También agrega que la masculinidad es una posición en las relaciones de género, en tanto prácticas por medio de las cuales hombres y mujeres se comprometen en esa situación. Pero lo central en Connell es que explica que el género en tanto estructurante de la práctica social, está involucrado con otras estructuras sociales como la clase, o la raza.

Entonces expondrá un concepto medular para nuestra tesis -el cual fue retomado por autores que también nos aportan a la temática- que es el de masculinidad hegemónica. Utilizando la premisa teórica de Gramsci “hegemonía”, explica que una masculinidad hegemónica implica la exaltación de una forma masculina sobre otra “la masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”⁶⁰. Destaca además que es un proceso que implica cuatro dimensiones, la *hegemonía*, que es la manera de considerar a una forma de masculinidad como un comportamiento histórico valorado por sobre otros. La segunda dimensión es la *subordinación*, entendida como en la que las masculinidades oprimen e ilegitiman a las sexualidades homosexuales. La tercera dimensión es denominada por Connell como *complicidad* y se refiere al modo de establecer alianzas entre hombres para perpetuar la subordinación de mujeres. Y la última, la *marginación*, es la dimensión en la que se cruzan los aspectos como clase, o raza para promover la exclusión de otros grupos subordinados a este proceso hegemónico.

En esta misma dirección, Vásquez Del Águila en su tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Salud “El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires” [2000], explica que la supremacía simbólica de la masculinidad hegemónica tiene el poder de ser el modelo socialmente valorado, y eso implica que en la construcción de otras formas de masculinidades alternativas o subordinadas estén presentes los patrones del modelo dominante.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Segato, Rita Laura. Op. Cit. P 55

⁶⁰ Connell, Robert Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Continuando con la teorización de la masculinidad, retomamos a Lundgren, quien señala que la hombría se gana, se prueba en la adolescencia ante sus pares y mayores. Un concepto clave de la antropóloga, es el término “machismo”, que se refiere a la profunda estructura de la masculinidad en América Latina, concepto coherente con el de masculinidad hegemónica explicado por Connell, “el machismo se iguala a la jactancia, a la hazaña sexual, a la protección del honor, y a la voluntad de enfrentar el peligro”⁶¹. Además agrega que estas costumbres se heredaron de la tradición latina-mediterránea, que implica un número considerable de conquistas sexuales, de los hijos que posee, y por el modo en que las mujeres se comportan a su alrededor.

Recomendamos leer el anexo 1 que amplía las consecuencias del machismo y la masculinidad hegemónica.

Discursos Sociales

Para retomar lo que explicamos al principio de este capítulo, no sólo partimos de entender al referente conceptual únicamente como mito, sino como discurso mítico, ya que implica otra reflexión teórica. A tal efecto, partiremos de entender como sostiene Eliseo Verón a “los fenómenos de sentido (...) siempre bajo la forma de conglomerados de materias significantes”⁶². No podemos describir procesos significativos, sin tener presentes las condiciones sociales productivas, como por ejemplo, las relaciones de género. Es imposible analizar los sentidos constitutivos de las figuras míticas sin conocer los entramados simbólicos impregnantes en las relaciones de género, en sus vínculos de poder, ya que incluso “el mito” está constituido por material signifiicante, y lo entendemos como discurso.

También partimos de comprender al sentido como lo postula Rossana Reguillo: “puede decirse que el sentido (...) no es una propiedad del discurso, sino una facultad del actor histórica y socialmente situado”⁶³, que es donde hacemos foco, en ese sentido que se produce en los discursos mitológicos. En el marco de este lineamiento teórico, el discurso como dispositivo, forma parte de un campo de discursividad en el que se fija el sentido. Entonces, en ese espacio, los actores sociales negocian, se oponen o apropian de las reglas de formación discursiva desde diferentes posiciones y dimensiones subjetivas (que los actores despliegan), lo que denomina Rossana Reguillo **estrategias discursivas**, referente conceptual clave en nuestra investigación.

La perspectiva de concebir al mito como discurso y la construcción de la categoría de discurso mitológico, aglutinan la mirada comunicacional, la cual atraviesa transversalmente a toda nuestra tesis, y la premisa central que la constituye consiste en sostener que el sentido del discurso lo construyen las personas, y es una facultad del actor social, no una significación ya dada y establecida exterior a él en el espacio discursivo.

Por lo tanto, como lo mencionamos en las “aclaraciones preliminares”, la perspectiva en la que anclamos nuestra tesis es la mirada de comunicación/cultura, que no se centra en un modelo unidireccional de pensar la comunicación, ni tiene como objeto de estudio de los medios de comunicación, sino que el eje de problematización lo ocupa la recepción, las mediaciones de sentido, el modo en que se construyen los materiales significantes en las prácticas sociales y en los discursos.

⁶¹ Lundgren, Rebecka. Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina. “Capítulo C El significado de la masculinidad”. División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS: Enero 2000. p 33

⁶² Verón, Eliseo. La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Capítulo 5 “El sentido como producción discursiva”. Gedisa. Agosto 2004. México. P 124

⁶³ Reguillo Cruz, Rossana. “Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo”. Revista Universidad de Guadalajara número 17. Año 1999-2000

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- **MAPA METODOLÓGICO: ENTRE LA LLEGADA AL OTRO, EL RECIBIMIENTO DE UN OTRO Y LA INTERPRETACIÓN CON OTRO...**

Nuestra investigación se enmarca bajo la perspectiva del método etnográfico (propio del campo antropológico) del cual se parte para conocer las características de la cultura de una sociedad en particular, de una comunidad en concreto; “como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como ‘actores’, ‘agentes’ o ‘sujetos sociales’)”⁶⁴, que como también señala Guber, es complejo que un investigador social comprenda una acción sin entender los parámetros, las simbolizaciones en relación a las caracterizaciones de sus protagonistas. En la perspectiva etnográfica se trata de elaborar una construcción entre lo que dicen los nativos junto con la formulación teórica del investigador.

En este contexto, retomamos el concepto de reflexividad, que señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión; la reflexividad y su articulación con la teoría social es lo que constituye el conocimiento científico; “como la reflexividad es una propiedad de toda descripción de la realidad, tampoco es privativa de los investigadores, de algunas líneas teóricas, y de los científicos sociales”⁶⁵.

Básicamente se trata que la información se construya de la relación entre el investigador y los sujetos de estudio, incorporando la mirada de los miembros, para ello es preciso someter a vigilancia en tres niveles: la reflexividad del investigador en tanto sujeto social, en segundo lugar la reflexividad del investigador en tanto académico -con todo su habitus formativo- con su epistemocentrismo y por último las reflexividades de los sujetos en estudio, lo cual como lo señalamos en la introducción del trabajo, resultó un gran desafío en las instancias reflexivas que tuvimos que asumir en tanto investigador, con nuevos mapas teóricos -nunca había trabajado desde lo mítico y el género-, como así también, de sujeto que vivió y se socializó en el marco de estas estructuras culturales y además hacer el ejercicio en primera instancia de mantener el cuidado de no prejuzgar las prácticas y sentidos de las personas entrevistadas, y a su vez desnaturalizar ciertas internalizaciones sólidas en relación a sus guiones culturales.

La perspectiva cualitativa

“Sólo a partir del siglo del siglo XIX y principios del XX lo que ahora denominamos métodos cualitativos fueron empleados conscientemente en la investigación social”⁶⁶, incluso Taylor y Bogdan señalan que la metodología cualitativa se refiere a la investigación “que produce datos descriptivos: las propias palabras, habladas o escritas, y la conducta observable”⁶⁷. Estos investigadores además destacan que la investigación cualitativa es flexible, en tanto quienes investigan desarrollan conceptos partiendo de los datos, y no recogiendo datos para evaluar modelos o hipótesis.

Destacamos que “los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas”⁶⁸, e implica experimentar la realidad del modo en que los otros, el otro investigado lo hace.

Conlleva desprenderse del binomio verdad-falsedad, porque en definitiva el investigador social no busca la verdad o la moralidad, sino una comprensión del

⁶⁴ Guber, Rosana. La etnografía. Método, campo y reflexividad. Capítulo 1 “Introducción”. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 2001. Pp 111, 112

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Taylor, S; Bogdan R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Capítulo 1 “Introducción. Ir hacia la gente”. Paidós. Barcelona. 1998. p 17

⁶⁷ Ídem. p 20

⁶⁸ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

universo, perspectiva, mirada de la alteridad. “En los estudios cualitativos, aquellas personas a las que la sociedad ignora (los pobres y los “desviados”) a menudo obtienen un foro para exponer sus puntos de vista”⁶⁹.

Por último, destacamos que la investigación cualitativa es un arte en tanto alienta al investigador social a crear su propio método, siguiendo lineamientos orientadores, pero no prefijados “los métodos sirven al investigador; nunca es el investigador el esclavo de un procedimiento o técnica”⁷⁰.

Bienvenidos al universo de la investigación social

En lo que respecta a las técnicas de recopilación de información, utilizamos la observación como herramienta fundamental, porque nos permitió entender los sentidos en las relaciones de género de las personas, en sus prácticas mismas más allá de lo no dicho, en sus expresiones, sus miradas, sus marcas en los cuerpos que comunicaban muchas veces más de lo que sus enunciados expresaban, o incluso lo contrario.

No debemos olvidar que la observación “conlleva al involucramiento del investigador en una variedad de actividades, y por un período prolongado de tiempo, con el fin de observar a los miembros de una cultura en su vida cotidiana y participar en sus actividades facilitando una mejor comprensión de los mismos”⁷¹. En este mismo sentido, Rosana Guber agregará que la observación participante implica ejecutar básicamente dos actividades: observar sistemática y controladamente todo aquello que acontece en el entorno del investigador y participar, formando parte de las actividades de los miembros del espacio de estudio “hablamos de participar en el sentido de desempeñarse como lo hacen los habitantes locales, de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. (...) Pone el énfasis en el papel de la experiencia vivida y elaborada por el investigador acerca de las situaciones en las que le ha tocado intervenir”⁷².

Es justamente la observación participante, el lugar desde donde el investigador puede someterse a un proceso continuo de alerta, ya que esa participación es con el fin de observar diferentes aspectos, cuestiones, momentos del sujeto y su vida social.

Queremos remarcar además que “la observación participante no es sólo una herramienta de obtención de información sino, además, de producción de datos, y, por lo tanto, de análisis; en virtud de un proceso reflexivo entre sujetos estudiados y el sujeto cognoscente, la observación participante es en sí, un proceso de conocimiento de lo real”⁷³. Sin lugar a dudas, esta técnica implica “la comprensión a través de un proceso privilegiado a los significados que los actores construyen y le asignan a su mundo”⁷⁴.

Otra técnica central en esta investigación fue la entrevista, que consiste en la conversación entre dos personas como mínimo, que dialogan sobre ciertos esquemas o pautas acerca de un problema o cuestión determinada. La entrevista puede tener diversas formas, pero queremos remarcar que cuando llegamos al campo nos resultó difícil realizar una entrevista en profundidad o no directiva por las características de las personas que íbamos a entrevistar, básicamente en los tiempos que manejaban y los silencios. Nos costaba gestar espacios de diálogo e intercambio. En algunos casos tuvimos la posibilidad de hacerlo y lograr que el entrevistado sienta la libertad necesaria expresarse, y nosotros establecer el tema y orientarlo, es decir,

⁶⁹ Ídem. P. 21

⁷⁰ Ídem. P. 23

⁷¹ Marrandi, Alberto; Archenti, Nélida; Piovani, Juan Ignacio. Metodología de las Ciencias Sociales Capítulo 10 “La observación”. Emecé Editores. Buenos Aires. 2007. p 195

⁷² Guber, Rosana. El Salvaje Metropolitano. Capítulo 8. “La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica”. Paidós. Buenos Aires. 2004. p 172

⁷³ Ídem. P 177

⁷⁴ Marrandi, Alberto; Archenti, Nélida; Piovani, Juan Ignacio. Op. Cit. p 197

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

dar lugar a la no directividad, pero como justamente “la entrevista se refiere a una forma especial de encuentro: una conversación a la que se recurre con el fin de recolectar determinado tipo de informaciones”⁷⁵, es decir, es una instancia de encontrarte con ese otro, no siempre se generan las situaciones más propicias para el intercambio.

Con esto queremos decir que, como explica Marrandi y otros, en “Metodologías en Ciencias Sociales” [2007], se juega una relación social y sobre todo las significaciones hacia otro, los entrevistados hacia nosotros, y de nosotros hacia ellos. Para entender mejor lo que queremos comunicar; la complejidad del campo es tan imposible de predecir -sin una llegada concreta- que nos resultó muy complicado aplicar las técnicas en “un estado puro”.

Si bien en algunos casos pudimos realizar entrevistas en profundidad sin mayores complejidades, hubieron ocasiones en donde buscábamos alcanzar la no directividad para promover “la reflexividad de los actores y la del investigador”⁷⁶ o buscando la reflexividad en “(...) una serie de estrategias para descubrir las preguntas (que es lo mismo que decir descubrir el sentido de las respuestas), el rastreo de diversas situaciones contextuales (...) y la búsqueda progresiva de marcos de referencia, temas y relaciones del informante que deriven en la construcción de la perspectiva del actor”⁷⁷. Lo que ocurría es que algunos de los entrevistados, sobre todo de Río Dulce, se mostraban reacios al diálogo, no nos contestaban, o simplemente obteníamos como respuesta “sí” o “no”. Entonces bajo esas circunstancias, nos veíamos obligados a improvisar nuevas preguntas, a formularlas desde una pregunta específica, en particular, desde situaciones concretas, más ancladas en nuestra pregunta de investigación.

De hecho, nos dimos cuenta que en las instancias donde más diálogo obteníamos (en Río Dulce) eran en los grupos focales, que en muchas ocasiones se improvisaban en función de aquellos interesados en dialogar con nosotros que se sumaban, es decir, tampoco pudimos realizarlos con disparadores concretos, con instancias metódicas formales, sino todo lo contrario, el espacio de diálogo se concretaba bajo la informalidad de charlas, las cuales fueron sumamente útiles, en donde empezábamos el diálogo con dos personas, terminábamos con cinco, o incluso con charlas de a dos. Destacamos incluso que la participación se veía limitada en función de la situación de registro, que por incomodidad o no consentimiento de las personas, muchas veces tuvimos que hacer notas de lo que nos contaban, sin poder hacer un registro sonoro de los enunciados.

En estas reuniones además utilizábamos como disparadores, los relatos o historias de personas que ya habíamos entrevistado en otros lugares, como Rosa, Marcia, Armando y al explicarles lo que nos habían contado, se promovían debates interesantes.

Incluso remarcamos que cuando quisimos entrevistar a las nenas y nenes, de Río Dulce por su condición de herederos culturales, y frente a su timidez incluso para mirarnos, les dimos hojas y lápices de colores para que dibujasen al almamula y al duende y una vez terminados, nos cuenten sobre ellos y expliciten su sentido social. Logramos que las mujercitas nos describan por qué los habían dibujado con tales o cuales rasgos.

Lo que destacamos como positivo, es que mediante estos grupos focales, o charlas, logramos la interacción de hombres y mujeres, incluso de diferente edad bajo las dinámicas del debate en donde lógicamente habían ideas desencontradas, como lo explica Marrandi, “se orienta hacia una pluralidad de perspectivas vinculadas a una temática, que surge de la interacción colectiva, en cuya dinámica se ponen al

⁷⁵ Ídem. p 215

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

descubierto las motivaciones y cosmovisiones de los participantes así como los usos frecuentes del lenguaje”⁷⁸.

Por lo expuesto, creemos necesario citar nuevamente a Guber “dado que no existen instrumentos prefigurados para la extraordinaria variabilidad de sistemas socioculturales, ni siquiera bajo la aparente uniformidad de la globalización, el investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos. Esta exposición tiene dos caras: los mecanismos o instrumentos que imagina, crea, ensaya y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona”⁷⁹. Nos pareció fundamental este aporte de la antropóloga que nos puso en relieve lo complicado que es prefigurar una metodología para conocer la variabilidad de los sistemas socioculturales, en donde un investigador conoce con la exposición e improvisación en el campo. A la luz de esta explicación, Guber también deja en claro el filo que puede tener el encuentro con ese otro, en donde ése otro también percibe, crea, imagina, especula y cataloga al investigador en función de sus guiones culturales (esto lo ampliamos en las conclusiones de la tesis).

Asimismo queremos destacar que como material contamos con entrevistas registradas en audio, entrevistas que fueron registradas con notas de campo, porque algunas personas no aceptaban el registro de la situación de entrevista, como lo señalamos anteriormente. A veces también cuando no era visible el grabador digital las charlas se suscitaban bajo un clima de mayor tranquilidad, de hecho mucha información fue relevada cuando finalizó la instancia formal de registro.

También pudimos recopilar información mediante las charlas con nuestros informantes clave: María y Miriam, que por nuestros vínculos era más fácil establecer el clima propicio para el diálogo y el intercambio. Estos encuentros discursivos más informales se suscitaron en otros espacios o en el recorrido de la llegada a los lugares determinados.

Un asunto que creemos merece ser destacado, es que los nombres de las personas entrevistadas son de fantasía, puesto que consideramos fundamental resguardar su identidad.

Otra cuestión a remarcar, es que el criterio para la selección de entrevistados lo pensamos en función de un requisito elemental: que crean en las figuras mitológicas, que vivan su simbolización en sus prácticas y discursos. Quisimos además que pertenecieran a distintos lugares de la ciudad de La Banda, tanto urbanos como rurales y sobre todo, que se diferencien por la edad, para conocer las diversas simbolizaciones en función de sus propias estrategias discursivas, por eso incluso entrevistamos a niños. También lo que tuvimos en cuenta, es el género, quisimos que tanto varones como mujeres, participen de la construcción de sus discursos y a su vez el intercambio entre ellos.

Retomando la complejidad de establecer un vínculo que posibilite las instancias propicias para el diálogo e intercambio, nos vimos en la necesidad de regresar al campo en varias oportunidades, en períodos de tiempo distintos, por lo que el recorte temporal se delimita desde junio de 2008 hasta enero de 2010.

Por último aclaramos que en la tesis no se anexarán las entrevistas completas, pero que se encuentran a disposición de los miembros del jurado en caso de requerirlas.

⁷⁸ Ídem p 228.

⁷⁹ Guber, Rosana. La etnografía. Método, campo y reflexividad. Capítulo 1 “Introducción”. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 2001. P 17

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En Moreno y La Banda hicimos las entrevistas a las siguientes personas:

Barrio Centro: 2 hombres, 1 mujer adultos, una adolescente.

Río Dulce: 4 mujeres, 2 hombres adultos, una adolescente, 3 niñas

Central Argentino: 2 mujeres adultas

Las unidas, San Carlos: 2 hombres adultos

CUADRO DE ENTREVISTADOS			
Ciudad de La Banda			Moreno
Barrio Centro	Río Dulce	Central Argentino	Las Unidas, San Carlos
Armando: 84 años Ocupación: jubilado ferroviario Nivel formativo: Primario incompleto	María: 33 años Ocupación: empleada doméstica y jefa de hogar Nivel Formativo: primario incompleto	Marcia: 50 años Ocupación: ama de casa Nivel Formativo: secundario incompleto	Bernardo: 53 años Ocupación: desempleado, pero vive de la cría de gallinas, cabritos, y de sus servicios como curandero del lugar Nivel formativo: primario incompleto
Miriam: 15 años Es hija de Bernardo, creció en las Unidas, pero vive ahora en La Banda. Ocupación: empleada doméstica Nivel formativo: secundario incompleto	Mudo: 45 años Es esposo de María. Ocupación: albañil Nivel formativo: primario incompleto	Rosa: 56 años Ocupación: empleada doméstica Nivel formativo: Primario completo	Gerardo: 66 años Ocupación: albañil, actualmente desempleado pero vive de lo que cosecha de sus tierras Nivel formativo: primario completo
Mateo: 22 años Ocupación: Estudiante de derecho Nivel formativo: universitario incompleto	Graciela: 60 años Es madre de María, Tobías, Ester y Celina Ocupación: empleada doméstica Nivel formativo: primario incompleto		
Ivón: 32 años Ocupación: ama de casa Vivió en Vilmer hasta hace 10 años. Actualmente reside en La Banda. Nivel Formativo: Secundario incompleto	Ester: 22 años Ocupación: ama de casa Nivel Formativo: primario incompleto		

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

	Tobías: 21 años Ocupación: albañil Nivel Formativo: primario incompleto		
	Yanet: 15 años Nieta de Graciela, e hija de Marta Ocupación: empleada doméstica Nivel formativo: primario completo		
	Marta: 37 años Ocupación: empleada doméstica Nivel Formativo: primario completo		
	Sol: 9 años Melina: 5 años Yamila: Hija de María y Mudo, nieta de Graciela		

Destacamos además que si bien estos son los entrevistados, en las charlas intervinieron personas como la madre de Ivón, Nicolás, el sobrino de Celina y otro hermano de María.

Construyendo la perspectiva del análisis

En lo que concierne al análisis de la información obtenida, recurrimos a la descripción, en la que construimos las categorías de análisis en una constante comparación entre las concepciones que nos propiciaban los entrevistados y la amplitud de nuestro marco conceptual de un modo centrado en la reflexividad.

Optamos por construir un análisis que de cuenta de la complejidad del objeto de estudio y enfocados en los objetivos del trabajo. Buscamos enunciar categorías basadas en el marco teórico respetando los tres ejes fundamentales: Lo mítico - características, funciones-, las relaciones de género -la feminidad, masculinidad, violencia de género- y los discursos sociales.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- **Respondiendo a los objetivos: EL ANÁLISIS**

En este capítulo, analizaremos los sentidos atribuidos a los dos discursos míticos, el del almamula y el del duende. El primero además, estará dividido en dos partes, la primera para trabajar los objetivos específicos de conocer los sentidos atribuidos a la figura mitológica como así también las funciones de los discursos míticos operantes, y la segunda parte, si bien se relaciona con la primera, se trabajarán categorías relacionadas específicamente con el género a fin de analizar las significaciones de las relaciones de género, la feminidad y masculinidad.

Por su parte, el discurso mítico del duende se divide también en primera y segunda parte para diferenciar características míticas y de género atribuidas a la figura mitológica y las funciones del discurso en particular.

1 El Almamula

Como ya lo explicamos en el capítulo “entramado teórico”, el mito, como concepto teórico, se remite a una realidad compleja y se refiere a una creación, al modo en que algo fue producido o comenzado a ser, como la institución matrimonio heterosexual, los roles de género, las estructuras del parentesco, y concretamente a las posiciones simbólicas que legitiman estas construcciones culturales “los mitos no sólo relatan el origen del mundo, de los animales, las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas”⁸⁰.

Para entender aún más la complejidad de este objeto de estudio retomamos lo que expone Gabriela Morgante, quien entenderá por mito a un contexto simbólico en el cual se expresa un determinado orden, y a su vez la realidad, para dar sentido a las prácticas cotidianas⁸¹.

Ahora bien, si pensamos en la figura mítica del almamula, en el marco de la construcción simbólica expresada en los discursos de una comunidad, este ser tiene una característica particular: “se estructura desde la trasgresión. Constituye una afrenta por realizar algo que está prohibido”⁸². Pero en concreto ¿qué es el almamula? ¿A qué hace referencia su nombre? Si bien ya lo habíamos adelantado con el relato de Miriam en la introducción de la tesis, presuponemos que nuestros lectores se estarán haciendo estas preguntas, y para responderlas, analizaremos los rasgos de esta figura mitológica con las siguientes categorías construidas a partir de los discursos de las personas entrevistadas por un lado, y por otro, estudiaremos las funciones de los discursos míticos en la primera parte.

1.1 Metamorfosis

1.2 Condena

1.3 Cratofanía

1.3.1 Alaridos y pánico

1.3.2 Come animales y niños

1.4 Género

2. Funciones del mito

2. 1 Proceso ritual

2.2 Incesto

⁸⁰ Mircea, Elíade. Mito y realidad. Capítulo 1 “La estructura de los mitos”. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005. p 18

⁸¹ Morgante, María Gabriela. Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo.UNLP. 2004

⁸² Nader, Raúl Fernando. Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino. “Cuarta parte. La mulánima”. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. 2006. p 165

Primera parte. Pasado más presente igual a: discurso mítico

Rasgos (características) de la figura mitológica transfigurada

El Nombre

Un primer significativo para denominar a un sujeto es el nombre. “Almamula” es el que recibe este ser mitológico, que según lo describe María, es un espíritu, un ánima que deambula de noche, mientras el soporte material, el cuerpo, está dormido. Cuando una primera entrevista realizada en junio del 2008 le pedimos que nos brindara información acerca del almamula, respondió:

“Yo lo sé por lo que le han contado en la escuela mi hija. La compañera le ha dicho: ‘Ay, mi mamá se convierte en hombre lobo de noche, pero dice mi abuela que no es el hombre lobo si no que es el almamula que se convierte porque estaba con mi abuelo’, y ella dice que queda como muerta en la cama y el espíritu, que sale una cosa de ahí de adentro y que sale a las noches. Y eso que pasa así en la calle y que anda haciendo golpear a los perros” **María**

Para que entendamos, el almamula es un ser mitológico con forma de animal, pero no es una entidad mítica ancestral⁸³ -en tanto sobreviviente desde los inicios del tiempo-, sino que es una persona que como consecuencia de un castigo -algunos dicen que de Dios- adquiere forma de animal por cometer incesto. Es decir, esta figura mítica vendría a simbolizar la consecuencia de la transgresión, de la vejación de lo establecido, del contrato colectivo, un tabú, en este caso, la ley de prohibición del incesto.

María -nuestra informante clave en Río Dulce- hace referencia a la mamá de la compañera de escuela de su hija, un “caso de almamula”, pero el más citado en los discursos de las personas del Río Dulce, que en las demás categorías se analizarán sus construcciones de sentido. Es decir, no podemos hablar de “una sola almamula”, la primogénita, sino que existen almamulas en modo proporcional a los casos concretos de relaciones de incesto.

Si bien estas estrategias discursivas de María -retomando a la compañera de su hija- “mi mamá se convierte en hombre lobo de noche” “dice mi abuela que no es el hombre lobo sino que es el almamula porque estaba con mi abuelo”, en torno a las relaciones de género estarán analizadas a lo largo del trabajo, es pertinente destacar que para Joan W. Scott, el género, en tanto elemento constitutivo de las relaciones sociales, comprende cuatro elementos interconectados “símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, múltiples (y a menudo contradictorias) (...) pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación”⁸⁴. Podemos decir que el almamula, figura visible de la construcción discursiva del mito, es para María, según lo expresa la compañera de escuela de su hija, un espíritu. Más allá de cómo vivan la corporeidad de este ser, el almamula remite justamente a la domesticación: es un animal que se utiliza para mover cargas pesadas, para llevar sobre su lomo el peso de lo que se impone; Ahora bien ¿cuál es el peso simbólico que el almamula debe cargar, o en otras palabras, la mujer que se transforma en almamula debe hacerlo? ¿La culpa de haberse transformado como consecuencia de un acto incestuoso? Estas respuestas iremos construyéndolas más adelante.

⁸³ Con esto queremos decir que si bien pudo haber existido en tiempos primogénitos, quien reaparece en la actualidad es un nuevo ser, un nuevo caso. Lo que permanece vigente, son las significaciones atribuidas a este ser.

⁸⁴ Scott, Joan. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996.

1.1 Metamorfosis

La característica medular del almamula, es su transfiguración, este proceso en el que su cuerpo socializado, de sujeto, sufre una transformación, adoptando una nueva forma, en este caso concreto, un animal. A este proceso lo denominamos teriomorfismo, como lo retomó de la etnología Canal Feijóo “una de las constantes del simbolismo mítico es la presencia de diferentes tipos de animales y a la manera en que estos se relacionan con el hombre”⁸⁵. El almamula, no sólo adquiere una forma de animal, sino que en ese estado metamórfico ocupa un rol preponderante en el escenario cultural, en las relaciones de su comunidad, en la cultura. Las personas entrevistadas de los diversos barrios nos narraban:

“Yo tenía 13 años más o menos. Y en el medio de la calle...lo he visto. O sea se sentía ruido de los perros, y como vivía sola, miraba por el agujero de la ventana, y ese día, como se sentían que toreaban los perros, que mordían y no lo mordían, y veo, jera un perro así grandote! Y le salía chispas por la boca, pero los perros lo ladraban de lejos, y vos escuchabas parecía como si estuvieran mordiendo a otro perro, pero no, los perros ni siquiera se arrimaban, de lejos nomás lo ladran, desesperadamente lo ladran, y vos escuchas los perros estando de adentro, y parece que lo están atacando, y no, de lejos, todos por la vereda, él iba por medio de la calle y justo en la luz lo he visto, ye era un perro grande, que largaba chispas, y miraba los perros con odio, y era orejudo” Marcia.

Comienza la contextualización del escenario mítico en el que cobra presencia el almamula, cambio climático, discernimiento de la presencia de este ser por medio de sus alaridos, el ladrido de perros, clave para la construcción simbólica del discurso mítico debido a que esta figura, el canino, pero diferente, es el objeto de odio y respeto para los demás caninos, que además, mediante sus ladridos, alertan a la sociedad de su aparición terrorífica (reaparición) en la comunidad.

“Ella me ha espantado a mí de un burro color blanco, pero cuando yo venía caminando con mi hermano, esa vuelta me ha espantado fiero, después así cuando yo andaba de noche ella me espantaba a mí (...) Ella se transformaba de perro, de burro, de cabra, de chancho, de gallina, de todo, de gato, te arañaba todo si era de gato. Hasta te comía si quería” Miriam

Este factor de miedo es lo que comienza a significarse en el discurso de Miriam, porque es este sentimiento el que permite simbolizar el modo en que esta muchacha vive el discurso del almamula, desde su lugar de atemorizada, sentimiento además que nos posibilita construir un rasgo crucial del almamula: el terror “pueden caracterizar fuerzas plenas de bondad y pureza y, en otro contexto representar lo numinoso, lo aterrador, lo oscuro de lo sobrenatural y del alma humana”⁸⁶. Un detalle que destaca Miriam, es que no sólo el almamula puede transfigurarse en un canino, sino en un burro blanco, en ave, en caprino, porcino, como posibilidad teriomórfica múltiple.

“Como una mulita, así es. Pero más fuerte también saben decir. Se transforma así como en una mulita, una perra. Pero eso sí, yo nunca la he visto, cuando la siento escondo la cabeza; ya te lo voy a salir” Tobías

“Parecía un perro, negro” Melina (Nos lo dijo con muchísima timidez)

⁸⁵ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 170

⁸⁶ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Sí, es negro, con ojos rojos, mi papá lo había ido siguiendo” Mudo

Los entrevistados coinciden que los animales en los que se transforma el almamula son los caninos y los equinos, frente a lo cual podemos remarcar que ambos son animales domesticables, dóciles en dejarse hacer y siempre al servicio de otro. No obstante, el animal que le da el sustento significativo al almamula, es la mula “una mula es la cría de asno y yegua, o de caballo y burra, y casi siempre es estéril (...) no es producto del azar la elección de una mula como el animal que tomará la forma de esa alma pecadora”⁸⁷.

“Yo sí creo porque yo la he escuchado. Bueno, pero el almamula que tiene la cadena es la condenada. Porque el almamula se convierte en animal, es un animal, puede ser un perro grande porque allá en Vilmer ha parecido como un perro, puede como un chancho, y como ha pasado una vez han carneado un chancho, lo han colgado y al otro día ha amanecido una persona y esa era el almamula” Ivón

Esta mujer, que vive en La Banda pero se crió en el interior de Santiago del Estero, en Vilmer, nos afirma eufórica y contundente que ella “cree” en esta figura mitológica porque, por medio de sus sentidos (auditivo, visual), puede vivir el mito, en tanto cobra significado en sus prácticas de lo cotidiano, irrumpiendo la linealidad. Sostiene, del mismo modo que Miriam, que el almamula puede adquirir no sólo una forma equina, sino además porcina. Una cuestión a remarcar de su discurso es una transfiguración post mortem, ya que una vez matado el porcino ése cadáver se regresó a su forma humana, prueba fehaciente no sólo de la vigencia de las significaciones consolidadas en el discurso mítico, sino su modo de trasladarse a la práctica y al relato de la práctica, y a su vez, reactivando simbólicamente, las funciones del discurso.

1.2 Condena

Otra de las características que posee la figura mítica del almamula, es que es un animal que tiene cadenas. Ahora bien, este elemento puede remitir a los entrevistados a múltiples interpretaciones:

“La condenada, la que anda con la cadena, esa te puede atacar, puede atacar a la persona, a esa condenada dice que hay que cortarle la oreja, para que deje de ser condenada ¿entiendes? Pero ¿quién sale a animarse a cortarle la oreja del almamula?” Ivón

Esta muchacha aportará una información de suma importancia del almamula: la figura de la condenada; si bien la analizaremos en “cratofanía” más adelante, aclaramos que se trata de su adultez, es decir, las cadenas representan a la “condenada” mujer que desde hace mucho tiempo mantiene relaciones sexuales con algún familiar directo, y a diferencia del almamula joven que no posee cadenas, la adulta está condenada a transformarse en mula, perro, o la forma que fuese, hasta el fin de sus días, y ya no existe posibilidad de salvarla. En este caso en particular, podemos pensar que las cadenas vendrían a representar una atadura eterna, que la posicionaría en falta (significada por la comunidad como pecado) por lo que el almamula no podría salvarse ni por la acción heroica de un hombre que corte su oreja, ni por medio de procesos de ritualización cristianos, ni con la finalización de las relaciones incestuosas, sino con la muerte de la misma almamula.

⁸⁷ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Mi viejo me ha contado a mí que tenía una cadena larga y cuando la ha seguido se ha metido en el monte, al frente (...) contaba muchas cosas. Y al poco tiempo de morir, él se la ha visto pasar por acá con cadena larga” Mudo

Una posible explicación sobre la longitud de las cadenas es la de marcar el período de tiempo transcurrido desde que se cometió por primera vez el acto incestuoso, momento a partir del cual el almamula irrumpe en el escenario de la comunidad, en este caso Río Dulce, y de este modo, se haría referencia a la longevidad del animal mítico y de la mujer pecadora.

Asimismo, las cadenas, funcionan como un elemento para activar el proceso ritual que envuelve al mito, se escucha el ruido de cadenas, el animal es percibido por los perros, estos le ladran, la comunidad asocia esto con el almamula, etc culminando perfectamente el círculo simbólico.

La posesión de cadenas en el almamula es un rasgo consensuado, y podemos entender que la significación de las mismas en este ser mitológico está asociada a una condena, a ser presa de una (supuesta) decisión de haber quebrantado el contrato colectivo en el desafío de un tabú importante, el incesto.

Además, las cadenas podrían representar la atadura simbólica que ensambla al almamula con la culpa eterna, en tanto no puede ser salvada; de un modo consecuente, simbolizan la pérdida de libertad de una mujer transformada en este ser tenebroso, temido.

1.3 Cratofanía

Raúl Nader, quien retoma a Mircea Eliade, clasifica al almamula como una cratofanía azorante “las cratofanías se refieren a manifestaciones de fuerza, de poder; temidas y veneradas, ejercen al mismo tiempo atracción y rechazo”⁸⁸. En los discursos de las personas entrevistadas ellas expresaron estas características, divididas en:

1.3.1 Alaridos y pánico

“Después que ha pasado la Berutti se ha sentido un grito muy fiero. Pero como te digo, yo miraba por la persiana. De ahí chusmeábamos” Marcia

La presencia de lo terrorífico se simboliza en la aparición del almamula, que irrumpe en la escena con un alarido.

“Transformada yo la he visto porque ¡a mí me ha espantado! Ella a mí me ha espantado (...) entonces le preguntamos si es cierto que emite alaridos “¡¡Si!! (se apasiona mucho al darnos la respuesta) todo es fiero del almamula, todo es fiero. Ser almamula es muy fiero... (...) ¿Su ladrido? ¡¡Es feísimo!! Te deja, como si fuese más fuerte que el perro ladra. No te imaginas” Miriam

Esta muchacha construye un enunciado para remarcar: al ver transformada al almamula, cuenta que vivió un momento de terror, porque la ha espantado, palabra que se utiliza en Santiago del Estero para decir que tal ser sobrenatural ejerce temor por medio de alguna acción. Como dice Miriam, todo lo relacionado al almamula es poco agradable. Es en este marco que esta figura mitológica posee rasgos de cratofanía, en tanto irrumpe en la cotidianidad con lo terrorífico.

“El grito de ella es como el grito del burro, pero más fiero (...) Se escuchan los gritos, un grito muy fiero pega” Mudo

⁸⁸ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 172

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Claro, claro. Tiene un grito que vos no vas a saber, no vas a alcanzar a tener conocimiento, no se sabe, tiene su forma de un burro, de una mula, quedas sin saber, por este camino siempre grita” **Bernardo**

“Es como una cosa que te ensordece (...) Yo una vez cuando tenía 16 o 17 años... cuando me ido con mi marido allá al campo, ¿has visto? para Bandera Bajada habíamos ido nosotros, y esa vez machado de tanto tomar vino había venido como a las 3 de la mañana, y hemos escuchado una cosa que gritaba en medio del monte, yo tenía miedo, yo lloraba y me decía ‘yo lo voy a atacar’” **Graciela**

En todos los discursos de las personas entrevistadas, se presentan sentidos acerca del almamula vinculados con el miedo, lo que provoca terror, como dijimos, rasgos de la cratofanía, que son, como retoma Nader de Elíade Mircea, sagradas y máculas, ambivalentes, puesto que las máculas son valoraciones negativas que se relacionan con “el contacto con los muertos, criminales, etc”⁸⁹, como el caso del almamula, grita de un modo aterrador, ensordece, es un grito que por su hibridez no es posible distinguir con exactitud a qué criatura pertenece, sólo se puede asociar con el rebuznar de un burro, o el relincho de un potrillo.

1.3.2 Come animales y niños

En el mismo lineamiento que los gritos y el terror que se simbolizan en una figura mitológica cratofánica, se come los animales de las personas, lo cual puede resultar un problema para la economía de estas familias, que utilizan sus cabras, cerdos, gallinas como elementos de venta, o como alimento dentro de la economía doméstica. Incluso el almamula devora a los caninos que la ladran o atacan.

“Veía un perro grande, porque a los perros los hacía golpear y los mataba a golpes, porque un perro no puede matar a golpes a un perro chico, entonces decían que era el almamula” **María**

“Y bueno dice que ahí se empieza a transformar, que tiene cadenas, que le sale fuego por los ojos (...) chupaba los animales, todo por dentro dice que le chupaba” **Ester**

Siguiendo a Mircea, las cratofanías son manifestaciones de fuerza, característica inconfundible del almamula, que golpea a los perros, hace y deshace en ellos. Lo curioso es que devora los animales por dentro, come las entrañas, como un modo de dejar huellas de su presencia, que implica pensar que hay algo que se está haciendo mal, se transgrede un tabú, por lo cual la existencia del almamula tiene razón de ser. Estas características se repiten en las distintas localidades analizadas.

1º Focus Group (Río Dulce):

Mudo: “Una vuelta también me lo ha lastimado a un lechón que yo sabía tener”

María: “Por acá ha pasado porque cuando hemos salido ¿te acuerdas los perros?”

Mudo: “Los ha golpeado a los perros. Y eso es verdad porque a los pollos los come, los abre así, los agujerea en la panza y por partes lo va comiendo”

Graciela: “Y te acuerdas que allá en el otro lado, era que la Celina tenía cabras y patos, y cuando se ha levantado era un tendedero de cabrillas y patos que estaban con un agujero en el corazón, sin corazón estaban”

Mudo: “Le come lo de adentro”

Graciela: “Todo les había sacado”

⁸⁹ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En los hechos narrados, siempre existe una historia cercana a su mundo más práctico, ya sea de algún vecino, conocido o familiar, o de la misma vivencia de los entrevistados.

A Marcia le preguntamos cuál es la búsqueda del almamula, qué es lo que quiere, cuál es su función, y nos responde:

“Comerse los animales, se come los animales, come el corazón, encuentra suponete un cabrito, te come el corazón, encuentra una gallina, se come el corazón, un pato, el corazón. Porque dice que ellos están enfermos del corazón... su gran amor, tiene su misma sangre, ellos están enfermos del corazón”

Marcia nos plantea que al quebrantar un tabú irrevocable, el incesto, ellos están enfermos sentimentalmente, como un acto corrosivo que trae aparejada la consecuente transfiguración y la devenida en cratofanía del almamula, que es una enfermedad, son los sentimientos sólidos y prohibidos entre familiares directos que la producen.

Por otro lado, consideramos que los testimonios de las niñas del Río Dulce también son troncales. Mediante los dibujos que hicieron del almamula, explicaron:

Melina (5 años): *“Le tengo que poner con cara mala... (...) Yo estoy dibujando al almamula. A la colita. El almamula es mala porque le chupa la sangre (...) Come al cabrito, tiene cara mala. (...) Yo hice al cabrito triste porque vio al almamula. Mala es porque come a los cabritos. La almamula lleva una cadenita pequeñita (...) Es negra y también gris (...) El almamula sale de noche, por eso sale la luna también”*

Sol (9 años) *“Come a los cabritos... y a los chanchos dicen...”*

Yamila: *Esta es la señora que se convierte. La mamá de mi compañera.*

L: *es el almamula.*

Y: *Sí.*

L: *¿Y vos la has hecho feliz o triste?*

Yamila: *Triste.*

L: *¿por qué estará triste?*

Y: *porque es almamula y sale de noche.*

L: *¿Y qué hace de noche?*

Yamila: *come animales.*

L: *¿qué es esto?*

Y: *Estas son cadenas para hacer ruido.*

L: *¿Y para qué hace ruido?*

Y: *para dar miedo.*

L: *¿Vos tienes miedo?*

Y: *Sí, a veces.*

Mediante lo analizado en estas niñas de 5, 9 y 10 años, pensamos claramente en la internalización de los enunciados del discurso mítico, especialmente cuando comentan las características del almamula, come cabritos, el cabrito está triste, y demás, los modos de implicarse en el universo simbólico del discurso que vivencian. El almamula es mala, porque hace daño: este es el sentido expresado por una nena de 5 años, y posee cadenas, y es negro. La temática del incesto aún no lo mencionó explícitamente, pero sí lo hicieron las demás. En el caso de Sol, será analizada más adelante, al igual que Yamila (en la categoría “incesto”). En este último caso, en la entrevista que pudimos hacerle, que nos resultaba muy dificultoso generar un diálogo, que narre, se expresó que sabe que es una mujer la que se convierte en ese animal que tiene cadenas, hace ruido, come animales y que le provoca miedo. Nos

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

pareció clave reconocer los lugares de sentido de estas niñas puesto que serán ellas quienes mantendrán vigente las construcciones simbólicas, mediaciones que se transmitirán a otras generaciones en la consolidación del discurso mitológico; ellas lo mantendrán vivo en y por sus discursos.

Todas estas personas entrevistadas, hombres o mujeres, incluso niñas, expresaron el rasgo particular del almamula, no sólo de gritar y asustar, sino de comer animales, representar una amenaza a la economía de las comunidades, ya sea en Río Dulce como en los demás barrios de La Banda y Santiago del Estero. En este marco cabe analizar lo que expresó Marcia en alusión a la pareja de hermanos almamula que vivían cerca de su casa:

“Mirá, todo el mundo de la manzana de ellos le habían dicho ‘si no te vas del barrio, te vamos a hacer cagar matando a los dos’ (...) Porque le comían todas las gallinas, o animales, o sea hacían daño, no dejaban animales vivos ahí. Aunque ellos tenían carne, carne tirada adentro. Y martes y viernes salían”

En el testimonio de la entrevistada es ilustrativo el modo en que repercutía en la comunidad las acciones otorgadas a la figura mitológica del almamula, atribuyéndosele la responsabilidad de un deterioro a la economía de esas familias. El hecho de que los vecinos amenacen a los acusados de ser almamulas también es un modo de vivir los discursos mitológicos, de constituir lo simbólico en relación al contrato social de la comunidad.

De igual forma cabe preguntarnos si el acto de llegar a una amenaza verbal se deba solamente, como explicaba Marcia, a la pérdida de los animales o también en la intimidación subyace la intolerancia frente a prácticas que jaquean un tabú. Retomando a Nader “la privacidad se encuentra jaqueada en forma permanente, por la mirada y juicio de los demás”⁹⁰ y esto podría pensarse en el caso concreto de esta pareja de hermanos que, como después narró Marcia, se separaron, cada cual formó una familia, pero que con el tiempo, volvieron a vivir juntos.

Un aspecto a señalar es que Ester y María no sólo hacían referencia a que el almamula come animales, sino que su accionar en la comunidad tenía que ver además con otra cuestión:

“Qué busca... y a mí me han dicho que... busca los animales cuando están en el oscuro, que come la parte de adentro o que a los chicos así que no son bautizado los lleva...” **María**

“Chicos, para comer, y animales. Así dicen” **Ester**

Si bien esta construcción de sentido acerca de una característica del almamula es algo que sólo lo expresaron María y Ester, es interesante pensar que en algún momento fue heredada de su contexto cultural y de su seno familiar más íntimo. Además, en esa entrevista, María nos contó que sus hijos son bautizados.

El almamula en tanto cratofanía, aterra no sólo en tanto amenaza a niños inocentes, sino que ellos representan la continuidad de la comunidad, son los herederos culturales.

1.4 Género

Como retomamos de Verena Stolcke, el género es un término que denomina las construcciones sociales, los fenómenos psicológicos, los posicionamientos subjetivos que constituyen la masculinidad y la feminidad, más allá de las condiciones biológicas de los sexos. Entonces “las diferencias sexuales son siempre

⁹⁰ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 176

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

elaboradas simbólicamente”⁹¹, y además “trasciende el reduccionismo biológico a interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas al atribuirles significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas”⁹², es decir, el género como construcción simbólica. Queremos así, hacer referencia a estas construcciones simbólicas sobre la figura del almamula; desde la constitución de su principal significante, el nombre, la genitalidad, o mejor dicho, su género, en tanto concepción cultural, es femenino. Ella es el alma de una mula, y no de un burro, o potrillo. Esta denominación, presupone el género de un animal que, en el pensamiento narrativo del mito, es una mujer.

En este marco retomamos los discursos de dos personas entrevistadas en relación al género del almamula

“Tetuda era, con semejantes tetas que tenía, era una perra tetuda, que tenía los ojos grandes y colorados, pero las orejas le caía y no tenía cola, era una perra mota, pura teta, y dicen que la que se estaba transformando era la mujer, que se transformaba en la condenada” Graciela

“Un día mis hermanos me traen y yo me vengo con ellos para conocer. Nos hacemos muy tarde, porque antes los carnavales se hacían de día, no eran de noche. Y veníamos pasando por donde han andado ustedes. Y estaba ahí una perra grande con así unas tetas y ellos me dicen ese es el almamula” Bernardo

Para Graciela y Bernardo, el signo que permitía distinguir al almamula, entendiendo este paso no sólo como reconocimiento del ser mitológico, sino de la mujer que se transfigura, son los senos: estos órganos femeninos son el rasgo fundamental que posibilita discernir que almamula es hembra, por lo tanto, son simbolizaciones que les permitiría afirmar que la transfiguración del almamula es vivida por la mujer. Esta construcción simbólica no es casual ni sorprendente, puesto que los senos representan la posibilidad de supervivencia de la cría humana, rol asignado a la mujer (es lo que le otorga en no pocas culturas, su estatus - subordinado-), vinculándola aún más con la naturaleza que con la cultura (de acuerdo a las posturas de Ortner y Rosaldo).

El almamula no deja de ser hembra nunca, lo cual resulta paradójico: una mujer se convierte, para el precio de su feminidad en la transfiguración, es rebajada a un estatus de animal, pero en esa condición es temida.

2. Funciones del mito

⁹¹ Stolcke, Verena. Ensayos de Antropología Cultural. “Antropología del género. El cómo y por qué de las mujeres”. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1996

⁹² Stolcke, Verena. “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”. Cuadernos para el debate N° 6. Programa de Investigaciones Socioculturales en el MERCOSUR. Instituto de Desarrollo económico y Social. Buenos Aires, Septiembre de 1999

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Entonces, ¿cuál podría ser en términos de Mircea Eliade una de las funciones de este discurso? si pensamos que una función mítica se entiende en tanto se lo puede vivir, es decir, mientras confiere modos de hacer en la práctica cotidiana mediante construcciones simbólicas que se sintetizan de lo pasado y presente, también prescribe qué es lo permitido y qué irrumpiría en el orden de lo establecido para dar cuerpo a la sacralidad.

Mediante el mito, en tanto construcción simbólica colectiva, las personas otorgan sentido a los acontecimientos.

*“Allá en mi barrio se escucha,
sale un viento sur y
esta noche va a aparecer el almamula.
Y al otro día cualquiera viene,
ya sea de ahí nomás o más lejos de mi casa
viene y me dice para lado de mi casa
ha andando el Almamula
y me ha matado un perro”*

María. Habitante del barrio “Río Dulce”, La Banda, Santiago del Estero

2. 1 Proceso ritual

Con esta categoría no hacemos alusión a las acciones o actos que las personas de determinada cultura deben efectuar para participar de lo sagrado, sino que nos referimos a la simbolización que las personas de El Río Dulce, o a lo largo de La Banda (y Santiago) atribuyen a sucesos que irrumpen en el curso cotidiano de sus acciones.

“La he sentido yo cuando ha pasado por el patio de casa. Y digo ‘Sentí’ y mi marido me dice: ‘Eso es un golpe, eso debe ser el almamula’ y los perros que ladraban y no se escuchaba bien. Y bueno yo al ratito abro la puerta y sentía un olor a podrido que ha pasado así por el patio y cuando abro la puerta y cierro... Después viene mi hermana y me dice: ‘Recién ha pasado una cosa grande con orejas grandes como el burro, ha pasado por ahí, dicen que es el almamula. Ya va gritando por la orilla del río (...) Cuando salía viento ya había comentarios ‘esta noche va a salir el almamula’. Y al otro día vos te levantabas y ya escuchabas a cualquiera que decía ‘he ¿has sentido cómo ha gritado el almamula?’ ‘¿Has sentido cómo ha pasado el almamula’ y hablaba que les faltaba chanchos...” **María**

“A la noche no se puede dormir aquí. En todo esto (señala el lugar) se los siente torear a los perros. Pero nunca he tenido el coraje de sacar la cabeza y fijarme”
Tobías

“Y al otro día cuando se sienten los gritos, ves el chisperío y sientes el perrerío, y al otro día sientes los comentarios que varios habían visto o habían escuchado (...) La hemos visto cuando ha pasado con el chisperío por al lado de nuestra casa... era una cosa así que no sé, como un perro, con una cadena y la cadena era la que iba con el chisperío... muchas veces ha pasado por ahí... cuando hacía frío (...) los perros lloraban. Lo levanta y los tiran a los perros... El otro día mi suegra estaba durmiendo y sentía la perrería por aquí y nos hemos levantado nosotros, y miro así entre abierta la ventana un poquito nomás, ‘A ver, a ver’ le decía yo ‘No, ahí nomás’ me decía ella, ‘porque si nos ve es capaz de venir’. Y bueno, pasaba un chisperío por ahí por la calle. Parece que había venido por ahí por el oscuro y había pegado la vuelta...” **Marta**

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Marta, Tobías y María, todas personas del Río Dulce, remarcan los sucesos que viven cada vez que el almamula irrumpe en su cotidianeidad, ellos destacan:

El ladrido de los perros: son ruidos que permiten alertar a las personas de la comunidad que algo no funciona bien o que jaquea lo cotidiano.

Olor a podrido: particularmente María y su esposo, a quien apodan “mudo”, son quienes remarcan esta característica; los demás entrevistados no mencionan esta particularidad del almamula.

Chisperío y ruido de cadenas: ya expresamos el posible significado de las cadenas del almamula, y es, en este contexto en donde estos elementos forman parte de los acontecimientos que constituyen el proceso ritual del discurso mitológico. Al ruido de cadenas se le suma el chisperío, como entienden las personas de Río Dulce, hablamos de fuego, que exhala el almamula por el hocico y que le permite ser distinguida de noche.

Como señala Nader “quizá podría afirmarse que no existe ninguna comunidad que no exprese sus creencias, sus mitos, su sacralidad, por medio de ritos. Desde esta perspectiva podemos afirmar, junto a otros estudiosos, que el rito es el mito en acción”⁹³. El modo de mantener vivos y vigentes los discursos mitológicos está estrechamente vinculado a sus nexos en soportes de sentido como son los ritos, acontecimientos simbolizados como tales.

“Ella llegaba las 12 de la noche y cuando estaba la luna llena, conoces la luna llena ¿no? Bueno ahí salía ella (...) Cuando vos le tienes miedo al almamula, es peor, porque a cada rato te va a salir cuando viene de noche” Miriam

L: ¿Y vos la has escuchado al almamula?

Tobías: “Sí, pero de noche y medio dormido. Tres, tres y media más o menos (...) los perros lloraban, lloraban y lloraban, y así como has visto... aullaban. Pero hay perros que no tienen miedo y la avanzan y ella los aporrea. Los hace golpear a los perros”

Mudo: “Aparecen muertos los perros al otro día”

La aparición de este ser también ocurre en un contexto que luego es simbolizado como parte del rito: como por ejemplo, aparecer de noche, con el esplendor de la luna llena, pero jamás de día. Incluso, después de escuchar el ladrido previsor de los cánidos, sus cuerpos aparecen asesinados al día siguiente.

De hecho, creemos que es ilustrativo el ejemplo que cuenta Mateo que vive en el barrio centro de la ciudad de La Banda.

“Una vez ha andado por al lado de casa, y te puedo contar el acontecimiento. Yo estaba estudiando como a las 1:30 de la mañana, en mi casa, preparando para 9º o 1º del polimodal, en el 2000 o 2001, vos te imaginarás que cuando estás estudiando, preparando apuntes, preparando lo que tienes que presentar, no vas a pensar ‘el almamula anda por ahí’, o sea, esa es otra característica de los mitos, de los espantos, de los aparecidos, que al tiempo te avisan que son ellos, vos en esos segundos que pasan, vos encontras explicaciones racionales, o que crees racionales, pero en ese momento que vas teniendo la estructura de la racionalidad, se te hace un quiebre, y ahí te dice ‘Yo soy. No es lo que vos piensas, soy yo’, yo estaba estudiando y sentía ruido de cadenas, mi casa es de tierra el piso, salvo el cordón es de cemento, a las 2:30, la hora del diablo, yo estaba estudiando y siento”

⁹³ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 82

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Podemos ver hasta este momento, la manera en que sucesos que aislados y en otros contextos que pueden resultar cotidianos, entrelazados u ocurriendo al mismo tiempo, promueven la simbolización de las personas (desde sus vivencias) referidas a lo mitológico: a determinada hora, con ruido de cadenas, la significación de las personas irrumpe con su cotidianidad, como dice Mateo, con su “racionalidad”, y refuerzan los sentidos acerca de lo mítico, en este caso, del almamula. Luego continúa:

“‘Quién va a ser el desubicando que va a andar a esta hora’, y miro por el hueco de la llave, y veo un fuego que subía y que bajaba, y sentía el ruido del fuego, jjjjjuhhhh, porque cuando yo miraba no estaba frente de casa, estaba al costado, y había un pilar, entonces no se podía ver. Mi análisis la primera vez, cuando he sentido el ruido de cadenas ‘ah, anda el basurero con sulqui⁹⁴’, pero nunca había andado a las 3 de la mañana, siempre andaba a las 8 o 9. Entonces mi análisis es ‘estarán jugando los changuitos’, pero no sentía el ruido de que alguien andaba, entonces, después pienso, están prendiendo fuego ‘bueno, sí puede ser’ entonces vuelvo y sigo estudiando y cuando intento estudiar algo me dice ‘quién va a mover cadenas a las 3 de la mañana, va a lanzar fuego en una sola dirección que va y vuelve’ entonces cuando quiero estudiar, me acuerdo que el almamula lanza fuego... estaba parada... vuelvo para ver, y escucho ruido de cadenas y encima de eso, veo fuego...”

Estas plataformas discursivas heredadas de su cultura, son negociadas, cooperadas justamente desde sus posiciones subjetivas y discursivas, desde sus mediaciones, al atribuirle un sentido al orden de sucesos que estaba viviendo, un sentido en el que se expresa la asociación de esos hechos con el almamula. El mismo entrevistado lo dice: el ruido de cadenas y el fuego lo hicieron dudar, porque si bien son sucesos cotidianos (el sulqui que lleva la basura, niños jugando) el horario es un detonante que le permite dar un nuevo significado a los acontecimientos que estaba viviendo, eso (que no podía ver por el pilar) era el almamula. La vivencia de estos discursos sociales en tanto promueven parámetros para las prácticas culturales, es más sólida en la instauración de significados a hechos que son significados como acontecimientos rituales.

“Entonces me voy a la pieza de mis viejos, y digo ‘el almamula, el almamula anda afuera’, ‘qué va a andar el almamula, dejate de joder, vete dormir ya’, entonces nadie me creía, y lo hablo a mi hermano para que se despierte, y le digo ‘Vení ayudame a ver qué es esto’ porque capaz que yo subjetivamente me había tomado la figura de algo, y entonces mi hermano ve, siente ese ruido de cadenas, mira por la ventana, y le digo ‘es el almamula ¿que no?’ y me dice ‘sí boludo, sí...’ en pleno invierno... y seguía ahí, no se movía... y quién iba a ser tan macho para ver quién era... mirá si me quería comer algo... también es cierto que cuando hay viento sur anda, y que no puede pasar por donde hay vías del tren...”

A todo lo anterior se suma que vivir un discurso mitológico se produce en el marco de un contrato colectivo, porque el hermano de Mateo creyó al igual que él, que los sucesos que en ese momento se convirtieron en sagrados, particulares, se entienden en el contexto de una producción social de sentidos de una comunidad en particular. Porque a los hechos, se le suma el viento sur, y el invierno, acontecimientos que como lo explican las personas de Río Dulce, propician la aparición de este ser mitológico. Al igual que estos hermanos, aquellos entrevistados que participaron en los focus group narraron historias similares:

⁹⁴ Medio de transporte que consta de una carreta y un caballo, y sirve para trasladar cargas pesadas.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Con el viento nomás ya empiezan aquí todos y vas a escuchar ‘esta noche ya va a salir el almamula’” María

María: “Para el frío aparece”

Ester: “Para el frío dice que sale. Cuando cambia el tiempo”

L: O sea en junio julio va a parecer...

Mudo: “No, ahora también, cuando cambie el tiempo, cuando sale viento sur”

Ester: “Cuando sale viento sur sale ella”

L: Hace como una semana ha salido viento sur, ¿no han escuchado nada?

E: “Sí, dice que la Machi ha sentido que gritaba y que era un perrerío... y después dice que ha vuelto el perrerío”

En estas entrevistas grupales, es contundente la construcción simbólica de los sucesos: el grito del almamula, cuando cambia el tiempo, con viento o con bajas temperaturas (lo cual sucede en invierno o muy rara vez en Santiago del Estero en otras estaciones del año), altas horas de la noche, ladrido de perros. El rito, en tanto se inscribe en lo simbólico, también “forma parte de la vida del hombre; constituye una forma de ser en el mundo”⁹⁵.

Prácticamente todas las personas entrevistadas coinciden la descripción de los sucesos que significados devienen en ritual “el rito tiene la característica de ser grupal, social, de modo que la comunidad entera puede acceder a los modelos que presenta el mito”⁹⁶, además Nader añade que los rituales, cuando son repetidos son centrales en una comunidad, lo cual es central, porque si bien no los efectúan materialmente las personas de La Banda, sí son protagonistas en reiterar y producir la significación de los sucesos que viven, significando con miedo, terror, angustia, con estado de alerta los ladridos de perros, “alaridos ahogantes”, olor a podrido, o incluso, el mismo cambio de clima, el cual, por casi todas las personas entrevistadas, es importante para la aparición del almamula, y en todo caso, para la preservación del tabú, porque “la fuerza vivificadora del mito está presente siempre. El rito, por tanto, constituye una forma de vida con un rasgo fuertemente comunitario”⁹⁷.

Es mediante estas significaciones simbolizadas como procesos rituales que se mantienen vivos los discursos míticos, porque implica conectarse con lo sagrado “se asiste de nuevo a las obras creadoras de los seres sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado por la presencia de los seres sobrenaturales”⁹⁸.

Entonces, para dejar en claro qué es el almamula, qué características -que fueron analizadas- tiene y qué es lo que hace, lo explicamos así:

El almamula es un ser mitológico, se trata de una persona que se convierte en animal. De acuerdo a los testimonios de las personas entrevistadas, puede adquirir cualquier forma, aunque generalmente la de un perro o la de un burro, potrillo, o mula, de color negro.

Este animal mítico tiene ojos rojos, escupe fuego por la boca, emite alaridos estruendosos, ensordecedores, ahogantes que cuesta distinguir de qué animal es. Además, tiene cadenas y las hace sonar, golpea a los perros que se le atraviesan.

Sale los días de cambio climático -preferentemente martes y viernes, día de las brujas-, sobre todo con viento del sur, otras personas dicen que deambula los días de luna llena, pero todos coinciden que aparece de noche, pasadas las

⁹⁵ Ídem.

⁹⁶ Ídem.

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ Mircea, Eliade. Op. Cit. P 14

cero horas. Las personas saben que sale el almamula porque sienten el ruido de cadenas, su grito, el ladrido de los perros y el olor a podrido que la caracteriza.

El objetivo del almamula es comer animales domésticos -gallinas, cabritos, cerdos, perros- de un modo particular: por dentro, “chupándolos”, dejando sólo el cuero. Otros testimonios dicen que incluso come los corazones de niños que no han sido bautizados bajo alguna religión cristiana, y que incluso ataca a las personas que se atraviesan en su camino.

Lo curioso de este animal mítico y temerario, es que tiene senos, es hembra, porque en realidad es una mujer que ha sido castigada por Dios con el castigo de la transfiguración por haber cometido incesto con su padre, hermano o hijo. El almamula no es una sola, sino que hay tantas como relaciones incestuosas ocurran. Hasta acá la primera parte de la historia del mito, que continuará con el análisis restante.

El almamula: consecuencia de las relaciones incestuosas

“Como Lévi-Strauss sostiene que el tabú del incesto y los resultados de su aplicación constituyen el origen de la cultura, se puede deducir que la derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió en el origen de la cultura y es un prerrequisito de la cultura”

Rubin, Gayle “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”
En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*,
Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996

2.2. Incesto

Como pudimos conocer hasta ahora sobre la figura del almamula, uno de los estigmas que se condena, si no es el principal, son las relaciones incestuosas, interpretando al incesto en el contexto discursivo del mito como las relaciones sexuales entre familias de lazos sanguíneos directos, padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana, y en ocasiones tío/a-sobrino/a, y primo-prima.

Las personas entrevistadas, en relación a la situación de incesto, expresan:

“Y no, yo nunca le había llevado el apunte pero decían que era una chica que vive aquí cerca que estaba con el padre ella, y que tienen hijo ¿qué no? (...) Y saben decir que es la condenada la que se transforma, la mujer que sale así porque está con el padre o el hermano. Y también dicen que la madre tiene relaciones con el hijo”
Tobías

“Hay muchos comentarios que saben decir que anda con la misma familia, con el hermano, con la hermana, con el padre (...) Sí, eso sí. (...) dice el dicho que cuando no hay un hijo por entre medio se transforma así. Porque si sale el hijo ya dicen que no se transforma por más que tenga como mujer a la hermana, a la misma madre, o a la tía o el padre que la tenga a la hija, así. Así son los comentarios”
Gerardo

Cuando afirmamos que es en la madre y la hija en quienes recae la metamorfosis el entrevistado continúa:

“Y posiblemente será así, eso no tengo ni idea. Allá en Amamá⁹⁹ comentaban hace como tres años atrás, cinco, que un chico le ha pegado un tiro a un perro cuando le estaba comiendo el chancho, de esos casos hay muchos, y se decía, en el diario salía

⁹⁹ Pueblo de Santiago del Estero.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

que lo tenían internada a la mujer la policía de Tintina. Y dicen que murió. Dicen que era una chica que vivía con el hermano. Pero dicen que no era de la zona, sino que era de mucho más allá. Parece que de lejos vienen. Y en la zona, en esta zona, tendría que haber estas cosas...”

Sobre el mismo tema indagamos a Armando, y él que vive en el centro de La Banda, nos cuenta:

“Bueno mirá, siempre se hablaban. Cuando era chango nomás yo ya sabía eso (...) antes había mucha gente que vivían entre hermanos... había muchas familias cerca, y estaban entre las mismas familias. Como ser que supongamos, un hijo salía enfermo, no duraba mucho, un hijo entre hermanos. La almamula es una persona que se transforma en animal, en cualquier forma, en perro, en gato, en burro” Armando

Entonces cuando le preguntamos el por qué responde:

“Porque vive con el mismo padre, o misma madre (...) la mujer se convierte, el hombre no, porque la mujer es la que está pecando...”

En los sentidos de los entrevistados, se expresan las situaciones de incesto en distintos lugares de La Banda, incluso a lo largo de Santiago del Estero (poblaciones como Amamá, Tintina). El almamula, es el resultado de una práctica incestuosa y tal como utiliza el concepto Bernardo Canal Feijóo, es un proceso teriomórfico, que se traduce en la representación de divinidades o espíritus bajo la forma de animales.

Tobías, Armando y Gerardo expresaron que las uniones que simbolizan el incesto y cuya consecuencia es la existencia del almamula, son: padre-hija, madre-hijo, hermana-hermano. Pero en el caso de los tres entrevistados, expresaron mayormente el incesto padre-hija, y hermana-hermano.

En este contexto podríamos decir que “una prohibición sólo tiene sentido si la conducta sancionada puede ocurrir”¹⁰⁰, por lo tanto si existe una reactivación constante de enunciados simbólicos que prescriben conductas culturales es porque existe la posibilidad de un ultraje del contrato social. Como lo veremos en los discursos de las demás personas entrevistadas, la práctica del incesto en Santiago del Estero, es repetitiva.

Por su parte, las mujeres cuentan:

“Se convierte porque ha tenido relaciones con el padre, o porque está con el padre, porque está con el padre esta chica” María

Nuestra informante clave hace referencia a la mamá de la compañera de escuela de su hija, un polémico caso de almamula para las personas de Río Dulce.

“La almamula es una persona, que eso se convierte cuando hay relaciones entre padre y la hija, entre dos hermanos, entre dos primos, o entre hermanos, eso es más directo, entre hermanos... (...) En Vilmer se dice que hay una pareja, entre padre e hija, y todos saben que vive con la hija el hombre y ella es la que sale a la noche. Pero como te digo nadie va a salir ni a mirar ¿no? (risas) Ivón

“Es más feroz que el diablo. (...) El almamula es como ejemplo, convivir con hermano, convivir con una madre convivir con un qué se yo... con un padre. A eso le llaman almamula. Bueno, ellos de un estar se transforman a las 12 de la noche. Yo

¹⁰⁰ Stolcke, Verena. “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, Revista de estudios Feministas Artigos. Vol. 12 N° 2 Florianópolis, Mayo/agosto 2004. p 13

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

sé porque una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba, y él era mi tío encima, por parte de mi tía, no era mi tío, tío, bueno esa chica, al llegar las 12 de la noche, ella salía de la casa, nunca la ibas a encontrar, se transformaba. Esa chica me ha espantado a mí” Miriam

“Varón... ah, no, mujer. Porque el varón está con una mujer y la mujer no cuenta nada y deja que eso pase y bueno y... es una persona (...) Y se convierte en otra cosa porque ha tenido relaciones con el mismo padre, con alguno de la familia, con el hermano. Bueno porque ellos tienen relaciones con el padre, con los hermanos, y... o sea después tiene un hijo. Después la mujer de noche se convierte en otra cosa dice” Yanet

Luego le preguntamos a esta muchacha qué es lo que sucedería frente al caso de un embarazo de su progenitor:

“Y bueno, a mí me han contado que el hijo sale pero... pero no sale bien, sale medio, como enfermo”

Entonces consideramos necesario consultarle si conoce algún caso concreto de almamula:

“Sí, pero no le digas nada a la María. Bueno, el marido de la María tiene una sobrina, bueno eso es lo que contaban todos, que ella vivía con el padre, bueno decían que ella tenía relaciones con el padre...”

“Una vez por el agujerito de la ventana, he visto cuando ha pasado el almamula... que decían que eran los Leiva, dos hermanos que vivían y eso no lo digo yo, lo dicen todo el mundo de allá, la manzana... te va a decir, la mujer cuando andaban con él, aparecía una mujer... y cuando ella ha tenido marido, cuando se ha juntado... ha dejado de aparecer el perro que aparecía, pero ella nunca le ha podido dar un hijo al hombre que se ha juntado (...) Pero ese perro que decían que salía ha dejado de aparecer cuando ella se ha juntado con este hombre. Y no sé cuántos años hará... pero después ella lo ha corrido de la casa a este hombre, y ella vive con los hermanos, uno de ellos ha muerto. Hasta el día de hoy ellos no tienen mujer ni ella marido... pero no sé yo bien qué pasa, porque he venido a vivir por aquí. Y no sé si vivirá con el viejo la chica, no sé qué habrá sido de la chica, o dormirá con el viejo, no sé. Porque ahí decían que la chica esta dormía con el hermano, cuando la ha empezado a criar, él la hacía dormir en la cama y así la ha acostumbrado y seguía durmiendo con él. Y lo mismo decían que había pasado con la hermana sería, una menor a esta, que ella lo quería mucho a él porque él era mucho más mayor que ella... y dormía en la cama de él de chiquita y se ha criado así. Eso del almamula es verdad. Y ahí le preguntado qué era un almamula, y me han dicho que es cuando viven dos hermanos que son de la misma sangre, que quizás, posiblemente, los padres de esas personas también hayan sido hermanos, o sea la sangre se viene juntando, la sangre de la misma familia. Ella me contaba lo que su abuelo le había contado una vez” Marcia

Todas las mujeres, conocen un caso “de almamula”, y qué implica esto: la reactivación de significados a determinados sucesos, que aparezca de noche el almamula, ladridos de perros, y casos concretos en los cuales el incesto está dado mayormente por relaciones padre-hija, hermana-hermano. De hecho, Yanet no toma en cuenta que el teriomorfismo puede producirse de la relación madre-hijo. Lo más llamativo de Yanet es que después de explicitar las uniones de incesto, entiende

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

como resultado consecuente, que la pareja almamula tienen un hijo, pero con problemas físicos.

Focus Group:

Graciela: “Con la familia dice que vive ¿Qué no? Así dicen, con el hermano, la hermana”

María: “Come animales dicen”

Mudo: “En el Pacará¹⁰¹, la hermana vive con el hermano”

Lucas: **El hermano y la hermana...**

Graciela: “Sí, conviven...”

Mudo: “Con la policía todo lo habían andado queriendo sacar y no podían”

Lucas: **¿Quién era mayor, ella o él?**

Mudo: “Ella se me hace”.

Graciela: “¿Cuáles, los hermanos del Pacará? Él era el mayor...”

María: “A ver contale vos Yamila lo que tu compañerita de escuela te ha contado”

Yamila: “Que su madre se convertía en un lobo, como un perro. De noche salía, y después sale, la madre sale y estaba en el techo”

Graciela: “Se transforma de todas las formas, allá en el campo, ha pegado un grito, las cadenas se sentían, haciendo ruido ha pasado, una cosa que no se aguantaba el olor, allá en el campo, y vivía el padre con la hija... todos decían eso. Siete chicos tenía con la misma hija, siete chicos. Estaban condenados, hablaba la gente así, los dos estaban condenados”

María: “De tanto tener relaciones ¿Qué no?”

Graciela: “Claro, siete hijos ha tenido, con la misma hija, le ha hecho siete hijos, el padre de ella¹⁰²”

L: **¿Y los chicos cómo les han salido?**

Graciela: “En ese tiempo lindos chicos han tenido... lindos chicos han tenido ellos”

L: **¿Ninguno deforme o con problemas?**

Graciela: “Y después uno sí, han salido pegaditos y ese le ha fallecido. Estaban pegados”

Para las personas que formaron parte del 1º Focus group en el Río Dulce, el incesto se produjo entre un hermano mayor y una hermana menor (como el caso que contó Marcia) y entre un padre y una hija, repitiéndose los lugares en la escena. Las posiciones, los lugares vacantes para la relación incestuosa parecieran ser siempre los mismos en los discursos de las personas.

Consideramos que los testimonios de las niñas del Río Dulce también son importantes en tanto expresan las características de sus posiciones subjetivas, lugares desde los cuales se construye el sentido, cuya manifestación se explicita en sus discursos, en donde se mantienen vivas las figuras mitológicas. Mediante los dibujos que hicieron del almamula, nos explicaron:

Sol (9 años): “Es una persona que se convierte en un perro. Porque... no sé... Es una chica... a ver... sí, una chica es. Come A los cabritos... y a los chanchos dicen... A mí me dijeron, mi mamá me dijo que se convierte cuando un familiar, el papá se casa con la hija... El almamula es cuando el papá y la hija se casan, la mujer se convierte en el almamula, que arrastra cadenas”

¹⁰¹ Barrio de Santiago del Estero.

¹⁰² En este contexto puede resultar clarificador el enunciado de Graciela: el padre le ha hecho los 7 hijos a la hija, es decir, podríamos pensar hasta qué punto la muchacha pudo elegir tener o no a sus hijos-hermanos con su padre, y cómo la entrevistada posiciona como un objeto pasivo a la chica que se transforma en almamula en su discurso “el padre le ha hecho”, el hombre, hace en la mujer, que implicaría que una mujer no puede más que aceptar que se haga en ella, o sea, su posición pasiva, cosificada.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Seguidamente le preguntamos cómo puede salvarse:

Sol: *“No casándose con el padre”*

Yamila: *“Esta es la señora que se convierte. La mamá de mi compañera”*

L: *es el almamula.*

Y: *“Sí”.*

L: *¿Y vos la has hecho feliz o triste?*

Yamila: *“Triste”*

L: *¿por qué estará triste?*

Y: *“porque es almamula y sale de noche”*

L: *¿Y qué hace de noche?*

Yamila: *“come animales”*

L: *¿qué es esto?*

Y: *“Estas son cadenas para hacer ruido”*

L: *¿Y para qué hace ruido?*

Y: *“para dar miedo”*

L: *¿Vos tienes miedo?*

Y: *“Sí, a veces”*

Estos discursos además, expresan que las creencias y los modos de entender lo real en los mitos, no son cimentaciones simbólicas con tiempo de caducidad -en el caso que fueran significaciones sólo de gente mayor-, sino que se negocian y actualizan desde posiciones subjetivas en el espacio de lo discursivo en lo contemporáneo.

No obstante, queremos remarcar que Sol y Yamila en su universo de sentidos en relación a las prácticas culturales de su comunidad, tienen presente que el almamula existe cuando una mujer se casa con un familiar, cuando se concreta una relación matrimonial, y consecuentemente internalizan qué es el incesto para la cultura en la que ellas están inscriptas, qué hombres son permitidos y para qué hombres ellas son permitidas.

Así pues, podríamos decir que las construcciones simbólicas expresadas en los mitos en tanto discursos sociales, tienen una función principal. No olvidemos que entendemos que un mito cumple una función -como lo explica Eliade Mircea- en tanto revela los modelos ejemplares de las acciones que ejecutadas devienen en rituales y son significativas para una comunidad, como legitimar la prohibición del incesto, un tabú necesario en las culturas. Ahora bien ¿cuáles son los mecanismos presentes en este tabú en relación al género?

Aquí retomamos los conceptos de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, que como lo explicábamos en el marco teórico, desde una perspectiva estructuralista, hizo un aporte clave en la Antropología del género, especialmente en los estudios queer. Bajo la premisa del sistema sexo-género -dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en acciones humanas y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas- señala que “el tabú del incesto impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación (...) divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos.

“Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo, impone el intercambio marital entre grupos”¹⁰³. Al instaurarse la prohibición, y prescribir ciertas uniones e impedir otras -consensuadas socialmente -, como las uniones entre familiares de lazos sanguíneos, qué mejor que el mito en tanto discurso sólido,

¹⁰³ Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

cristalizado, heredado y perpetuado, para establecer lo permitido, portar el significado de un tabú y naturalizar el intercambio de mujeres para las relaciones maritales exogámicas.

Es decir, el tabú del incesto es un mecanismo para asegurar los intercambios entre familias y grupos, en los cuales la mujer es el regalo más codiciado. “Si, el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman, los que vinculan, y es el conductor de una relación, antes que participen en ella”¹⁰⁴. En este sentido, la mujer según Gayle retomando a Lévi-Strauss, ocuparía un rol social de objeto de intercambio “las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batallas, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas, vendidas (...) las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas, y prostitutas, pero también simplemente como mujeres”¹⁰⁵.

En este sentido un relato significativo narrado por María puede dar cuenta del tipo de conflictos presentes en las familias de nuestros informantes. Ella comentó que cuando recién se había ido a vivir con su cónyuge, y su hijo que ahora tiene unos 14 años era bebé, su conviviente, delante del hermano de María, le ordenaba que atendiera a su hijo recién nacido porque lloraba demasiado. Ella le contestó que no podía porque estaba cocinando y le dijo que lo hiciera callar él. Frente a esta respuesta, el mismo hermano de María le dijo “no te dejes mandar por esta. Hacela cagar”. En ese momento, el esposo de María quiso golpearla, y la reacción de ella fue tomar un arma blanca y correrlo por toda la manzana de la casa con la amenaza de matarlo. Según los comentarios de ella, desde ese momento jamás intentó golpearla.

Siguiendo a Rubin podríamos interpretar que es el hermano de María quien pareciera “transferirle” a su cuñado la capacidad de domesticar a su hermana en su rol marital mediante la violencia física. Son los varones del núcleo familiar quienes regulan, controlan, los intercambios de mujeres y las posiciones morales que ellas deben asumir.

Si bien María pudo quebrantar estas reglas de dominación mediante un acto de resistencia utilizando un arma blanca, a modo de defensa y amenaza, desconocemos si logró luego un acuerdo más igualitario en su vínculo matrimonial.

Gayle explica que los sistemas de parentesco simbolizan la interacción social que organiza la actividad política, económica, ceremonial y sexual “el intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución la hostilidad y la solidaridad los rituales y las ceremonias”¹⁰⁶. También manifiesta que no sólo intercambian mujeres, sino además acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje, derechos y personas en sistemas concretos de relaciones sociales, a lo que podríamos agregar que las relaciones de género y sus construcciones simbólicas, se producen en función de este intercambio.

Si legitimar el tabú del incesto, y de este modo activar la transacción del intercambio de mujeres en el marco de la estructura organizativa del parentesco, es una función del discurso mitológico porque cristaliza y promueve acciones, contratos sociales, pensemos en otra práctica consecuente: la moralización de la sexualidad femenina. “A las mujeres y jóvenes depositarias de la leyenda se les asigna la responsabilidad de controlar mediante sus actos la moral familiar y se les adjudica la posibilidad de decir ‘no’ en un juego bastante perverso, por el valor mismo que ese ‘no’ tiene”¹⁰⁷.

Si pensamos que las mujeres, como lo sostienen las antropólogas Ortner, Rubin y Rosaldo “en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ Ídem.

¹⁰⁶ Ídem.

¹⁰⁷ Canevari, Cecilia. Mujeres en Escena. Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género. Capítulo “El control del incesto en Santiago del Estero”. Instituto Interdisciplinario de estudios de la mujer, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa. Año 2000. P 7

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

buena parte de su vida de adultas, pariendo y cuidando a sus hijos”¹⁰⁸, son las encargadas de la crianza de los niños, en ese proceso de socialización primaria, ellas tienen una doble función: generar las instancias discursivas para la solidificación simbólica mítica, de transmitir en ellas justamente las normas culturales, producto de un contrato colectivo, como los roles sociales, el intercambio mismo de mujeres, los tabúes, y a su vez clarificar, las posiciones que hombres y mujeres deben ocupar en el entramado de las relaciones de género, caracterizada por la subordinación femenina y un estatus de poder a favor de los hombres. “Ellas tienen que regular la moralidad ante el varón, en una relación desigual de poder y para la cual su opinión tiene poco valor, porque de lo contrario son ellas quienes recibirán el castigo transformándose en monstruo”¹⁰⁹.

Como lo sostuvimos páginas anteriores, “una prohibición sólo tiene sentido si la conducta sancionada puede ocurrir”¹¹⁰, y pensamos que los datos que se arrojan deben ser considerados para explicar la vigencia de los discursos mitológicos, de lo contemporáneo de sus prescripciones, es decir por qué aún la vivencia de los discursos mitológicos que proveen enunciados, normas, reglas culturales, sigue tan sólida. Para ejemplificar: en el diario “El Liberal” de mayor tirada en Santiago del Estero, informó que los datos de relaciones incestuosas a lo largo de ese lugar son contundentes: de enero a agosto de 2009, en toda la provincia se registraron 193 abusos sexuales simples, 13 abusos sexuales con acceso carnal, y 56 abusos sexuales sin acceso carnal, lo que da un total de 262 hechos denunciados. Este dato fue proporcionado por el Departamento de Operaciones de la Policía de esa provincia¹¹¹. A lo cual podemos agregar que no se contabilizaron aquellas situaciones de abuso no denunciadas, que como veremos más adelante, muchas de ellas se suscitan en el silencio y ocultamiento de la trama familiar.

Es un buen dato para tener en cuenta por qué en estos lugares aún se constituyen y circulan discursos mitológicos que cristalizan lo permitido y condenan otras prácticas. Si la prohibición existe, es porque lo sancionado tiene grandes posibilidades de suceder, o en el caso del incesto, ocurriría recurrentemente.

Breve conclusión de las funciones del discurso mitológico

El mito se hereda en la transmisión oral de la familia, y es activado en las estrategias discursivas que se les atribuyen a sucesos que son vividos como rituales, por ejemplo, los ladridos de perros, olor a podrido, ruido de cadenas, determinada hora de la noche, y en esta medida, el mito vive en esos ritos y esos ritos cobran sentido en los mitos. En suma, el mito como construcción simbólica negociada, en tanto discurso social, otorga significados a ciertos sucesos que irrumpen con la linealidad de lo cotidiano, rutinario.

En segundo término, podemos sostener que otra función del discurso mitológico (en tanto heredado, instaurado, y a su vez negociado por las personas) es resguardar la estructura organizativa del parentesco mediante la legitimación del tabú del incesto. Para ello, se establecen cuáles son las uniones matrimoniales y parentales permitidas, proceso que se inscribe en el registro de lo simbólico y cultural y no es exclusivo de lo natural. Cabe aclarar que al instaurar las uniones admitidas, se proscriben las no permitidas. “Cuando Lévi-Strauss atribuye en las formas elementales del parentesco el inicio de la cultura al tabú del incesto que regula los intercambios matrimoniales exogámicos mediante el ‘tráfico de mujeres’, entre líneas de descendencia, regido por sus hombres, proscribire la homosexualidad y

¹⁰⁸ Rosaldo, Michelle Zimbalist. Op. Cit.

¹⁰⁹ Canevari, Cecilia. Op. Cit. P 8

¹¹⁰ Stolcke, Verena. “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, Revista de estudios feministas Artigos. Vol. 12 N° 2 Florianópolis, Mayo/agosto 2004. p 14.

¹¹¹ Diario “El Liberal”, Santiago del Estero. Domingo 18 de agosto de 2009.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

prescribe la heterosexualidad (...) el tabú del incesto presupone un tabú previo (...) de la homosexualidad”¹¹².

En efecto, dado que el discurso mitológico permite establecer formalmente cuáles son las uniones de parentesco permitidas -para sostener el orden organizativo- promueve las significaciones que permitirán entender como natural el intercambio de mujeres, en cuya lógica son concebidas como objetos, regalos, intercambiables por hombres, que de hecho, son regalos especiales, porque establecería el parentesco “los participantes en el intercambio pasan a ser afines, y sus descendientes estarán relacionados con la sangre”¹¹³, conectándose de un modo perdurable a través del matrimonio. Sin embargo, es una función silenciada, no “nombrada” o explicitada en los enunciados formales del discurso mitológico.

Otra función que deriva de esta, y que por lo tanto es nuevamente determinar y condenar los sentidos y las prácticas morales que los géneros deben practicar en la sexualidad heteronormativa: la mujer debe tener en claro qué hacer frente a situaciones de incesto, no sólo formar desde su rol de introductora en la cultura y responsable de la primera socialización, que Berger y Luckman denominan externalización de la realidad objetiva, sino como futuro objeto de intercambio, expresándose a posteriori, sus posiciones subjetivas en sus discursos.

En otro término, el discurso del almamula además, establece social y públicamente la evidencia de la vejación moral que se perpetúa en las delimitaciones de lo íntimo. De modo que la figura mitológica aparece en escena sumado a los rumores de sospecha de relaciones incestuosas en determinadas familias, y es la prueba fehaciente del vejamen moral. De hecho, la presencia del almamula no sólo visibiliza la falta -el incesto- sino que la comunidad toda se verá afectada moral y económicamente por el quebrantamiento del tabú, dado que traerá consecuencias en la economía del lugar, -el almamula come, “chupa”, “cuerea” los animales que permiten el sostén de la economía de las personas del barrio-. Inclusive, la falta moral es significada en tanto la presencia del almamula simboliza riesgo para las familias, porque es indudablemente, un ser peligroso, agresivo, y se lleva niños/as que no vivieron el ritual del bautismo cristiano.

SEGUNDA PARTE. HOMBRE MÁS MUJER, IGUAL A: DESIGUALDAD

Si bien esta división en partes del análisis la pensamos para marcar que haremos especial hincapié en una mirada de género, el mismo tiene un correlato y coherencia a lo largo de todo el texto ya que la perspectiva del mito y el género

¹¹² Stolcke, Verena. Op. Cit.

¹¹³ Rubin, Gayle. Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

desde la comunicación es una mirada troncal, y transversal de la tesis. De hecho, la última categoría “finalización del mito” es la culminación de la historia del almamula que quedó pendiente en primera parte. Las categorías que analizaremos a continuación son:

3. Transfiguración femenina

4. Culpabilidad

4.1 Placer

4.2. Maternidad

5. Opresión

6. Masculinidad

7. Finalización del Mito

3. Transfiguración femenina

Como lo explicamos anteriormente, en ese proceso de metamorfosis, resultado consecuente del quebrantamiento del tabú del incesto, en la mayoría de las personas entrevistadas, es la mujer quien vive la condena de la trasgresión, que se expresa, justamente, en convertir el cuerpo femenino en el de un animal de su mismo sexo (pero no olvidemos que atribuirle aspectos femeninos al almamula es un posicionamiento simbólico) -género-.

Las personas que viven en Río Dulce explican que el almamula, es una mujer, no cualquier persona, no de cualquier género, sino una mujer. Inmediatamente, el anonimato desaparece, porque esa mujer, esa almamula cobra identidad “hija de” “de ahí de la esquina”, “una madre”, frente a lo cual podemos darle otro sentido a los procesos rituales, porque el acto de comer por dentro a los animales, ya tiene un protagonista identificado, una mujer que comete incesto.

“Aquí saben decir que se transforma la mujer más que el hombre (...) y eso es porque viven entre familiares... y cuando va a nacer una criatura, cuando entre los dos hacen una criatura se transforma la mujer y ella empieza a salir todas las noches” Celina

L: ¿Y por qué será que se convierte ella y no el varón?

Celina: (no respondió)

L: ¿Está bien o está mal que se convierta ella?

Celina: “Pero el hombre también ¿qué no? el hombre también, pero no tanto como la mujer. Ella sale todas las noches. Pero el hombre sale una vez cada cuánto, dicen”

Hay una cuestión a destacar en la explicación de Celina. El hombre, la figura varonil en el discurso, también vive, o sufre la transfiguración, sin embargo aclaró que es la mujer quien es presa de la metamorfosis más veces, reiteración que la posicionaría en un estatus diferente frente al hombre, un lugar subordinado, desigual y podemos pensar que por ser mujer, con un estatus inferior en lo social, debe pagar su falta moral con una metamorfosis más repetida.

Luego en la entrevista a Celina y a María, efectuamos la siguiente pregunta:

“L: ¿Y antes de la chica esta madre de la compañera de la Yamila, no se hablaba del almamula?”

María: “Sí, siempre se decía y siempre ha habido. Cuando salía viento ya había comentarios ‘esta noche va a salir el almamula’. Y al otro día vos te levantabas y ya escuchabas a cualquiera que decía ‘eh ¿has sentido cómo ha gritado el almamula?’ ¿Has sentido cómo ha pasado el almamula?’ y hablaba que les faltaba chanchos... y que ha salido esta chica”

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Celina: *“Ah bueno y ese día que hemos venido del baile ¿te acuerdas que Dani había desarmado la piletta que tenía de block? Había puesto todos los blocks parados así, para hacer una pared, pero nada no tenía, y veníamos nosotros del baile y cuando nosotros hemos llegado a la puerta había un perro grandote, una cosa con unos ojos brillantes, y nosotros no sabíamos qué era, y ha empezado y se ha sentido un ruido de cadenas, se sentía un ruido de cadenas y se veía unos ojos grandotes rojos, y los ha volteado a todos los blocks que había ahí y ha volteado y se ha metido para el monte, hasta que hemos prendido la luz, porque estaban tomando los changos de ahí del frente pero estaban con la luz apagada, y nosotros habíamos vuelto del baile como a las 4 de la mañana con mi hermano. Ha roto todo ahí, y se ha perdido en esa casa que decían que estaba la chica con el padre. De ahí no ha salido más”*

María: *“Ahí en la casa de la Silvia se ha perdido”*

Es de “Silvia” de quien se sospechaba, no de su tío, que como bien se dijo, es mayor, y es en la naturalización de los enunciados donde se constituye el género. Lo complejo es que este intercambio posibilitado por una entrevista de carácter grupal (en este caso de a dos), permite conocer el camino simbólico-narrativo en el que desemboca la transfiguración femenina, el cual está confirmado por signos -viento, alarido- vividos como procesos rituales, como sucesos de lo cotidiano experimentados de ese modo por las personas y que cobran un sentido sagrado. Esto es clave cuando después de esta cotidianidad, todos los caminos simbólicos delineados en los discursos, llevan a un almanaca con identidad, no anónima, transfigurada.

En el caso de Marta, cuando le preguntamos si tenía conocimiento de la transfiguración femenina, responde:

“Sí, empieza siendo el hombre creo, y después ya pasa para siempre a ser la mujer que la se transforma ¿Qué no Mudo?”

Al igual que Celina, Marta sostendrá que en un principio es el hombre quien se transforma, pero aclara que posteriormente, siempre lo hará la mujer. Cabe agregar algo más: las mujeres, en muchas ocasiones que respondían a nuestras preguntas y no estaban del todo seguras de sus respuestas, buscaban el aval de “Mudo”, el marido de María, y lo hacían en el acto de encontrar su mirada o la aprobación de las respuestas que acababan de expresarme, para que él corroborara que nos estuviesen comentando lo correcto. En el caso concreto de Marta, en ningún momento buscó el asentimiento de sus dichos en la mirada de su hermana (María). Cuando le preguntamos, qué piensa de que la mujer sea la que se transforma responde lo siguiente:

“Eso ni siquiera lo piensas, es un comentario que uno habla porque es algo que pasa, que se ve. Tampoco se ve mucho, más que se habla que otra cosa. No sé qué pensaría de eso. Uno no piensa eso, porque lo hace el otro ¿has visto? Vaya a saber por qué sabrá ser” **Marta**

Podemos apreciar varias cuestiones: el lugar que ocupa la mujer en el discurso mítico no es relevante para Marta, mucho menos significaciones que nos permitan problematizar las relaciones de género, porque lo simbólico que solidifica al discurso mitológico en sí no se piensa, no forma parte de un proceso de cuestionamiento, sino que se presenta arraigado en la naturalización de sus enunciados. Lo que pueda significar se expresa en los sentidos, posiciones, estrategias discursivas, subjetivas de las personas, porque incluso eso no se ve (podríamos pensar en el acto incestuoso) eso se escucha, porque se dice.

Asimismo, podemos empezar a reconocer las características del discurso mitológico. Desde el momento en que el mito requiere de un proceso ritual para la

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

iniciación de neófitos, para dar respuesta a su identidad, y además (en) ellos se aceptan o construyen explicaciones sobre diferentes sucesos (algunos de ellos inexplicables)¹¹⁴, acompaña a las personas a lo largo de su existencia¹¹⁵, es dificultoso someter a un cuestionamiento las construcciones de sentidos que conforman su entramado simbólico, ya que son sumamente sólidas.

En la ejemplificación, los casos expuestos por las personas del barrio Río Dulce fueron:

Hermano de María: *“Y has visto que cuando decían que el almamula aparecía por acá decían que era la Silvia”*

Graciela: *“Ajá, si yo tengo una sobrina que vive con el tío y decían que era almamula. Ella vive, bah, vivía con el mismo tío. Y sabía andar de noche convertida de almamula”*

Lucas: *¿Y quién se transforma?*

María: *“Dicen que es la mujer la que se transforma”*

L: *Claro, la Yamila decía que era la mamá de la compañerita.*

Graciela: *“Claro, es la mujer la que se transforma”*

María: *“Y ella cuántos años debe tener... veinte... veintiuno”*

Mudo: *“Mi viejo dice que los seguía y que él la ha visto”*

Como María y Celina, los entrevistados hacen referencia al mismo caso de almamula (el de Silvia y su tío). Luego les preguntamos qué pensaban que la mujer sea quien se transforme:

Graciela: *“Porque siempre he escuchado que decían gente grande que la mujer es la que se condena”*

Mudo: *“Más que el hombre (...) estoy de acuerdo mi viejo me sabía contar así, que la mujer es la que se condena...”*

La mujer, figura femenina protagónica del discurso, no se refiere a un animal mitológico de antaño, del inicio de los tiempos iniciales que vuelve a aparecer frente a determinadas situaciones de incesto actual, sino que la figura mítica de almamula, es un lugar vacante para cualquier mujer que viviera situaciones incestuosas con su padre, hermano o hijo. Para decirlo en otras palabras, cualquier mujer tiene posibilidades de sufrir/vivir una transfiguración en tanto es sexual para el sistema sexo-género de la comunidad. La metamorfosis femenina, es vivida por las personas de Río Dulce, como un suceso arraigado en el espacio de lo cotidiano, en donde cualquier mujer representa la posibilidad de transfigurarse en ese ser.

También destacan que como siempre sucedió así, que siempre los mayores les contaron que la transformación recae en la mujer, eso es así, debe ser así, expresando de este modo, la incuestionabilidad del discurso mitológico en tanto construcción simbólica heredada y resignificada.

Esta simbolización asignada a las mujeres, excede los límites geográficos, Marcia que vive en el barrio Central Argentino, muy cerca del centro de la ciudad de La Banda, ejemplificando un nuevo caso de almamula, contaba que la transfiguración comienza desde el inicio de las relaciones sexuales:

“(...) Ellos son unas personas muy raros... una gente muy rara, viven ahí nomás, pasas el puente alto, la primera casa no, después de pasar la pizzería, después una casa y está la de ellos. Ellos siempre están escondidos. De día no andan. Pero lo que sí se decía es que el hermano mayor andaba con un hermana que ya no está, ha muerto ella, pero después andaba con la menor, con la que le sigue, y decían los vecinos de

¹¹⁴ Mircea, Elíade. Op. Cit.

¹¹⁵ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

ahí que un día se le estaban desapareciendo las gallinas, se las comían, y ellos desconfiaban de bueno, del almamula, y dice que un día un vecino de ahí había baleado a un perro que se había comido una gallina, y el chorro de sangre llegaba a la casa de ellos. Han rastreado y las gotas de sangre llegaban a su casa. Eso te contarían los vecinos, la gente mayor, porque los chicos no sé hoy en día en ese lugar si creen, antes era monte ahora está asfaltado”

Nuevamente la mujer, la figura femenina, es en quien recae y activa el proceso teriomórfico, y con casi las mismas características en las relaciones de género: el hombre mayor, y la mujer más joven, en este caso, un hermano. Lo llamativo incluso en estas situaciones de incesto, es que una vez fallecida la primera hermana, mayor que el varón, se repetiría el mismo vínculo familiar con la otra hermana, posibilitando así la reaparición del almamula, esta vez encarnada en una hermana menor.

Otro caso es el que narra Miriam, de 15 años de edad y que vivió en el Departamento Moreno de la provincia de Santiago del Estero.

“(…) una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba (...) Ella tenía 18 años y el papá tenía 42. Y cuando nosotros hemos denunciado, ha denunciado mi papá, ha intervenido la policía ahí, y bueno a ellos los han llevado, y bueno ahora viven presos”

En el discurso de la entrevistada, la figura condenada es la mujer, quien posicionada como chivo emisario de la transgresión, paga este precio con la pérdida de su yo social, es decir, en los discursos de hombres o mujeres, la figura femenina deja de ser tal para adquirir un nuevo ser en una figura de animal. De hecho, en coincidencia con esta idea, Raúl Nader, sostendrá que el estado de transgresión en el que vive la mujer (que muchas veces no sólo significa para el otro procacidad a la ley del incesto, sino que es una circunstancia de opresión, violencia y misoginia que viven las mujeres en su círculo familiar más íntimo), al extenderse en el tiempo, “su naturaleza se desdibuja, pierde la categoría que ostenta, y pasa a un nivel inferior de su condición”¹¹⁶. Es decir, ya no es ni siquiera una mujer, sino un animal hembra.

Ivón, quien nos dio la entrevista en la presencia de su mamá nos decía:

L: ¿Y quién se convierte en almamula?

Ivón: “La mujer... ¿qué no mami?”

Mamá de Ivón: “Sí, la mujer y el hombre también”

L: ¿Vos conoces un caso en particular... o simplemente la has escuchado transformada?

Ivón: “En Vilmer se dice que hay una pareja, entre padre e hija, y todos saben que vive con la hija el hombre y ella es la que sale a la noche. Pero como te digo nadie va a salir ni a mirar ¿no? (risas) es cuando grita, es una cosa que le sale de aquí (se señalaba el cuello), pero un grito muy feo, bien ahogante ¿has visto?, algo muy, muy feo, ahogante, una cosa como ronca, muy feo cuando grita...”

Miriam y la mamá de Ivón dijeron que el hombre también se convierte en almamula, como Marta y Celina, tal vez no con la misma repetición que las mujeres, pero su masculinidad no representa la peligrosidad que deba ser disciplinada mediante la condena.

En todas las entrevistas analizadas, la mujer es quien en pérdida de su condición de sujeto social, encarna la figura mitológica, y a su vez, con todo el peso simbólico de representar la transgresión de la ley. En el gran número de casos de

¹¹⁶ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 165

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

incesto, se producen entre padre-hija o hermano-hermana, dejándose traslucir las posibilidades de abusos al principio de las relaciones y un consentimiento femenino a posteriori.

4. Culpabilidad

Si el proceso teriomórfico es un estigma que debe ser cargado y vivido por el cuerpo y la subjetividad femenina¹¹⁷, la culpabilidad de la mujer, de las mujeres avalaría este sacrificio ¿en qué cuestión concreta residiría su culpa? En su peligrosidad manifestada en todo lo amplio de la feminidad, signo que pareciese legitimar la subordinación femenina y la superioridad patriarcal.

Cuando indagamos a Marcia sobre la posibilidad de un abuso por parte del hermano hacia la mujer que se transformaba en almamula respondió lo siguiente:

“Yo creo que hay margen de elección de ella, y una vez que está acostumbrada y quiere a su hermano, porque sino vos hubieras visto denuncias, o sea, ella podría haberlo denunciado o siendo grande haberse ido, aunque esa se ha querido separar del hermano, ha conseguido marido”

Por su parte a Ivón nos decía:

“Porque como dice el dicho, el hombre... la que peca es la mujer... ¿entiendes? Porque el hombre... ponele, un ejemplo, yo tengo mi padre, si a mí mi padre me insinúa alguna cosa, yo soy la hija, y yo como mujer tengo que saber si voy a decir si o no, ¿qué no? Bueno a eso me refiero”

En el caso de Ivón y Marcia, atribuyen la responsabilidad del vejamen del tabú a la mujer, ya sea porque el hombre siempre siente el deseo de tener relaciones sexuales, o porque la mujer no comunica la situación de abuso y se acostumbra a estos hechos. Por lo tanto, podemos decir que los sentidos de feminidad de las entrevistadas se enmarcan en una simbolización patriarcal, explicitados posiblemente en el principio de subordinación femenina, en el estatus secundario y de inferioridad de las mujeres, tal como lo sostiene Sherry Ortner “La mujer ha sido identificada con -o si se prefiere, parecer ser el símbolo de- algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya”¹¹⁸.

Quizás estos sentidos de culpabilidad y responsabilidad se expliquen en el estatus de segunda clase y desvalorización otorgado a las mujeres en nuestras sociedades occidentales. Como reflexiona la antropóloga, esta concepción de género patrilineal se sostiene en la premisa de asociar a las mujeres más próximas a la naturaleza, y a los hombres más próximos a la cultura. Esto implicaría una clara diferenciación de estatus social: es decir, esta concepción de cultura (con la que se asocia al hombre) se vincula con el concepto de actuar y regular las condiciones de existencia natural, diferenciando el funcionamiento de la naturaleza y el de la cultura, puesto que “la cultura (es decir, todas las culturas) en algún nivel consciente, afirma de sí mismo no sólo que es distinta a la naturaleza sino que es

¹¹⁷ Tal como analizamos que lo expresa su nombre, la mula.

¹¹⁸ Ortner, Sherry. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”. En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona, 1979

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

superior”¹¹⁹, y justamente, este sentido de diferenciación y superioridad se sustenta en “la capacidad de transformar - “socializar” y “culturizar” - la naturaleza”¹²⁰.

Entonces, la subordinación se cristaliza cuando las entrevistadas sostienen que es la mujer quien debe cargar con la responsabilidad de la **NEGACIÓN** frente a un intento del otro de quebrantar la ley del incesto. Así, el hombre obtendría el estatus que le posibilita pensar y ejercer la ruptura de esa ley, y por consecuencia, la mujer es quien debe, por su condición de subordinada, inferior y dominada, no tener el privilegio de romperla, ni mucho menos goza de una dispensación, y en consecuencia, debe atenerse a decir NO. El hombre no sería responsable de proponer el incesto porque la mujer ya lo hizo al insinuar su sensualidad, “su corrosiva feminidad”. Es decir, la mujer es responsable de “acceder”, partiendo de la idea de que ellas tienen la capacidad de ejercer una negación.

Ivón sentencia un enunciado clave “la que peca es la mujer”, permitiendo pensar que la acción femenina en lo sexual se asocia al pecado, a la ruptura de la norma, lo prohibido, al tabú mismo, entonces, la que infringe la ley del incesto es ella; detalle a destacar: la entrevistada confiesa que si su padre llegase a efectuarle una propuesta incestuosa, ella tiene la obligación moral de negarse, por ser mujer, lo que podríamos interpretar con la mirada de Sherry Ortner, por su condición desigual de prestigio y privilegio social. En consecuencia, nos permite deducir que el padre de Ivón no debiera sentir la obligación de internalizar la ley, ni mucho menos sentir culpabilidad por quebrantarla, porque de hecho, él no viviría directamente una represalia por ése acto. En este contexto podemos preguntarnos: en una sociedad en donde los acuerdos se trazan sobre lineamientos de una subordinación femenina ¿cómo darnos cuenta de una aceptación de una relación incestuosa?

Por otro lado, el enunciado de Armando también remite a la culpabilidad de la mujer, ya sea en el caso de una almadula padre-hija, hermana-hermano, o madre-hijo.

“Claro, a la que se castiga a es a la mujer. La que peca es la mujer, el hombre no. La mujer es la que peca (...) porque ha abierto la paloma y el otro la ha clavado...”

El entrevistado tiene una posición de género bien clara, sentidos de lo masculino y femenino anclados en detrimento contra la mujer y que rozan con lo misógino, entendiendo por misoginia al “odio, rechazo, aversión y desprecio de los hombres hacia las mujeres y, en general hacia todo lo relacionado con lo femenino”¹²¹ que se consolida en concepciones negativas hacia las mujeres y el mundo de lo femenino. La mujer es significada (por hombres y mujeres) como anómala, en tanto representa el pecado y en quien recae la responsabilidad del ultraje a una ley cultural (el incesto) por su naturaleza (condición de subordinada), porque posee un órgano sexual femenino que “provoca” al deseo -que más que imposible de reprimir, pareciera ser que no hay interés en los hombres de hacerlo-, tal como lo expresa Armando, abrió la paloma (la vulva, vagina, etc) y el hombre le proveyó su virilidad.

Lucas: *¿Cree que podría cambiar la situación si se les cuenta esto desde chiquitos?*

Armando: *“No, no, ya en el campo no les importa nada de eso. En el campo hay niñas en calzones, con el canto al viento”*

L: *¿Y cree que en algún punto ellas provocan a sus padres o hermanos?*

Armando: *“¡Claro!, ellas provocan al pasar desnudas frente a ellos...”*

¹¹⁹ Ídem.

¹²⁰ Ídem.

¹²¹ Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. “Violencia de género y misoginia: reflexiones psicosociales sobre un posible factor explicativo” en www.papelesdelpsicologo.es N° 75, febrero de 2000. p 3

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Podríamos suponer que ellas incitan el incesto con su naturaleza, lo cual, para los sentidos patriarcales de hombres y mujeres, la convierten nuevamente en lo anómalo, lo peligroso, lo que hay que domesticar en las prácticas y mediante la instauración y legitimación de su posición de segunda en los discursos, en los mitos.

Cuando a Armando se le preguntó si una mujer puede elegir vivir o no la situación incestuosa respondió:

“Claro, si ellas no quieren se van, o los denuncian”

Cabe remarcar una cuestión: para casi todas las personas entrevistadas, femeninas o masculinas, la mujer que se transfigura en almamula, ha sido porque ella desea esa relación incestuosa, frente a lo cual podemos decir: qué bien legitimados perduran en las construcciones de sentido los lineamientos de subordinación femenina, porque al pensar en la libre elección de las mujeres (de escapar de su hogar, denunciar), no se hace otra cosa que negar, tapar, las situaciones de subalternidad.

Pero entonces, vamos a plantear lo siguiente: ¿las mujeres que insinúan su sensualidad, que provocan las relaciones de incesto deben pagar un precio, en este caso, incluso un abuso intrafamiliar? Si representan la inmoralidad ¿se merecen un abuso? Frente a estas preguntas es necesario el aporte de Rita Laura Segato quien -retomaremos en la categoría de opresión página 73- trabajó sobre la temática de la violación cruenta en las calles de Brasil y explica que existen pruebas etnográficas en sociedades tribales -nativos americanos, sociedades polinesias o africanas- en donde la violación sería una práctica disciplinadora de la mujer, incluso pueden ser posicionadas como objetos de secuestro en tribus en situaciones bélicas para la apropiación de su capacidad reproductiva. En este contexto explicará “en esas sociedades la violación es, en general, una práctica reglamentada prescripta dentro de determinadas condiciones, y no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común”¹²².

4.1 Placer

“El hombre propone, la mujer dispone”

En el caso de Miriam, Marcia, Bernardo, Ivón, Armando y las personas de Río Dulce, los sentidos del estatus de inferioridad femenina se expresan en interpretar la culpabilidad no sólo en el acto de silenciar la situación de incesto, es decir, no comunicarlo en palabras, o como lo explicamos gracias a los aportes de Ortner, en su peligrosidad corporal, sino además en el placer que interpretan del incesto el hombre partícipe de la relación y la comunidad misma.

Lucas: *Y en el caso de que el hombre quiera estar con su hija...*

Armando: *“La que peca es la hija, sino dispararía, se iría. A ella le gusta, por eso se queda con su padre”*

L: *¿No cree que estaría pecando el padre al querer estar con su hija?*

Armando: *“Y no porque él la ha criado, es la elección de la hija decirle no. Hay gente que se quedan solos muchos años y están juntos en el campo. Están solos en el campo y con el tiempo se transforma la mujer”*

Entonces, vivir la relación de incesto desde el silencio, desde lo privado y doméstico en tanto esa situación se vive entre complicidades y ocultamientos en el

¹²² Segato, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Capítulo 1 “La estructura de género y el mandato de violación”. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003. P 25

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

hogar, y no huir (a quién sabe dónde) son signos que permiten a las personas de la comunidad pensar que estos hechos se traducen en el placer de esa mujer que vive el incesto, y, en consecuencia, merece la transfiguración. Como podemos interpretar de acuerdo a los sentidos de Armando, el pecado tiene carácter femenino. Incluso, la provisión económica del hombre, función patriarcal, legitima a hacer en ella, cosificándola a un deseo que la posiciona en desigualdad e inferioridad y como lo sostienen las psicólogas Ferrer Pérez y Bosch Fiol, los hombres se socializan para ser dominantes y agresivos, o para enorgullecerse de sus conquistas sexuales¹²³. En este marco de subordinación, la obligación de negar (como si existiese esa posibilidad) pertenece a un decálogo femenino.

Desde un lugar diferente, indagamos a Yanet y a Miriam, siendo mujeres de 15 años de edad. A esta última le preguntamos sobre la posibilidad de la falta de deseo de su prima de estar con su padre:

“Yo digo que ella ha estado muy gustosa, porque si mi papá me ofrecía, nunca lo haría, con mi padre, aunque me haya ofrecido. Yo si estaba gustosa, le iba a decir que sí ¿que no? Y si no, NO. Yo sí tengo la posibilidad de zafar de mi padre”

Lucas: *Vos crees que existe la posibilidad de eso...*

M: *“Sí, existe, zafar, del diablo, del almamula...”*

Por su parte, a Yanet, le preguntamos por qué cree que se convierte la mujer:

“Y porque es mujer, y porque ella le está pasando eso y no dice nada, ni a los familiares... o si el padre la haya violado a la hija no dice nada porque a ella le está gustando” entonces a modo de afirmación y pregunta le planteamos la siguiente situación: si un padre viola a una hija y ella no comunica este hecho es porque le gusta y nos dice *“Porque le gusta o porque la está amenazando...”*

En el caso de Miriam no sólo explicita el placer, sino que establece que existe la posibilidad de escapar de una situación de incesto, o de la proposición de la misma. Respecto de Yanet, el silencio de una mujer que no comunica un abuso ni a sus familiares, es interpretado como signo de placer de esa situación, pero no se descarta la posibilidad de una amenaza por parte de un padre o hermano mayor (puede ser un primo, tío, o abuelo). Sin embargo, queremos destacar el enunciado de la entrevistada. Frente al interrogante por qué se convierte la mujer nos dice “porque es mujer” el simple hecho de serlo, ya implica un lugar desigual en la comunidad, una posición subordinada, como venimos analizando.

En este mismo tenor, Marcia nos cuenta:

“Una persona que quiere liberarse de algo, se libera... por ejemplo, si vos haces algo, lo haces porque te gusta. Si no te gusta algo, no lo haces”

Nuevamente, la responsabilidad de lo que sucede recae en las acciones de la figura femenina. Si algo se hace, en este caso una relación sexual prohibida, es porque resulta placentero.

Bernardo frente al interrogante del placer femenino en el incesto, expresa:

“Exactamente, ella ha estado gustosa, ha estado de acuerdo con él, ella ha pecado grande en esto, de vivir con su padre porque le gusta, porque si no le gustaría tendría que haber denunciado ella. Porque una chica que vive con un hermano o padre es porque le gusta. Es como digamos, ha nacido ya con ese destino, de ser mujer de un padre o de ser mujer de un hermano”

¹²³ Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En la misma dirección de los demás discursos, Bernardo no sólo menciona el placer femenino sino que agrega un concepto interesante “el acuerdo”, entre una hija subordinada y un padre dominador, que implicaría no sólo imposición, sino consentimiento de la situación de dominio. Es decir, ese placer, es hegemónico. Añade además, que ya nació con el destino de ser objeto de deseo a la voluntad masculina, “mujer de”, es mujer en tanto posee una posición pasiva y subordinada al poder falocéntrico.

En lo que respecta a las personas de Río Dulce, Graciela en el 1° focus group nos decía:

Graciela: *“Porque si a la mujer no le gusta -la relación incestuosa- si es el padre, le va a decir que no, pero si ella ha aceptado, es porque le ha gustado. Yo les decía a ellos que si la mujer no quiere, la mujer va a tener que rechazarlo o avisar a la madre, tiene que avisar si no le gustaba y parece que ella estaba gustosa y bueno, ha tenido relaciones con el mismo padre”*

L: *¿O sea que en todos los casos que se convierte es porque a la mujer en cierta manera le gusta...?*

Graciela: *“Claro, así es, todo depende de la mujer, porque como dice el dicho, la mujer propone... no, ¿cómo es? el hombre propone y la mujer dispone, si a la mujer no le gusta, ella lo va a negar, y si a ella le ha gustado y bueno, ahí nomás agarra viaje. Porque en el campo yo he visto personas así, personas grandes y bueno veía muchos casos, hermano con hermana, el padre con las hijas, así siempre he visto en el campo, porque ahí se ve, hay más cosas, se ve, yo he visto muchas cosas ahí. Y ahí había una familia, Chavez, que vivían entre hermanos, entre hermanas, la madre con el hijo después yo he venido a vivir para aquí yo. Yo creo en todo esto porque estas cosas existen, existen, uno escucha, lee, por ahí cuentan sí... yo creo en eso. Y hay mucha gente que cree”*

L: *¿Crees que si ha tenido relaciones con su padre o hermano es porque le ha gustado?*

Graciela: *“Que así es, porque ella acepta gustosa”*

Mudo: *“Claro, le gusta”*

Podemos analizar, en el discurso de Graciela (la mamá de María) la misma producción de sentido que los otros entrevistados a la feminidad y masculinidad en relación al placer. De hecho, su yerno (Mudo) tiene la misma postura *hay placer femenino en el acto incestuoso*. Entonces, en los sentidos de Graciela, el deber de una mujer, en tanto hija o hermana, es repeler una propuesta incestuosa de su papá o hermano, explicitando el enunciado “el hombre propone y la mujer dispone”. Es decir, el hombre, desde un lugar de prestigio social, capacidad de hacer y deshacer, desde su autoridad legitimada, desde su masculinidad hegemónica -concepto explicado por Connell retomado más adelante- puede proponer y hacer explícita su demanda, sin culpa y sin costo (o a un costo menor) de corromper la ley del incesto, de ultrajar un tabú y someter a una hermana o hija. Ellas -para el discurso de las personas entrevistadas- pueden liberarse de esa situación anómala, porque en definitiva cuentan con su capacidad de elección.

En este mismo tono, Tobías, hermano de Ester, María y Celina e hijo de Graciela, frente a la pregunta qué es lo que piensa en relación a la transfiguración femenina decía:

“Si ella ha aceptado estar con su padre es porque le gusta estar así, y bueno, ella sabía que si hacía eso se iba a convertir (...) pero para mí que a ella si le gustaba, sino habría avisado a alguien”

Incluso agrega:

Lucas: *¿Y si ella no está gustosa de eso y tiene relaciones porque la obligan, se convierte igual?*

Tobías: *“No sé, debe ser que sí, pero no sé si esta chica es así, porque si ella no está gustosa habría avisado ¿que no? a la policía, o a la madre, no sé, o se hubiera ido de la casa, y si ella se calla y sigue viviendo con el padre, y ahora con el hermano dicen, es porque le gusta estar así ¿qué no?”*

Al igual que las demás personas, el entrevistado parte de la construcción simbólica de pensar que a la mujer que se transforma en almamula “le gusta estar así”, -cometiendo incesto y transformándose-, porque tenía pleno conocimiento de las consecuencias del acto, porque en el silencio, en lo no dicho, se interpreta el placer del incesto. Incluso, un detalle central: si la mujer no obtuviese placer de la relación sexual incestuosa, ineluctablemente se transformaría -es decir, no habría forma de escapar del proceso teriomórfico-. No obstante, en el caso de esta chica de Río Dulce, le gusta vivir así, sino hubiese comunicado este hecho, o huido y no estaría repitiendo estas situaciones con su hermano menor.

A las significaciones de las personas entrevistadas las vertebran las siguientes premisas respecto de la situación de incesto: si las mujeres no efectúan la denuncia, si ni siquiera lo comunican en el plano de lo íntimo, es porque “les gusta”, “obtienen placer de los actos incestuosos”, primando el “consentimiento femenino”. Entonces, de este goce devendría un acostumbamiento de las prácticas incestuosas.

Por otro lado, pareciese inmoral que una mujer pueda vivir el placer sexual, en todo caso, su actividad sexual legalizada (en términos morales, culturales, exogámicos) estaría dada para producir el placer, para que el otro, el otro varonil pueda obtenerlo en y con su cuerpo, como condición clara de pasividad y subordinación. Lo complejo es cuando las personas no tienen el derecho sobre su propio cuerpo, en tanto es propiedad del dominio del otro (la violación).

Como lo señala Rosaldo, mientras el hombre sea definido por los logros sociales que alcanza en sus propias instituciones, por su capacidad de transformar la naturaleza en cultura, el estatus de las mujeres “deriva del estadio del ciclo de la vida en que se encuentren, de sus funciones biológicas, y, en particular, de sus lazos sexuales y biológicos con hombres en concreto”¹²⁴. Es decir, los juicios simbólicos sobre las mujeres giran en torno a sus características naturales o biológicas, como el sexo, la fertilidad, maternidad, ciclo menstrual, de hecho, como agrega la antropóloga, las mujeres como esposas, madres, hijas, monjas, prostitutas “se definen casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales”¹²⁵, y es en este punto donde justamente las interpretaciones sobre corrupción o pureza rigen la sexualidad femenina.

Más allá que los entrevistados no explicitaron una connotación valorativa de la pureza femenina en la sexualidad, sí explicaron que el proceso teriomórfico se concreta con el placer femenino de la relación incestuosa, o incluso, en el silencio frente a un posible abuso, o no huir de esa situación, puede leerse el placer femenino de la relación incestuosa con su padre o hermano. Entonces, es justamente ese placer -que expresa la sexualidad de una hija o hermana o madre- la que convierte a la mujer en corruptora, en peligrosa, anómala, ultrajadora, en un objeto que debe pagar la culpa con el precio de la metamorfosis, que no es más que la pérdida del yo social, la aniquilación de su subjetividad, de su identidad. Es decir, la mujer que se place en un incesto, ni siquiera tiene el estatus desigual, subordinado y hegemonizado de ser mujer, sino que ahora sería un animal, un ser mitológico que ocuparía un escalafón inferior.

¹²⁴ Rosaldo, Michelle Zimbalist. Op. Cit.

¹²⁵ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Comprender al placer femenino como un signo de corrupción y legitimación de la condena teriomórfica, y ser interpretado en el silencio o no huida, son estrategias discursivas que operan en la simbolización de la subordinación femenina y son la concreta consolidación del patriarcado en las significaciones.

También podemos agregar que en todo caso, la sexualidad de una mujer se vive y concibe como condición exclusiva de su naturaleza, y no implicaría necesariamente un placer, y si llegase a existir, debiera ser funcional (en caso de no ser corruptora y no violentar la moral) a las estructuras del patriarcado, producir hijos, ser esposa, madre, etc, siempre en función del deseo masculino y a suerte de objeto de deseo pasivo.

Pero además, como rasgo contradictorio, las personas del Río Dulce promulgan la capacidad de elección femenina, la posibilidad de escapar, y sin embargo, en su vida cotidiana, se explicitan prácticas de violencia de género, de las cuales se les imposibilita escapar y frente a lo cual parecen completamente naturales, predecibles. Este tipo de relaciones de género (explicitadas en los discursos y prácticas) no hacen más que legitimar y hegemonizar un patriarcado vertebrado en lo misógino, cuyo correlato no es más que la subordinación y el desprecio femenino.

Para responder la pregunta que nos hicimos páginas anteriores (37) acerca del significado que implica el nombre del almamula: lleva la carga, la responsabilidad y el sentimiento culpógeno de no haber escapado de la relación; lleva el peso del silencio de un posible abuso. Carga con el estigma de placer frente a un incesto entramado en la violencia. Carga en definitiva, con la subordinación femenina. Así lo explica Canevari sobre el almamula “la imagen del varón queda intacta, su autoridad y poder dentro de una cultura que defiende los valores y el orden patriarcales no está alterada. Pareciera que dentro de esta estructura no corresponde culpabilizar al que tiene el poder, sino a quien sufre la dominación y que también, en muchos casos es la víctima”¹²⁶.

4.2. Maternidad

Advertimos anteriormente que la responsabilidad de la relación incestuosa, de la transfiguración misma, es de la mujer por gozar de esa situación, por provocar con su cuerpo sensual y peligroso a su familiar cercano, y que se deduce su placer en la no comunicación de esa situación, y en no huir. Todas estas construcciones simbólicas y culturales enraizadas en el sistema de relaciones patrilineales, se refieren a la relación incestuosa padre-hija, o hermano-hermana. La relación de incesto madre hijo, es diferente: la maternidad, acto simbólico -entendido como natural- que expresa, como lo plantea Sherry Ortner, que el cuerpo femenino está estrechamente ligado a la naturaleza, no comunicaría otra cosa que un nivel de prestigio inferior al del hombre.

Si bien de acuerdo a los discursos de las personas de Río Dulce, las de los otros barrios de La Banda y Las Unidas en su mayoría hay casos de incesto entre padre-hija, y hermano-hermana, también se hace alusión al incesto madre-hijo.

Graciela: *“Siempre es la mujer, la mujer allá para el ocho de abril también, la señora vive con el hijo, y viven todavía con el hijo, porque ya la han hachado, porque al cortarla, al hacharla, la han seguido, porque una cosa salía de ahí, y los pegaba a los perros, y cuando han dio, el muchacho estaba y la señora no estaba ya, y cuando lo han seguido al 8 de abril, lo han seguido como 10 o 15 changos, la habían hachado a ella, arriba, en la parte de la espalda, y cuando han seguido la sangre, la sangre venía para la casa de ella y entraba en la cama de ella, y no ha aparecido como una semana, han ido, la han visto, el chango estaba, el hijo, y los changos dicen que la han salvado a ella. Al hacharla, la salvan”*

¹²⁶ Canevari, Cecilia. Op. Cit. P 8

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

María: *“Le cortan la oreja, ¿Qué no?”*

Graciela: *“No sé, pero la han hachado a ella y ahí lo han salvado a él y han salvado a la señora. Y ya no salía más con el hijo, y él como al año, el hijo se ha casado, se ha juntado con una chica”*

Mudo: *“Ahí donde vive Teco, ahí vivía el padre de ellos y dice que a la madrugada, se habían puesto de acuerdo el viejo él y una gente que iba a pescar con Teco y la habían esperado al Almamula y cerca de la madrugada la habían baleado con sal, porque al almamula se la balea con sal, y dice que han ido siguiendo el rastro de sangre y era de ahí, una señora que vivía con el hijo”*

Graciela remarca algo: para ser salvada del acto pecaminoso, la mujer transfigurada debe recibir un corte en su oreja, o una lastimadura, para que el recorrido de su sangre muestre quién es, para que permita dibujar la identidad, como el caso relatado, el camino de sangre llevaba a la cama de esta mujer que suponían tenía relaciones sexuales con su hijo. Remarcamos que “el almamula fue salvada por hombres”, representantes culturales del valor, la fuerza y el heroísmo. Mudo por su parte cuenta una situación similar, en donde se trata de hacer público el acto repudiable de incesto siguiendo un rastro de sangre además de balear con sal al ser mitológico. De uno u otro modo, siempre es la mujer quien paga el precio de la ruptura de la ley entregando su condición (subordinada) social.

Cuando se le preguntó a Armando si un hijo -invirtiendo la situación de abuso y suponiendo que una madre abusa de un hijo- puede elegir de estar o no con una madre, responde:

“Y si un chico siendo grande juega con la madre, se calienta con la madre. La madre es responsable, cómo una madre va a andar desnuda delante de un chico de catorce años. Ya es un chico que quiere meter todo (...) El hombre no peca porque la madre, supongamos, ella peca porque ella se insinúa con su hijo”

No sólo vemos que las significaciones de las relaciones de género son desiguales y culpógenas hacia lo femenino, sino que Armando parte de asociar la naturaleza de la mujer como corruptiva representado en la sensualidad de un cuerpo, tal como nos permite analizarlo Rosaldo “la pureza y la corrupción son ideas que se relacionan sobre todo con las mujeres que deben negar su cuerpo o limitar su peligrosa sexualidad”¹²⁷. La madre de su hijo provocaría el deseo sexual exhibiéndose desnuda, tal como una hija “muestra sus cantos” al padre. Cabe pensar si justamente, esa imposibilidad viril de negarse a una “supuesta” provocación femenina, más que asociada con la base biológica de las necesidades, no es una construcción absolutamente cultural, ya que la contracara implicaría pensar en una condición oculta (y natural) femenina que consiste en corromper al hombre y de la cual él no tendría escapatoria.

Lucas: *Y en el caso de la madre con un hijo, ¿no estará pecando el hijo?*

Armando: *“No, no, no, la madre. Porque la madre le insiste”*

L: *Pero él podría decir NO.*

Armando: *“Sí, pero la madre lo lleva, y a un changuito ya le da ganas, y la va a clavar a la madre”*

L: *O sea que en los dos casos la culpable sería siempre la mujer.*

Armando: *“Sí, siempre la mujer”*

L: *¿Qué piensa de eso?*

Armando: *“Y que eso es cierto, ellas son las culpables porque ellas permiten que pasen esas cosas. Aquí cerca vivía un muchacho con su madre... detrás de Central*

¹²⁷ Rosaldo, Michelle Zimbalist Op. Cit

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Argentino¹²⁸, y andaba con la madre para todos lados. Y un día se escuchaba el grito del almamula, y se sabía en el barrio que ella quería estar con él"

Nunca un hombre, en tanto hijo, puede asumir una posición culpógena ¿será porque significaría perder su posición de supremacía y poder -hegemónico- en relación a la mujer? Entonces, en el discurso de Armando, las palabras que explicitan los sentidos de género son: "ella insiste" -en tener relaciones sexuales- "ella lo lleva" -a pecar- y un hijo, en tanto hombre "le va a dar ganas" -de consumir un acto sexual incestuoso- "va a clavar a la madre", "quiere meter todo". Entonces, estos rasgos de género fálicos en su discurso, nos permiten pensar en la estructura machista "en América latina el término machismo es el más usado para referirse a la 'estructura profunda' de la masculinidad. El machismo generalmente se iguala a la jactancia, a la hazaña sexual, a protección del honor, y a la voluntad de enfrentar el peligro (...) estas tradiciones surgieron de la herencia latina-mediterránea del machismo que afirma que la virilidad de un hombre se mide por el número de conquistas sexuales e hijos que tiene, y por el comportamiento de las mujeres a su alrededor"¹²⁹.

Como lo plantea Lundgren, esta simbolización sobre provisión sexual que un hombre debe llevar a cabo como mandato social, sin importar la relación de parentesco, se expresa en los sentidos de Armando, en el caso de un hijo que tiene incesto con su madre almamula, puesto que si, se corrompe una norma, es culpa de una mujer porque ella sabe que "un hombre es un hombre, un hombre propone, y la mujer dispone". Este estatus social de un hombre está legitimado por las propias mujeres, ya que las que nos expresaron estos sentidos fueron Graciela, e Ivón.

Ahora bien, la maternidad no como condicionamiento y característica física natural sino como construcción simbólica, agravaría la situación de incesto, convirtiendo a la mujer-madre, en una almamula más culpógena.

"Claro, a la que se castiga es a la mujer. La que peca es la mujer, el hombre no. La mujer es la que peca (...) porque ha abierto la paloma y el otro la ha clavado... (risas). Ella es la que produce la cría. Como ser, vos tienes un perro ¿no? y el perro tiene hijos, y vos los crías juntos, y sigue teniendo cría con su madre, y los cachorros les salen enfermos, porque son la misma sangre, el perro con la perra" Armando

La mujer entonces, es pasiva, ya que tendría un estatus de objeto, "que se clava", es decir sería penetrada -en este caso por un hijo-, y además, ella "produce la cría" -en su condición de hembra-. Entonces, siguiendo a Ortner, "el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres"¹³⁰ hacen considerarla más próximas a la naturaleza, cuyo resultado es su estatus de subordinación. La antropóloga citando a Simone de Beauvoir entiende que "la hembra está más esclavizada a la especie que el macho, puesto que su animalidad está más manifiesta"¹³¹. Lo más llamativo de las estrategias discursivas de Armando, es que vinculó el modo de reproducirse de las personas, con las de los animales, como si no existiera ley social en los vínculos entre sujetos.

Por su parte, Celina y María expresaban:

Lucas: Madre e hijo también pasa ¿no?

Celina: "Sí, pasa también. Ese es peor. Más asqueroso"

¹²⁸ Barrio en el que vive Marcia.

¹²⁹ Lundgren, Rebecka. Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina. "Capítulo C El significado de la masculinidad". División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS: Enero 2000. p. 33.

¹³⁰ Ortner, Sherry. Op. Cit.

¹³¹ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

María: "Dicen que es peor"

L: ¿Por qué será peor?

María: "No sé así saben decir"

Celina: "Eso es peor porque la madre lo ha tenido adentro al hijo y va a tener relaciones con el hijo..."

L: ¿Por eso será peor?

Celina: "Así saben decir. Y no sé, está mal"

Desde su posición de mujeres, Celina y María sostienen que el incesto entre madre e hijo es más asqueroso, peor, es decir, más reprensible, dado que la madre llevó en su vientre a su hijo, simbolización sobre lo corporal y biológico que sellaría el vínculo madre-hijo, el parto es un hecho natural que posibilita una fuerte significación, no así con la comprobación de la paternidad padre-hija.

Cuando le preguntamos a Bernardo si es peor la relación madre-hijo que hija-padre, responde:

"Para mí, toda la vida, una madre. Realmente es más posible de que (...) si se llegaría a convertir en Almamula, se transforma más rápido una madre, una mujer, por su debido tiempo de edad, en cambio el hombre no, y aunque viva con su hija, no, sería porque a veces dicen en el caso de que no, 'yo le he agarrado porque no ha sido mi hija' ¿no es cierto? Pero he pasado como padre y le he dado el apellido. Y una madre con un hijo, no quepa la duda que es verdad, que es tu hijo y con un padre, puedes dudar. Porque hay así, hay historias así. Porque dice no, esa no es hija de él, esa es de otra, decimos nosotros, pero bueno, no sabemos la realidad"

Al igual que Armando, Celina y María, Bernardo sostendrá que el incesto entre madre e hijo produce más aberración, incluso, la metamorfosis del almamula, la pérdida de la identidad social de la mujer ultrajadora, (consecuencia de este tipo de incesto) se desencadenaría más rápido, porque la simbolización de la ruptura de la ley es más estricta. Estos sentidos podrían explicarse porque justamente la maternidad, se legitima y se prueba en la naturaleza de la mujer, en su cuerpo, en sus condiciones biológicas, en el acto de la preñez "el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida"¹³². En cambio, el hombre, el macho, el varón proveedor, "debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior 'artificialmente', a través del medio formado por la tecnología y los símbolos"¹³³. Además podemos decir que la paternidad sería una cuestión de fe, puesto que no hay pruebas culturales de la paternidad, condición que pondría en posición de objeto de deseo incluso a las supuestas hijas.

Luego, el entrevistado continúa explicando la diferencia:

"Porque la hija, hay una diferencia, porque la hija, se parece mucho al padre y en algo la vas a ver parecido, y un hijo, vamos a decir, a una madre, realmente se le parece mucho. Como él dice, Puma, que la Sandra no es hija de él, que es de otro. A mí me ha contado la propia esposa que es mi sobrina, yo te llevaría y ella te iba a explicar todo, no vas a andar renegando con nadie porque ella lo ha vivido, mi sobrina. Aquí en San Felipe y Las Unidas sabe todo el mundo, lo ha vivido ella. Ella sabe la realidad"

En esta misma perspectiva, este hombre ligará aún más la relación entre madre e hijo a un hecho natural y evidente, expresado en un parecido físico, rasgo natural que no se repite con tanta intensidad fenotípica en la relación padre-hija.

¹³² Ídem.

¹³³ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Bernardo nos cuenta el caso de Puma, esposo de su sobrina y su hija, el cual retomaremos en la categoría “opresión” (73).

Un aspecto a destacar es que cuando le preguntamos si es “peor” el caso de una madre con un hijo que un padre con una hija y nos contesta.

“Claro, porque una madre con un hijo, no deja de seguir el comentario, que vive con la madre ‘cómo va a vivir así con la madre’, y en cambio una hija con un padre es un tiempito, después se olvidan todos, como si fuera que nada ha pasado. Es un cuento muy corto de un padre con una hija. Porque después dicen ‘no, tiene razón, ni se parece al padre, no era de él’, pero un hijo sí, va a salir de esa mujer”

Bernardo remarca el rol que ocupa la construcción simbólica de la cultura en estos dos tipos de incesto; a uno lo significa, lo simboliza como el más aberrante: la relación madre-hijo, porque un hijo “sale” de las entrañas de una madre, y eso siempre está latente como signo visible de maternidad. Por el contrario, el incesto padre-hija adquiere una novedad al principio de develado el hecho, luego pasa a formar parte de una naturalización “es un cuento muy corto de un padre con una hija”, solidificada a la negación de un vínculo consanguíneo, porque para ellos, la naturaleza del cuerpo del hombre no permite una comprobación sociocultural del lazo.

“No tan lo mismo que el hijo ande detrás de la madre ¿entiendes? Creo que es algo mucho más peor todavía. El hijo sale del vientre de la madre. En cambio la hija no sale del vientre del padre, tiene su sangre pero no, o sea no sale del vientre. La madre es la que la ha alimentado casi un año hasta que lo ha tenido y todas esas cosas. Por eso siempre digo que los hijos son de la madre. Aunque a veces no lo quieran, aunque a veces la madre sea una perra... (...) las hijas no son del padre, son de la madre, todo hijo es de la madre en realidad, porque uno puede tener una relación amorosa con quien sea, y como fruto de esa relación ha quedado un hijo, y suponte lo ha llevado en el vientre casi un año, lo he criado, y por ahí me ayuda a criar a la criatura, pero es de la madre, porque la madre es la que ha tenido durante un año en el vientre a la criatura y esas cosas. No sé si tendrá el mismo tiempo de transformación por ejemplo, diría yo, hipotéticamente, si tienen el mismo tiempo de transformación de la persona almamula de una madre y un hijo, de una hija a una padre. Creo que debe ser así, más rápido de una madre a un hijo... Porque es algo más grave...” Marcia

De acuerdo a lo expresado por Marcia, el útero femenino y todas las simbolizaciones atribuidas a la preñez, serían las certificaciones acerca del lazo entre madre e hijo, y el símbolo además, de ligarlas casi como estigma, con la naturaleza y su consecuente subordinación.

Bernardo, al igual que Marcia, afirma que la prueba del lazo madre-hijo, es el parto, no así el vínculo padre-hija:

“Exactamente, ahí no tienes prueba. Pero de un hijo varón con una madre sí. Porque ha nacido de ahí, ha salido de esas entrañas. En cambio una hija puede salir de la madre pero no ser de padre hasta que se vea con los papeles correspondientes”

Como reflexiona Ortner, el cuerpo, y el rol social de la mujer se consideran más próximos a la naturaleza por sus funciones fisiológicas “la mujer crea naturalmente desde el interior de su propio ser”¹³⁴, entonces es prueba fiel del lazo vincular entre madre e hijo, el parto, facultad natural de la mujer, que la responsabiliza de su vínculo y le otorga fidelidad al mismo “el cuerpo de la mujer, al

¹³⁴ Ídem.

igual que el de todas las hembras mamíferas, segrega leche durante y después de la preñez para alimentar al recién nacido. El niño no puede sobrevivir sin la leche de los pechos o de alguna composición similar en este primer estadio de vida”¹³⁵.

A esto se suma que no sólo sus características biológicas (que implicaría llevar al niño 9 meses y amamantarlo) solidificarían el lazo madre-hijo posicionándola más próxima a la naturaleza, sino como expresa Marcia y lo sostiene Ortner, esta cercanía con lo natural se evidencia en el rol social de la mujer en la crianza “puesto que el cuerpo de la madre pasa este proceso de crianza como consecuencia directa de la preñez de un hijo concreto, la relación que durante la crianza se establece entre madre e hijo se considera un lazo natural, considerándose las demás formas de alimentación como antinaturales o sustitutivas”¹³⁶. Es decir, las madres y los hijos estarían unidos naturalmente, por el parto, por la estrechez natural de su vínculo expresado en el amamantamiento, en la crianza misma. De hecho, Marcia lo afirma cuando cuenta que ella, con o sin ayuda del progenitor de su hijo, ella es la responsable de la crianza.

Son estrategias discursivas que posicionan a la mujer en un estatus más próximo al universo de lo natural, que tiene un consecuente ya antes mencionado: su estatus cultural desigual, subordinado.

5. Opresión

Como venimos observando, para las personas entrevistadas, hombres, mujeres, jóvenes, adultos, los sentidos en relación a la mujer son constituidos desde un lugar en la que se la posiciona como culpable de toda la relación compleja del incesto. Empero, podemos leer desde nuestra mirada de investigadores sociales ciertas estrategias discursivas como contradictorias cuando comentan la posibilidad de un abuso, o cuando las entrevistadas enuncian sobre sus propias prácticas. Es decir, son contradictorias en tanto nosotros las leemos así.

En el contexto de un posible abuso retomamos a Cecilia Canevari “el incesto se produce al interior de la vida familiar, fuera de la regulación de las normas legales de la sociedad en general. Es en este espacio donde se desenvuelven las relaciones de poder y dominación entre los distintos géneros y edades, donde la sexualidad pertenece al territorio de los temas ‘tabú’, y donde la vergüenza hace que estos hechos de violencia permanezcan ocultos y silenciados, muchas veces en la complicidad de otros miembros de la familia”¹³⁷.

Veamos lo que enuncian las personas entrevistadas:

“Dice que el hermano obligaba a la hermana para que ella se entregue, y el chango la amenazaba a ella, a la chica. Un hijo tienen ellos ya. Tiene otro más, de él también, o del padre no sé. De la amiga de la Yamila. Aquí tantas cosas hay... los chicos de aquí los ven porque son muy callejeros, charlan mucho de noche. Amanecen. Aquí hay muchas cosas, sobre todo que ellos andan trasnochando, andan pescando, amanecen, ven muchas cosas. Lo mismo la Celina, cuando está tomadita, ¡cómo te cuenta! Hacela callar, loro es. Claro, cuando la amiga de la Yamila la ha visto a ella, dice que se ha transformado en un perro, en un perro sin cola” Graciela

Este es el caso de una mujer de 22 años y comentan las personas de Río Dulce que se transforma en almamula, porque su hija (que supuestamente sería hija y al mismo tiempo hermana), le comentó a Yamila (una de las niñas que dibujó el almamula), que su mamá se transforma en perro de noche. De ahí el barrio comenta que tiene relaciones incestuosas con su padre porque él la obliga, y que incluso, su hermano menor también lo haría. Como comenta Graciela, a esta mujer, su hermano

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ Canevari, Cecilia. Op. Cit._

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

la amenaza para que se mantenga callada, para perpetuar el silencio, lo no dicho del almanaca, esa otra cara simbólica y violenta del discurso mitológico.

Si pensamos en este acto concreto estaríamos frente a un entramado de sucesos en los que los hechos claves son el abuso, violación y su consecuente silenciamiento por parte de los implicados. Las significaciones para este acto son tabúes en el discurso mitológico, censuradas en los mismos sentidos opresivos del mito, dado que incluso lo expresaron las personas entrevistadas de Río Dulce, esta muchacha que viviría estas situaciones de violación no habla, no cuenta, no nombra eso que le está sucediendo.

Entonces, en los discursos sociales se censura la violación, entendiéndola como lo explica Rita Laura Segato “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables”¹³⁸, que implica toda una trama compleja de complicidades no sólo en el silencio, sino en la negación.

Graciela también contó otro caso de una hermana que tenía relaciones con su hermano porque supuestamente él la obligaba:

“Yo conozco una chica así que ella en confianza me contaba que el hermano la obligaba a tener relaciones y la había amenazado a ella. ‘¿Y qué te ha dicho?’ le decía yo, y dice que si ella no tenía relaciones con él la iba a pegar (...) después la han mandado a Buenos Aires a ella. Porque después le había contado a la madre todo lo que le pasaba. Porque había sido que el chango le decía que si ella hablaba ella la iba a pasar mal, y ella le tenía miedo, porque él era drogadicto también, entonces la madre ha agarrado y la mandado a Buenos Aires. Pero andá a saber si realmente la obligaba y si eso le contaba a la madre, por ahí a ella le gustaba, no sé. Andá a saber”

Ya expusimos anteriormente las contradicciones que se presentan, sobre todo al pensar los lugares de hombres y mujeres. Graciela narra lo que una joven le contó, que recibía amenazas de su hermano y que su madre para evitar estos problemas, la envía a otro lugar. Lo curioso es que sentencia con una duda esto que le contaron: tal vez no sea así. También dice que si viven de este modo es porque hay placer, y es evidente para ella, la posibilidad de escapar (como lo vimos anteriormente).

Graciela también sostuvo que una mujer que vive relaciones incestuosas es una opción elegida con consentimiento, porque hay placer en su silencio, y hay posibilidades de negarse frente a una propuesta de un padre o hermano. No obstante, ella misma comentó en las entrevistas grupales que su hija Ester es objeto de maltratos y de celos por parte de su marido. Cuando quisimos entrevistarla, María, su hermana, y Graciela, su madre, nos dijeron:

“Hacele las preguntas a ella, porque una vez que se va ya no la vamos a encontrar porque vive con el marido, el marido no la va a soltar porque es muy celoso”

A esto, Graciela acota:

“¡¡es muy celoso!!”

En ese momento, María nos cuenta que por ese motivo, podríamos entrevistar a Ester sólo una vez, porque el marido es muy celoso y podría hacerle algún daño si llegara a enterarse que estuvo con nosotros (ante a ellos y entrevistándola). María, vuelve a agregar:

“Cada vez que se acerca una mosca ve si es macho o hembra” (frente a lo cual, todos los presentes se rieron) “No, por eso, es muy celoso, aprovechá que está ahora aquí”

¹³⁸ Segato, Rita Laura. Op. Cit. P 22

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Y Graciela sentencia:

“Ah, claro, con tu macho has andado’, le va a decir él”

Entonces, en este contexto debimos hacer nuestras entrevistas, en marcos culturales en los que se piensa que el que vive una situación de violencia es porque obtiene placer o porque es una elección genuina. Para destacar: luego de finalizar la instancia de entrevista acordada con Celina -la otra hermana de María-, después de grabarla y acompañado de María, entre ellas relataron -porque el clima de la charla era más informal- que la cicatriz que tiene Ester -hermana de ambas- en el cuello, es la huella de un hachazo que recibió de su marido, quien para que ella no denunciara, tomó de los pies al hijo de ambos recién nacido y lo colocó cabeza abajo y le dijo que si ella lo denunciaba por haberla agredido, él iba a soltar al bebé y dejarlo caer al piso. “La conducta violenta en el hogar constituye un intento de controlar la relación y es el reflejo de una situación de abuso de poder, por ello, se ejerce por parte de quienes detentan ese poder y la sufren quienes se hallan en una posición más vulnerable”¹³⁹, como pueden ser las esposas, hijos, bebés, hijas, potenciales alumnas.

Es decir, por un lado Graciela (y las demás personas entrevistadas) culpabiliza a las diferentes mujeres de provocar las situaciones de incesto, o de gozar de ellas en la no comunicación de los actos y consecuentemente niega o duda de situaciones de opresión, cuando ella misma conoce que su hija vive circunstancias concretas de violencia. Es Graciela, quien nos dice “el marido es muy celoso” o que la acusaría de “andar con un macho” y quien además en cierto modo, alimenta esta estructura de violencia.

Vamos a ejemplificar con el caso de su otra hija. Celina nos contó a María y a mí después de la entrevista, que su marido una noche que vino alcoholizado, le pegó patadas en su panza, y ella estaba embarazada de un par de meses. Luego de arrastrarla por el piso -ella nos señaló el camino por donde la había llevado-, dejó de golpearla (a todo esto la mamá de su hijo miraba la situación y se le reía), sintió dolores y se fue al vecino, y ahí, en el baño de otra familia, se desangró y perdió su embarazo. Destacamos además que Celina nos comentó que actualmente, es víctima de situaciones de violencia por parte de su marido.

Entonces, vuelven a concretarse las contradicciones entre lo que dicen que debe guiar la moral femenina, y lo que dicen que realmente sucede en sus vidas, en la explicitación de los sentidos sobre la masculinidad y la feminidad, en la reflexión de los roles y las libertades de la mujer, porque se la culpa del incesto, porque obtiene placer, es la responsable, puede elegir escaparse o denunciar. Sin embargo sus dos hijas, ambas entrevistadas, sufrirían violencia física y psicológica constantemente por parte de sus parejas y les resultaría difícil dejar sus respectivos hogares. Por lo tanto, entendemos por violencia de género “todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real, un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción, o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la vida privada”¹⁴⁰ y que incluye violencia física, sexual, y psicológica en la familia, incluidos golpes, el abuso sexual de las niñas en el hogar, definida por la ONU en la “Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer” (CEDAW).

Bernardo, padre de Miriam, contaba otro caso en el Departamento Moreno, que lo vimos en la categoría de maternidad (página 72):

“Es lo mismo que yo te esté comentando de este muchacho, que ha sido mi sobrino, casado con mi sobrina. Mirá, la historia de él es algo de que realmente para nosotros es avergonzarte, para nosotros es dejarnos por el piso, porque nosotros

¹³⁹ Ídem.

¹⁴⁰ Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. Op. Cit. p 4

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

sabemos positivamente de que él se ha separado de mi sobrina, que ha sido la mujer de él, porque la mortificaba, la hacía cualquier cosa, y dentro de eso, él vivía con su hija ¡natural!, que hoy en día, está compartiendo la vida con ella, y muchas veces nos ha dicho, no tan solamente en estos lugares, sino fuera de la zona, porque sé positivamente por personas, porque él se ha dado de curandero y se ha ido a Suncho y ha presentado a su propia hija como mujer propia, que yo vengo a ser el tío, te reitero nuevamente, de Gladis, su mamá, y está en San Juan, y ¿por qué se va esta mujer? Porque se ha cansado, entonces que ella misma me lo ha dicho, mi sobrina, que se ha retirado porque él vivía con su propia hija, pero aquí vamos, ella desde un primer punto lo ha acunado (apañado, avalado) desde un primer punto todo lo que él vivía haciendo con su hija, porque ella nunca ha ido a la autoridad. Nunca ha ido a decir ‘mire autoridad, mi marido vive con su propia hija que es mi hija, que es sangre de él. La hace mujer’. Y ella no, ha sufrido tanto, garrotazos, trompadas, amenazas con armas de fuego, con armas blancas, y bueno, en fin, se ha ido. Se ha casando, y hoy, él tiene un bebé de su propia hija, que es un bebé discapacitado, y vive en una silla de ruedas”

Lo que contó Bernardo permite entender por un lado cuáles son las posiciones discursivas en relación a determinada construcción de la masculinidad y feminidad, en la que la figura del almalumado está presente, y donde lo que significa también se vive en las prácticas, impugnándose e imponiéndose ciertos sentidos y eso es vivir los mitos, porque mediante ellos se expresan emociones, esperanzas, sufrimientos, acuerdos, y así se mantienen vigentes en las prácticas.

En los discursos, pareciera que siempre se repiten las mismas relaciones de género, las mismas posiciones subjetivas. Un padre que vive con una hija, o un hermano, cuyos comportamientos para con ella se sustentan en un abuso, una amenaza y la consecuente perpetuación del silencio. En la escena de la construcción simbólica son repetitivos los lugares ocupados por hombres y mujeres, desde un posicionamiento de supremacía de poder muchas veces de facto, y un lugar de inferioridad al punto de recibir constantes abusos, respectivamente. Es decir, retomando a Rita Laura Segato, ella explica que la violencia doméstica y los abusos cometidos en la intimidad del hogar entre personas emparentadas son las formas más comunes y frecuentes de estos delitos.

En el discurso de Bernardo, se narran hechos contundentes: una mujer que deja a su marido porque, la golpeaba, la amenazaba, inclusive, según él, con armas blancas y de fuego. Continúa narrando “hacer mujer a su hija”, lo cual remarcamos, porque ser mujer para él significa poder ser sexualmente activa, activa en tanto objeto del otro, dado que el lugar de una hija que es obligada por su padre a tener relaciones sexuales, a ser almalumada sin otra elección certera, es una posición pasiva, de sumisión y opresiva.

También queremos remarcar un aspecto. A pesar de saber cuál es la situación que vivía su sobrina y la hija de ella, Bernardo aún esperaba que esta mujer tuviese la iniciativa de denunciar, con todo lo que implica en un pueblo del interior. Marcarle la falta de acción es abrir el juego simbólico de culpabilidad y responsabilizar a la mujer de la situación que se vive.

Luego agrega:

“Esa es la realidad que yo te puedo decir que es real. Incluso él mismo ha dicho yo me llamo César José Rojas, el almalumado. Te puedes dar cuenta, entonces, son personas que uno le tiene que tomar el dato de una manera frecuente ¿no es cierto? Porque nosotros estamos viviendo casi todos los fines de semanas con él. Íbamos a pasear, horneaba un cabrito, un lechón, nos daba de comer, sabíamos joder, y hoy te digo, ni ahí nos acercamos (...) Realmente él la ha obligado a ella. ¿Sabes por qué

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

te digo Lucas? Porque ella se le escapa a él. (...) La Sandra tiene... 19 años. (...) Él es mayor de mí. Él debe estar teniendo... 55 años más o menos”

Resulta necesario ordenar varias cuestiones:

Pareciera que el significante “soy almamula” de este hombre apodado Puma, que lo hace público, no le remite a una posición de culpa. Claro que no, porque en definitiva, en esa construcción simbólica del discurso mitológico, es la mujer quien “peca”, quien “está en falta moral”, “quien ultraja el contrato moral” porque obtiene placer de esa relación de género violenta. El lugar de dispensación de este hombre¹⁴¹ es resignificado como un logro, como la posibilidad de ejercer incluso la provisión sexual en una “supuesta hija”, lo cual no representa una acción antimoral, porque, para muchos, como ya lo expusimos, la paternidad es una cuestión de fe, no hay prueba natural de ello -como el caso de una madre con un hijo por medio del parto-. Por lo tanto, este tipo de sentidos acerca de la masculinidad -que lo expresa Bernardo en su discurso- son claramente de una estructura de relaciones de género completamente machista, opresiva y patriarcal, una masculinidad hegemónica, porque como lo veremos más adelante, un hombre heterosexual tiene que ser activo sexualmente y tener muchas mujeres a su alrededor. Así pues explican Bosch y Ferrer la supremacía del hombre y la inferioridad de la mujer “consecuentemente (...) creen que, como hombres, tienen el poder dentro del sistema familiar, y desean mantenerlo, usando para ello la agresión física y sexual”¹⁴².

En este mismo contexto, el entrevistado afirma que la hija de su sobrina ha intentado escapar de esta situación, pero le resulta imposible por el tipo de violencia que su mismo padre ejerce sobre ella. Además, según Bernardo estuvo privado de su libertad:

“La somete para que sea la mujer y la pasa como mujer, que todo el mundo sabe. Aquí sabemos todos, hasta incluso lo han llevado preso ¿sabes cuánto han pagado para que él salga y tenga su libertad? 5000 pesos, han pagado (...) por la misma causa, ha ido a matarla a mi sobrina y la policía de la cañada lo ha esperado, porque lo han denunciado otros familiares de él que estaban en contra de lo que hacía. Y él como te digo, él mismo dice ‘yo soy el almamula’. Pero claro, es una historia real que todos nosotros sabemos. Es una vergüenza (...) él está conciente”

Lo paradójico en el discurso de Bernardo es que si bien reconoce el deseo de esta muchacha de dejar de vivir de este modo, a su vez, también sostiene, como lo analizamos anteriormente (ver categoría de culpabilidad) que si ella vive este tipo de relaciones, es porque “le gusta”, lo que podemos sostener como contradicción -característica continua en las estrategias discursivas de los entrevistados-. Por un lado nos comenta que las instituciones que debieran intervenir en este tipo de casos, dejaron en libertad a este hombre -pudiendo hacer lo que quisiese con su hija-, abandonándola, sin la garantía de su integridad a esta muchacha, y por otro, como lo expresó en otras oportunidades, responsabiliza de alguna manera, a la mujer, cuando él mismo narra en su discurso que la justicia no genera mecanismos que posibiliten que esta chica deje de vivir esta situación de opresión. De hecho, cuando le preguntamos cómo cree que vive la hija de este hombre la relación incestuosa nos dice:

“Sé que lo está viviendo re mal, porque ella está amenazada por él. Porque si ella llegaría a irse con otro hombre, la va a matar, así que ella, vamos a decir, lo está pasando re mal, porque él es agresivo y sé que la va a matar. Porque yo creo que

¹⁴¹ Que paradójicamente es apodado como el mamífero al cual se le atribuyen sentidos como “el rey de la selva”, que además, posee a su alrededor muchas hembras para preñar.

¹⁴² Ídem

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

una familia grande y un tipo que ha alcanzado a tener mucho dinero, ha tenido oro, todo, hoy no tiene nada, así que ella está amenazada por él. Así que sí o sí ella tiene que vivir a la par de su padre legítimo”

Cuando expresa esto el entrevistado, nuevamente como en los casos anteriores, se transparenta un camino bastante sinuoso, conformado por el entramado de silencios y ocultamientos, y sobre todo de adhesiones y consentimientos respecto de las relaciones de género. Lo que debemos remarcar es que en el mismo discurso, en el que se expresa el sentido y mediante este la manera de posicionarse en lo social, se concretan ideas naturalizadas, cristalizadas de lo que es o se espera de relaciones entre hombres y mujeres. Consecuentemente, se visualiza una adhesión, consentimiento de estas prácticas de opresión hacia el universo de lo femenino, que no hace más que legitimar la subordinación de las mujeres -y pensando de un modo pancultural, a todo aquello que haga referencia a lo femenino-.

Por consiguiente, esta naturalización simbólica de desigualdad en las relaciones de género trae aparejado la imposibilidad de romper con este orden establecido e internalizar que el único camino es vivir -supervivir- siendo un objeto oprimido del otro “sí o sí ella tiene que vivir a la par de su padre legítimo”.

Luego, frente a nuestra afirmación “prácticamente ella no tiene margen de elección” nos responde:

“No, no tiene. Ella puede pensar, tratar de escaparse de esto, pero te quiero decir Lucas que todos sabemos, de que ella vive con su padre, pero ha perdido su valor de mujer”

Esto permite preguntarnos ¿cuál es el valor de mujer que se ha perdido en la relación incestuosa y opresiva de esta muchacha? ¿Valor en tanto significado de validez en un contexto sociocultural? ¿O valor como sinónimo de valentía? Porque si tratamos de responder a la primer pregunta podríamos decir que en tanto una mujer “que provoque situaciones incestuosas, y que el padre abuse de ella”, ya no serviría como mercancía de intercambio y de relación exogámica de regulación del parentesco. Y por otro lado, dando respuesta al otro interrogante, tampoco sería poseedora de valentía, coraje, porque el valor se consigue mediante la aprobación y superación de retos culturales, los cuales están delimitados por construcciones simbólicas patriarcales, en las que los hombres son los protagonistas en lograr un estatus de superioridad cultural; como vimos en Ortner, la mujer está predestinada a ligársela a la naturaleza.

Tomemos en cuenta los discursos de las demás personas entrevistadas: las escenas son similares. Por ejemplo, a Armando le preguntamos si conoce algún caso concreto de almamula:

“Conozco, sé muchos, como ser el caso de una chica que iba desde los 5 años al obraje, con el padre, a cocinar, y bueno, cuando era señorita, el padre ya había empezado a mirarla... y se ha vuelto almamula (...) De aquí, de aquí cerquita” Luego le preguntamos desde qué edad creía que tenía relaciones sexuales con su padre *“Desde chiquita nomás, a los 10, 12 añitos ya iba a los obrajes con él”*

Esta construcción de género que expresa el entrevistado es muy particular: en primer término hace referencia a que en este caso de mujer almamula, ella desde los 5 años asistía al obraje de su padre ¿qué implicaba este hecho?, lo destacamos por el número de abusos de menores que informó el diario de Santiago del Estero “El Liberal”. Pero más allá de la concreción o no de situaciones de pedofilia -que no analizamos en esta tesis-, nos interesa pensar esta idea porque forma parte del

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

universo de sentidos del entrevistado que, por lo menos desde lo simbólico considera la posibilidad, que eso existe desde el momento que lo piensa.

Por otro lado, el estatus de objeto sexual intercambiable en tanto condición de la ley exogámica, lo consiguió esta mujer cuando “se hizo señorita” cuando estuvo en calidad de ser un objeto de deseo de un hombre, o sexualmente activa para la reproducción sexual, o con una sensualidad peligrosa en tanto condición natural de mujer, que necesita ser domesticada.

Sin dudas, estos sentidos de Armando, son estrategias discursivas que permiten entender la construcción simbólica de la masculinidad y feminidad, ya que como postula Joan Scott, el concepto de género, en sus dos partes analíticas¹⁴³, puede ser entendido en cuatro elementos, uno de los cuales son las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género, como el sistema de parentesco, la familia, instituciones educativas¹⁴⁴. Por estas instituciones se gestan instancias mítico-discursivas para solidificar simbolizaciones sobre las posiciones de hombres y mujeres, y sobre todo, las relaciones de poder.

Miriam por su parte nos cuenta el caso de su prima, Rosario. En esta historia, el papá de nuestra entrevistada (Bernardo) es muy importante: él es quien “saca a la luz” la relación incestuosa entre Rosario y su padre:

“Se ha descubierto porque mi papi ha ido a buscar y la ha hallado con el padre de ella, sería, con el padre de Rosario, mi prima” Cuando repreguntamos nosotros dónde los vio, nos dice *“en la cama de ella, y era que salía cuando estaba la luna, a veces y a veces cuando estaba oscuro del todo (...) O sea sería que se transforma plenamente. Una vez que vos ya empiezas a salir de noche, todas las noches, ya se transforma porque ya como sería como nosotros, salimos nosotros, ponele vos sales a las una y vuelves, así se han empezado a transformar del todo”*

La pregunta clave fue si madre de Rosario tenía conocimiento del tipo de vínculo:

“Al último sí, ha sabido por mi papi sino no iba a saber ella. A parte la madre ha estado gustosa también, porque supongo que duermen en la misma pieza, eso es estar gustosa. (...) Y sí mi papi decía que sí sabía la madre ‘qué, ¿una madre no se va a dar cuenta cuando duerme un padre y una hija en una misma pieza?’. Sí, se daba cuenta, y bueno, como ella no quería hacer nada parece. Pobre prima ahora. Y vive la chica...”

Entonces le preguntamos si en la actualidad aún están juntos: *“No, no, el papá ya está en la cárcel, vive en la cárcel ya (...) ha pasado, así, porque lo han denunciado, mi papi lo ha denunciado, los otros días y bueno, ahora vive en la cárcel”*

No es sorprendente que en el discurso de Miriam la figura femenina (que ya no sería sólo el almamula que ni siquiera llega a ser una mujer inferior para las relaciones patriarcales de género, sino su prima, el almamula personificada, con identidad) sea construida con rasgos de inferioridad, subordinación, etc, sino que la figura masculina, en tanto es su padre, es quien se encarga de representar la ley, quien ejerce el rol de acceder a lo público, denunciando la transgresión del tabú.

Agregamos además que, según como lo explica e insinúa Miriam, la mamá de Rosario pudo haber tenido conocimiento de estas situaciones, como por ejemplo en el caso de la esposa de Puma.

¹⁴³ El género como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia de los sexos y el género como forma primaria de relaciones significantes de poder.

¹⁴⁴ Lamas, Marta. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”. Papeles de población, número 21. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. Año 1999

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En este contexto frente a la pregunta si existe la posibilidad de un abuso Miriam responde:

“Él cuando ha estado machado ha empezado a ser así. Yo supongo que esta prima que yo tengo, Rosario se llama, yo diría que le ha dicho que no, pero él lo ha hecho a la fuerza una vez, y bueno a la otra le ha gustado, le ha gustado y han seguido siendo, y a los tres meses recién se pueden transformar eso”

Pensar que puede existir el placer de las mujeres en las relaciones violentas que sufren como consecuencia de los abusos de padres, hermanos o gente cercana al vínculo familiar íntimo, es justificar la opresión y culpabilizar aún más a las mujeres por su condición inferior de ser mujeres. Además, Miriam emite un justificativo clave: el hombre empezó a someter a su prima como consecuencia de su adicción al alcohol, por lo que podríamos preguntarnos si no es un modo de justificarlo, de pensar que lo que hizo no fue realizado en su plena conciencia.

Por otro lado, a Ivón le preguntamos si conoce a la muchacha que se convierte en almadula:

“Sí, vive cerca de casa... (...) ¿Sabes qué es lo que pasa? Ella es medio tontita por ahí, por eso yo digo que el padre la ha agarrado a ella, porque es medio faltada, o sea, sí es vergonzosa, ella se ríe, sonríe así, no sale nunca de la casa, una chica medio tontita...”

Seguidamente le pedimos que describa al padre de esta joven:

“Y es un viejo borracho, un viejo loco es... demente”

Acá Ivón caracteriza a los dos implicados en la relación incestuosa: la mujer, la hija del hombre es menor, y según la entrevistada, tiene ciertos problemas a nivel mental, y el hombre, consume alcohol y, por los adjetivos “loco”, “demente”, nos permite interpretar que hace referencia a sus rasgos violentos, constitutivos de la masculinidad, pero una masculinidad patriarcal, y hegemónica -en términos de Connell - disgregada de lo sentimental.

Mamá de Ivón: *“Yo digo que la que está con el padre o el hermano está porque le gusta digo, yo, pero eso está mal digo yo... a mi entender”*

Ivón: *“Pero en el caso de La Lunita, ella es tontita mami y el viejo es un flor de vivo, para mí él la ha agarrado a la chica... y de ahí ha empezado todo”*

Mamá de Ivón: *“Posiblemente es así porque de ahí cuando viene el viento sur, de ahí viene el grito de esa parte donde vive él, porque él vive cerca del monte”*

Anteriormente dijimos que no es casual que interpretemos como contradictorios o antinómicos los enunciados de las personas entrevistadas, puesto que son tan poco cuestionados los patrones simbólicos de los discursos míticos, y tan naturalizados, que cuando se hicieron preguntas, era dificultoso contestarlas, o nosotros leemos sus respuestas en tanto contradictorias, porque por un lado presentan a las mujeres almadulas como victimarias y por otro como víctimas, tal como lo venimos analizando, la mujer es culpable en tanto place de una relación de incesto, y a su vez, es víctima de los comportamientos lascivos, abusivos, de su padre. También dijimos que el intercambio discursivo, el diálogo, es posibilitado en la dinámica que presenta un focus group, en donde se expresan ideas muy diferentes por parte de los implicados, como el caso de Ivón con su mamá.

Resulta necesario agregar además, que en las narraciones de Miriam, Ivón, Bernardo y Armando, se construyen sentidos en relación a la figura masculina que

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

permiten visualizar significaciones referido a lo autoritario, opresivo, violento. Es en esta cuestión que podemos retomar a Bosh Fiol y Ferrer Pérez “No presentan psicopatología específica sino que más bien una serie de rasgos y actitudes y características del estereotipo masculino”¹⁴⁵. Estas reflexiones pueden ser muy útiles para pensar en las posiciones discursivas mediante las cuales se construye el sentido, en hombres y mujeres, para entender la magnitud de lo simbólico en el posicionamiento que queremos en lo social.

Si pensamos que desde las estrategias discursivas, en tanto dimensiones subjetivas los sujetos se despliegan en el orden socio discursivo¹⁴⁶, y que en el discurso en tanto construcción negociada, impugnada de las personas, se solidifican los sentidos en relación a los lugares que ocupan en la escena cultural hombres y mujeres, resulta complejo problematizar las posiciones de subordinación, opresión y desigualdad femenina, más aún si estas construcciones simbólicas heredadas del discurso mitológico, no son impugnadas, sino naturalizadas y legitimadas porque su función es otorgar un sentido a los acontecimientos. Consecuentemente, se estarían promoviendo situaciones de violencia al considerarse como inevitables, naturales, predecibles, esperables, las distintas formas de opresión contra las mujeres.

Scott lo explica claramente: “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (...) es el campo primario del cual o por medio del cual se articula el poder”¹⁴⁷, y en la construcción simbólica de las personas entrevistadas sobre las relaciones entre hombres y mujeres, las posiciones de poder evidentemente son desiguales, de un carácter opresivo de los hombres hacia las mujeres.

6. Masculinidad

A lo largo del análisis, en el intento de conocer los sentidos sobre lo femenino en las figuras míticas y de ese modo indagar cómo operan en la construcción de la feminidad, también vimos el lugar de la masculinidad en el espacio de lo social. Observamos cómo frente a un culpable existe una figura dispensable, o frente a una situación de violencia, un abusador.

Pero básicamente con la categoría masculinidad nos referimos a los patrones, parámetros, simbolizaciones culturales con las que las personas negocian, impugnan, aceptan procesos de constitución de subjetividades e identidades. De este mismo modo pensamos a la femineidad, ya que como lo explica Robert Connell, son conceptos relacionales, de modo que la masculinidad existe en contraste con la femineidad¹⁴⁸.

Es imprescindible subrayar que si nos enmarcamos en una perspectiva de género, debemos problematizar y reflexionar la construcción de la masculinidad, ya que el género no es sólo un asunto que competa exclusivamente al universo de las mujeres. Este análisis es necesario para pensar los sentidos otorgados, negociados a las figuras mitológicas.

Como lo explica Vásquez del Águila en su tesis de maestría “El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires” [2000], la constitución de la masculinidad, atraviesa por un proceso de consolidación y diferenciación de roles y mandatos culturalmente establecidos, sobre lo que debe ser un sujeto masculino. Además, como lo expone Lundgren retomando a Barker, la hombría es un estado que se gana,

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Reguillo Cruz, Rossana. “Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo”. Revista Universidad de Guadalajara número 17. Año 1999-2000

¹⁴⁷ Scott, Joan. Op. Cit.

¹⁴⁸ Connell, Robert, “La organización social de la masculinidad”. En Masculinidades, Poder y Crisis Teresa Valdés y José Olavarria (Eds.), Isis Internacional, FLACSO, Chile, Santiago, 1997

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

adquiere y no se confiere automáticamente como lo vimos anteriormente, con la femineidad¹⁴⁹. “La expresión de la masculinidad en términos del comportamiento no se determina biológicamente; se adquiere en gran parte a través de la socialización que lleva a la internalización de un patrón establecido de actitudes y valores masculinos”¹⁵⁰.

De hecho, la masculinidad, la hombría, ya comienza gestarse en el niño en los procesos de socialización primaria, específicamente en el terreno de lo doméstico, donde el varón ocupa posiciones diferenciadas con respecto a las niñas y a otros niños. “Particularmente, en el caso de los hombres, la masculinidad es un aspecto cuidado y vigilado por las personas que rodean al niño. Algunos significados vinculados a la masculinidad como la fortaleza, la poligamia masculina, la virilidad, el desempeño en los deportes y la autoridad que desde pequeños les van inculcando, crean en los hombres una noción de quién se es en la sociedad frente a las mujeres y a los otros hombres”¹⁵¹.

Posteriormente, a lo largo de su constitución como sujeto social, el varón deberá probar ante los demás -sus mayores o sus pares-, que es un hombre, e implicaría pasar por tres pruebas fundamentales: no ser niño, no ser mujer, y no ser homosexual.

Ahora bien, pensemos en los sentidos que expresan las personas entrevistadas masculinas y femeninas, acerca de lo que implica un posicionamiento masculino en el discurso del almamula.

Armando nos narra lo siguiente:

“Una vez, me han contado a mí y yo te cuento a vos también, dicen que estaba dos muchachos en una esquina viendo el almamula y querían agarrarla. Y la han enlazado, uno de la cabeza y otros de atrás... de la verija¹⁵² y largaba fuego del hocico, y los llevaba a los tipos, y ha empezado a enloquecerse hasta que la han llevado hasta cerca de las vías, y se ha transformado delante de las personas porque estaba enlazada y no ha podido irse. Y cuando han visto quién es, la han largado, era una bella mujer y la han largado ellos y les dice ‘gracias’ y ha salido disparando. Cuando la han reconocido han ido a verla, era ella. Y estaba con el padre, vivía con el padre ella”

Podemos decir que en el discurso del entrevistado, los hombres mostraban rasgos valerosos en la acción de redimir a la feroz bestia, valentía que se convierte en un imperativo para lo que se considera que una masculinidad hegemónica debe poseer, que implica un posicionamiento de héroe en el discurso mítico del almamula, tal como lo explica Canevari “el relato de la leyenda tiene dos momentos: el primero está dado por las circunstancias en las que ella queda convertida en un monstruo, y el segundo es la aparición en escena del héroe que libera a la condenada de su castigo con su coraje y tajo certero”¹⁵³, a pesar de que en este caso de almamula que narra Armando, ella se libera en el contacto de las vías del tren, y ellos son valientes en tanto arriesgan su vida frente a la fiera. Destacamos algo más: en la acción de estos hombres, la figura femenina -bella mujer para el entrevistado- se muestra agradecida, reconociendo el acto valeroso de ellos.

Por su parte, Ivón cuando le preguntamos sobre la valentía de una mujer al momento de salvar al almamula, nos cuenta:

¹⁴⁹ La mujer, al estar vinculada directamente con la naturaleza, ocupa su lugar de subordinación ya establecido. La masculinidad, al asociarse con la cultura, es un proceso y estatus que debe ganarse.

¹⁵⁰ Lundgren, Rebecka. Op. Cit. p 32

¹⁵¹ Cruz Sierra, Salvador. “Cuerpo, masculinidad y jóvenes”. Voces y contextos. Ibero Forum. Año 1, N° 1. Año 2006. P 6

¹⁵² Vejiga.

¹⁵³ Canevari, Cecilia. Op. Cit. P 6

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Mi abuelo, él hace 5 años ha fallecido, él decía, él siempre andaba con un cuchillito, él siempre decía que él la iba a esperar ‘yo la voy a salvar’ decía, él no le tenía miedo, y las noches que lo veía parado en el fondo y estaba cuando había viento sur, que no sabía quién era, pero que él la iba a salvar, que le iba a cortar la oreja derecha, pero un viejito petisón, que no le tenía miedo a nada, pero nunca pasaba, vos sabes que él decía que ella sabía, porque ella sabe cuando alguien la está esperando para cortarle la oreja, dice que ella se da cuenta, y ella no pasaba cuando sabía que mi abuelo la estaba esperando ahí afuera (...) El único que había, que decía que la iba a salvar es mi abuelo. El único, no le ha aparecido. Pasaba, pero pasaba por otro lado decía”

Nuevamente la atribución simbólica de la valentía, el coraje, la falta de miedo es lo que caracteriza al varón, su abuelo, y es aquí donde citamos a Vásquez del Águila “el mandato es que el varón no puede dudar o vacilar frente a los retos pues siempre debe mostrar decisión, seguridad y valentía”¹⁵⁴ y a esto le podemos agregar algo en relación a lo que dice Ivón: la salvación en tanto posibilidad de otorgamiento, se vincula con el heroísmo y la valentía, ya que su abuelo iba a liberarla con el corte de la oreja derecha.

También podemos acotar que en el plano de lo simbólico, está anclado el siguiente sentido: tiene mayor prestigio el arriesgar la vida, tal como lo hace un hombre que va a redimir al almamula, que salva a esa mujer condenada y peligrosa en tanto monstruo. Como lo explicamos anteriormente, el caso de dar vida asociado con la mujer -más allá que en el parto también esté en riesgo su vida- es de un estatus de prestigio desigual, inferior, como lo expresa Sherry Ortner retomando a Simone de Beauvoir “no es el hecho de dar vida sino el de arriesgar la vida lo que eleva al hombre por encima del animal”¹⁵⁵.

Incluso, si pensamos en las implicancias del investigador, observador, en las tramas simbólicas de las relaciones culturales de cada comunidad, el otro que investiga es percibido con las reglas, simbología, representaciones, sentidos, compartidas, consensuadas, solidificadas por las personas de la comunidad. En este contexto nos resulta crucial un hecho en el trabajo de campo. Cuando estuve en Río Dulce, y a modo de querer entablar un diálogo más informal con las personas entrevistadas -yo percibía al ámbito como áspero, tajante- y a modo de querer simular una identificación, yo dije “no voy a ir lejos, mirá si aparece el duende”. Esto lo hice a modo de querer que ellos crean que yo creo, frente a esto, la suegra de Celina, Carmen me dice: “¿acaso ud. no es hombre?”, es decir, el temor, la cobardía, no son características de las masculinidades hegemónicas y patriarcales en los espacios culturales de Río Dulce, desde sus lugares entendieron que la valentía es intrínseca a lo masculino. Ser hombre es una condición excluyente del temor.

Si bien lo que a continuación analizaremos está trabajado indirectamente en las anteriores categorías, podemos remarcarlas en función de lo expresado por Marcia:

“Creo que psicológicamente la madre no está bien en primer lugar. Capaz el hijo lo ha hecho porque ha pasado ese momento y no sé, bueno son cosas también del diablo que puede llegar a pasar, como se dice. Ahí en ese caso, creo que la madre tiene problema psicológico, porque una madre siempre a un hijo no lo va a ver como hombre. Lo puedo ver a mi hijo en pelotas, y no lo voy a ver como un hombre, lo voy a ver como mi hijo ¿me entiendes? Así que no es lo mismo. Y el padre y bueno, el padre ya sabes, el hombre en sí él ve una a mujer y la ve igual, sea quien sea, sea la

¹⁵⁴ Vásquez del Águila, Ernesto. Op. Cit. p 40

¹⁵⁵ Ortner, Sherry. Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

prima, sea la sobrina, sea quién sea, el hombre es así, así que... mirá, de ahí nomás te digo"

Vemos nuevamente repetirse la culpabilización hacia la figura femenina, en este caso a una madre, condición de mujer que agrava la falta moral. Sin embargo, destaquemos lo que confiere Marcia al hijo de la madre almamula "el hijo lo ha hecho porque ha pasado ése momento", y por ser hombre, tiene lugar a una dispensación. Ni pensar el padre, que en tanto varón -significante de superioridad-, sea quien fuere, él es hombre y las demás son mujeres, sin importar el vínculo. Es en este punto donde retomamos a Vásquez del Águila, quien explica que la sexualidad heterosexual y hegemónica se logra cumplimentando los imperativos como la adquisición de bienes, la demostración de fuerza física y la intensa actividad sexual. "Las presiones sociales para demostrar la virilidad no están centradas en la demostración de tener actividad sexual, sino en el alardeo de una actividad sexual intensa y con la mayor cantidad de mujeres"¹⁵⁶, que en el caso de la masculinidad de las personas entrevistadas de Santiago del Estero, pareciese que la actividad sexual implica ejercerla incluso con las mujeres tabúes. Respecto de esta simbolización en la que se conforma la masculinidad bajo la incapacidad de controlar la sexualidad, y que es un estatus que se solidifica en las conquistas sexuales, destacamos lo que nos narró Celina respecto de su relación vincular; esta mujer nos contó que su marido todas las noches en el horario de las 3 de la madrugada concurre al encuentro con su novia, una mujer de menos edad que Celina y que vive a pocos kilómetros de Río Dulce. Entonces la entrevistada (hermana de María) agrega que esto es muy común porque lo hacen la mayoría de los hombres -naturalizando los roles de géneros patriarcales- y sentencia que la única forma de vengarse de su esposo es "no prestándole", es decir, impidiéndole el acceso a tener relaciones sexuales con ella. Por un lado vemos la naturalización de sentidos de jactancia acerca de una masculinidad, en dirección antitética de la monogamia, y en íntima relación los lugares de la feminidad que legitima estas estructuras vinculares, pero además podemos ver lo relacional de las tramas de poder, en donde es ineluctable considerarlas para pensar las características de los lazos afectivos y subjetivos de los sujetos.

Regresando al caso de Marcia, ella retoma un rasgo de la masculinidad que destaca Lundgren: la sexualidad masculina es, instintiva e incontrolable (y muchas veces agresiva), y además el deseo sexual de estos hombres está desligado del afecto y de las emociones.

Así es que la entrevistada además agrega:

"Mi mami era una mujer muy desconfiada en ese sentido. Ella me ha criado a mí y me decía 'Mirá, vos llevas el apellido de tu padre, pero no tienes su sangre'¹⁵⁷, y vos tienes que saber eso, vos sos hermana de alma de tu hermano, pero nunca te olvidés que vos sos hermana de crianza y que el hombre mira todo lo que ve alrededor, y que vos siempre tienes que estar alerta, ya que ellos son tus parientes y vos no puedes tener relación sexual con ellos'. Así que cuando yo he tenido 12 años mi mami me ha juntado mis cosas y me ha mandado a otra casa, por el hecho de decir que yo era mujer y que yo no llevaba la sangre de mi padre y hermano, más con mi hermano, porque con él me he criado, jugaba todo lo que sea, pero él en su pieza y yo en la mía, o sea, yo dormía en una cama con mi mami... por eso te digo, todo depende, mi mami no me llevaba en su panza como para cuidarme tanto... pero me quería como si fuera mi madre"

¹⁵⁶Vásquez del Águila, Ernesto. Op. Cit. p 59

¹⁵⁷ Ella hace este comentario porque era hija en adopción, por lo tanto, no existía una relación sanguínea con la figura paterna y con su hermano. Explica que la única prohibición simbólica posible en el seno de su familia era un lazo filial, pero sabemos que ni en casos de ese vínculo se internaliza la prohibición del incesto.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Más aún, el hecho de que Marcia no tuviese un lazo sanguíneo con su hermano y padre, obligó a su madre a enviarla a vivir sola, porque “el hombre mira todo a su alrededor” y ella “tiene que estar alerta”, porque los hombres no pueden contener su deseo de ser activamente sexuales con todas las mujeres -como lo venimos analizando en las masculinidades heterosexuales hegemónicas-.

Por otro lado, también queremos remarcar que en la construcción de la masculinidad en la historia del almamula -que es una mujer devenida en bestia por la transfiguración, y a su vez también es una hija-hermana abusada- el varón, como lo vimos a lo largo del análisis de las demás categorías, es constituido con rasgos despóticos, violentos, misóginos (más allá de ser caracterizado en las estrategias discursivas de las personas como el salvador del almamula).

MUERTE DEL ALMAMULA ¿LIBERACIÓN DE LA CONDENA?

7. Finalización del Mito

Como lo hemos aclarado al principio del análisis, si bien lo hemos dividido en primera y segunda parte, lo hicimos para darte un cierto orden, empero, las perspectivas teóricas del discurso mítico y el género atraviesan todo el texto de análisis.

Entonces, vimos que el almamula es el resultado del incesto, con todo lo que ello implica para lo femenino en tanto simbolización materializada de subordinación y opresión. ¿Cómo, entonces, para las personas entrevistadas puede haber un fin para este vejamen cultural? ¿Cómo finalizar con la transfiguración teriomórfica del almamula? ¿Cómo se terminaría el calvario de una posible situación de incesto para una hija o hermana menor? Las respuestas a esta pregunta fueron diversas por parte de las distintas personas entrevistadas:

Focus group:

Lucas: *¿Y cómo se la puede salvar al almamula?*

Ester: *“Cortándole la oreja para que se sepa quién es, ahí vas a saber quién siguiendo el rastro de sangre”*

L: *¿Y después cómo sigue? Nosotros le cortamos la oreja, y ¿cómo te tenemos que hacer?*

Ester: *“Le sigues la sangre”*

L: *¿Y de ahí qué hacemos?*

Ester: *“Y entras a la casa (risas) y va a aparecer la persona que es. Y de ahí no sale más”*

Para las personas de Río Dulce, la salvación del almamula consiste principalmente en herir al animal en su oreja para seguir el rastro de sangre y de ese modo descubrir quién es. El primer requisito es “develar” a la sociedad los protagonistas del incesto. En este contexto, Armando nos contó algo similar:

Lucas: *¿Para qué se le corta la oreja?*

Armando: *“Para saber quién es el almamula, por la sangre que va tirando te va llevando al lugar y descubres quién es”*

“Pero se la salva a la persona también. Ya le cortas la oreja y la salvas y ya no es más almamula. Salvas a la persona cortándole la oreja, porque sino, condenada, condenada, condenada va a seguir” Graciela

Podemos pensar este hecho de cortarle la oreja al almamula como el acto simbólico de redimir este ser mitológico terrorífico, extirpándole la ferocidad y otorgándole la domesticidad que antes tenía en tanto era mujer.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Otro tipo de explicación es la que contaron Marcia y María, más allá de pertenecer a barrios diferentes.

Lucas: *¿Cómo se la puede salvar al almamula?*

Marcia: *“No sé... capaz que rezar, con la iglesia, si. Mirá hace bastante decían que una chica estaba endemoniada, en la época del Padre Pier¹⁵⁸ han luchado cinco noches, el Padre Pier, cinco noches han rezado y después le han dicho que tenía que ir a un psicólogo porque ella misma había admitido que dice que ella no era endemoniada sino que era almamula, que vivía con el mismo hermano, en la misma casa porque como había fallecido la madre, y desde chicos se han criado solos, y bueno a ellos se le había muerto su madre, y la chica ha quedado chica, y dormía con el hermano y bueno de grande también dormía y bueno, después han sido pareja...”*

Lucas: *¿Existe alguna forma de salvarla?*

María: *“Me han dicho una vuelta que llevándola a una iglesia, que la tienen que atar ahí en la Iglesia. Así dicen no sé... he escuchado eso un vuelta no sé yo”*

Estos enunciados de las entrevistadas nos remiten a pensar sus estrategias discursivas en el marco de la religiosidad popular, entiendo que vivir la religión implica una forma particular de experimentar lo sagrado, tal como lo expone Raúl Nader “la religiosidad popular es parte de la cultura popular. Ha sido definida como religión práctica porque provee al creyente de categorías que, en forma directa, operan como ordenadores de la vida”¹⁵⁹ y puede hibridar prácticas y datos de religiones oficiales “y de los sistemas de creencia más antiguos, anteriores a la conquista”¹⁶⁰. Marcia nos dice que la liberación del vejamen cultural del almamula podría efectuarse si se reza, si se realiza un pedido de carácter colectivo. Incluso, frente a un caso de almamula -hermano y hermana menor-, comentó que por medio de la ritualización católica del exorcismo un sacerdote conocido en la ciudad de La Banda, trató de salvarla, más allá que después la derivaron con un profesional de la psicología.

Al proceso ritual mediante el cual se liberaría al almamula, no podemos pensarlo fuera de las simbolizaciones culturales en las que se constituye el discurso mitológico, sino dentro de la religiosidad popular, que como bien lo explica Nader, es una parte de la cultura popular y es una religión que provee a los creyentes categorías que ordenarían las vidas de los sujetos, y que es pensable en el marco de un sincretismo religioso presente en las personas que habitan en el norte del país, con concepciones nativas y mediterráneas (como lo vimos en el capítulo “Brújula histórica y geográfica”). Es mediante el discurso mitológico que se viven experiencias religiosas, en tanto irrumpen en la cotidianidad, y son exaltantes, significativas, muy particulares, como puede ser el exorcismo de una joven para finalizar con el castigo de ser almamula.

Es así que incluso María también explicó que la liberación de este ser mítico se llevaría a cabo en la Iglesia, templo de lo sagrado para las religiones cristianas, para el polo de lo benigno en oposición a toda la representación de lo maligno que simboliza el almamula.

Por su parte, Bernardo, expresó otro tipo de explicación del modo de terminar con el teriomorfismo del almamula:

“Mirá, te puedo decir lo que dice el dicho, el antiguo dicho dice que cuando la mujer tenga su hijo, es como que se salva”

¹⁵⁸ Un sacerdote católico de la ciudad de La Banda que realizaba exorcismos.

¹⁵⁹ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. pp 111-112

¹⁶⁰ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Lucas: *Y esta chica en este caso tiene su hijo discapacitado.*

Bernardo: *“Exactamente. No sé si ya habrá tenido pero estaba nuevamente embarazada”*

L: *O sea, tiene su hijo hermano...*

Bernardo: *“Claro, exactamente, exactamente”*

El entrevistado habla de un “antiguo dicho”, lo que nos permite pensar que eso que se dice, eso que es de antes, que pertenece a otro tiempo y se renueva en la actualidad, es el discurso mitológico en tanto nexo simbólico entre un pasado mítico y un presente, tal como lo plantea Morgante. Más adelante en la entrevista, Bernardo nos cuenta:

Lucas: *La única forma de salvarse de ella es embarazándose.*

Bernardo: *“No hay otra forma, muchos dicen que antes por ahí que cuando el almamula salía la enlazaban y ha salido la historia de la chacarera que comenta que le cortaban la oreja para que tenga salvación, eso decía la gente de antes. Yo no conozco mucho la historia, pero dudaría de eso. Porque capaz que la sientes al frente tuyo y al rato ya la sientes detrás ¿en qué momento ha pasado al lado tuyo? No sabes. Es un espíritu que sale del cuerpo. Sabes qué pasa, sale el alma y queda el cuerpo”*

Vimos en la categoría “maternidad”, que para las personas entrevistadas, sobre todo Bernardo, era más agravante la relación de incesto madre-hijo que hija-padre y hermana-hermano, por el acto simbólico certificativo de la unión sanguínea que sólo las mujeres pueden otorgar: el parto, prueba cultural de la maternidad, hecho simbolizado como natural que corrobora que un hijo salió de las entrañas de la madre, cuestión no comprobable con la paternidad de un padre y una hija, puesto que no se puede corroborar que una hija sea de un padre, sino tal vez de otra persona, y es aquí donde la paternidad para estas personas podría ser denominada una condición espermicida devenida en anónima.

Ahora bien, se presenta una contradicción interesante. Esta misma condición exclusiva de la mujer que hace más aberrante el incesto -como ya lo expusimos- es su posibilidad de salvación del castigo transfigurativo, ya que esa relación de incesto no sería estéril para la comunidad, porque en definitiva, una mujer traería al mundo una cría¹⁶¹, ya sea hijo-hermano, hijo-sobrino o hijo nieto, más allá de todas las deformaciones congénitas que puedan acarrear. Esto lo aclaramos en función de los testimonios de los entrevistados en donde siempre hacen referencia a una criatura con capacidades especiales o con ciertas deformaciones como resultado de las relaciones incestuosas.

Por lo tanto, podemos sostener que estas construcciones simbólicas, si bien son antinómicas, tienen coherencia en tanto la misma feminidad presenta contradicciones como lo vimos a lo largo del análisis, una mujer significa la pureza y la corrupción, es sensual, bella y pecadora, procreadora e insinuada, inocente y astuta, santa y bruja.

Otro tipo de explicación a la culminación de la metamorfosis del almamula la expresó Miriam¹⁶². Pero remarquemos lo siguiente: nuestra pregunta apuntó a cuál es la opción de una hija frente al acoso de un padre violador.

Miriam: *“La opción es matar al padre para que ella sea liberada”*

Lucas: *Más allá de que no quiera, sí o sí se convierte...*

¹⁶¹ Retomando a Gayle Rubin, podríamos explicar que esta criatura, si es masculina regulará el intercambio de mujeres y si es femenina, será un objeto intercambiable, lo que posibilitará la continuación de las relaciones de parentesco, imprescindibles en la cultura y en el sistema sexo-género.

¹⁶² Recordemos que Mudo habló de otra forma de liberación para el almamula que es el tiro de una bala con sal, elemento para cuidarse de lo maligno en la cosmología popular.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Miriam: “Sí, porque, a vos por ejemplo nosotros, si somos almamula, si vos no quieres ser almamula, me tienes que matar a mí, y si yo no quiero ser almamula, yo te tengo que matar a vos sea como sea”

L: O sea la opción que a esa chica le queda por ejemplo, es hacer algo después del abuso, digo antes no...

M: “No, antes no. Tiene que matar, ahí se liberaría”

L: Evitar no se puede...

M: “Y no...”

L: Y si a vos te pasara, ¿vos matarías a tu padre, o a tu hermano?

M: “Sí, yo creo que sí. Es la única forma que tienes para salir de eso”

L: ¿Qué te genera el almamula? ¿Qué sensaciones? Lástima, miedo si tuvieses que pensar en esta chica Rosario?

M: “Yo sentiría lástima... al tiempo qué se yo, una lástima total siento, porque al no zafar, matar a un padre, o matar un hermano, ella nunca ha querido matar a nadie. No ha sido capaz de matar al papá”

A lo largo del análisis vimos las implicaciones del universo simbólico de lo mítico en las estrategias discursivas de los sujetos, y en el caso particular de Miriam, queremos remarcar el modo en que operan estas construcciones sociales de sentido en relación a la figura mitológica en el horizonte cultural de las personas. En las relaciones de género los discursos mitológicos adquieren un rol preponderante en tanto cristalizan explicaciones que guían las prácticas socioculturales de una comunidad, expresan anhelos, los sufrimientos, las alegrías, los modos de ser y de vivir.

El caso de Miriam queremos destacarlo; desde su posición subjetiva, desde su mediación de sentido, coopera en la significación del discurso mítico y entiende que el final al proceso de vejación que vive el almamula¹⁶³ (en este caso su prima) radica en un acto central: la muerte de alguno de los implicados. Esto podemos entenderlo como la preservación de la violencia de género, una función implícita del discurso mítico pero clara y contundente, y en el caso de lo enunciado por la entrevistada, implica pensar que la finalización de la opresión radica en una sola escapatoria: la muerte de un familiar, que sería además, una práctica de violencia de género. Para Miriam, no existe una alternativa, instancia u ocasión para evitar el asesinato, no hay forma de impedir una situación de abuso-incesto antes de que suceda, sino que la escapatoria -significada en el asesinato de alguno de los implicados- se expresa a posteriori en un acto de violencia de género. Entonces, podemos decir que en esta solidificación de sentidos de violencia en torno al género, también es mantener vivos a los discursos míticos; también es vivirlos.

PETISO OREJUDO, MÁS ENANO, IGUAL A: DUENDE

1 Rasgos de la figura mitológica

1.1 Malignidad

1.2 Provisión

2 Funciones

2.1 Disciplinamiento

1.1 Malignidad

Con esta categoría nos remitimos a un conjunto de características, y pensamos que sintetiza lo explicado por los entrevistados, como la longevidad, el

¹⁶³ Y toda la simbolización de opresión y subordinación en prácticas.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

hecho de ser un sujeto sobrenatural no-humano (duende) con sombrero, ojos tenebrosos, orejas puntiagudas y actitudes malignas, como así también la transfiguración como opción, como atributo, a diferencia del almamula que lo vive como un castigo, como una imposición.

En la figura del petiso orejudo, duende, o enanito, retomaremos a Gabriela Morgante quien explica que el duende se asimila a la descripción del Zupay actual - diablo en quichua- puesto que es la mezcla del Satán Hispánico-cristiano y el Anchanchu de tradición incaica “por su aspecto de travieso enano de la siesta, su rostro magro y barbirrubio, el ingenio bullendo bajo el ancho sombrero de copa en embudo”¹⁶⁴.

Las personas entrevistadas, en relación a las características del duende expresaron:

Armando: *“Sí... ajhá, el duende, es un petiso sombrerudo...”*

María: *“De la cara muy fiero era”*

Mudo: *“Muy arrugada la cara. La oreja finita y larga dice y un sombrero grande”*

Marcia: *“Eso es verdad, de los duendes es verdad, eso es verdad porque yo los he visto, yo iba en el sulqui con mi mami, me acuerdo, cuando yo era chica, y... bueno, veníamos de Clodomira, y ese día no habíamos venido temprano, entonces agarra mi mami y me dice ‘uy se nos ha hecho tarde, vamos a volver de siesta’ entonces, me dice ‘vamos a ir por allá por el monte, porque por ahí había más sombra’, era el camino más angosto y siempre cuando llovía se hacían charcos de agua ¿has visto? Porque era de tierra, y por ahí había más sombra, porque los árboles tapaban el camino, se juntaban, porque por ahí había muchos ceibos. Y cuando pasamos un puente me acuerdo había un charco de agua, y mi mami iba manejando el sulqui y cuando hago así para mirar, veo así a un tipo que estaba con un animal mular, no era ni burro ni nada, era un animal mular. Y estaba sentado ahí, y tenía un sombrero grande, y lo miro así, y yo habré tenido 8 años, para que me acuerde hoy, y este... lo miro así, y lo veo, y le digo a mi mami y me dice ‘qué estarás viendo vos’, y se da vuelta ella, mira y no ve nada, pero yo lo miraba y él me hacía así, como que venga, me hacía como que venga con la mano. Y eso ha sido todo, que nosotros hemos visto, que yo me daba vuelta, y seguía mirándonos y el tipo seguía sentado en el mular y mi mami no veía (...) yo le digo a este hombre que era duende por el sombrero grande, porque él tenía un sombrero grande. No sé si era orejudo o no. Él tenía así un sombrero, ¡bien grandote! Y las moscas le bailaban en la cara. Eso lo tengo como si fuera ayer, una cosa cuando me acuerdo, el sobrero era larguísimo, y él chiquitito, y las moscas le bailaban en la cara. Por eso te decía que no miraba las uñas porque miraba la cara (...) no me acuerdo bien, pero tenía ojos rojos. Era fiero, pero como una persona normal. Le andaban las moscas en la cara, eso sí”*

En todos los discursos las características son similares, el duende es un hombre de estatura baja, con sombrero grande, y en algunos comentarios, es feo, longevo, con orejas alargadas. Ivón y su madre, sobre el duende decían:

Ivón: *“¿Ese que ha aparecido hace no mucho tiempo?, yo lo que sé mami, del enano, en la casa de mi abuelo, sabía haber unas plantas de algarrobo, y sabían decir que ha aparecido y que subía a la planta”*

¹⁶⁴ Morgante, Gabriela. “Malas horas, malos pasos, mala vida y mala muerte: la percepción del mal en las comunidades susqueñas”. Trabajos presentados en el marco del simposio La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas. Archivos del Departamento de Antropología Cultural. Ediciones CIAFIC, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. CONICET. Buenos Aires, Argentina. P 144

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Mamá de Ivón: *“Ese duende que decimos nosotros es el duende de la siesta, aparece a la siesta, pero ya no anda... una vez los chicos, mis hijos, así cuando eran chiquitos, al fondo así cerca del monte, estaban ahí jugando, tocando, porque dice que él lo atrae la bulla, ellos tocaban tarros ahí jugando, música, y dicen que han quedado mudos, se ha parado la música todo porque les ha aparecido el duende, ‘mami, era un sombrero grande así que tenía ahí... a nosotros se nos ha estremecido el cuerpo y nos hemos quedado duros...”*

Ellas suman información: al igual que Marcia, es un duende que deambula en horas de la siesta, y se lo asocia con un lugar particular: el algarrobo, árbol que justamente las personas de Río Dulce nos comentaron que también tienen un ejemplar similar en el que aparecen espíritus y el duende, ya que es una planta embrujada. La mamá de Ivón nos otorga otra información: le atrae la música y la bulla que hacen los niños.

Por otro lado, Miriam, nos presenta otro rasgo de esta figura mitológica:

“Era un enanito, chiquito, como si fuera que tiene tres años ¿has visto? Dice que era rubio, porque ellos lo había alumbrado bien primero. Dice que era rubio, de ojos claritos, y que tenía la cara re blanca, y manos lindas, era como si fuese un bebé recién, recién botado¹⁶⁵. Ellos por eso lo habían agarrado. Pero ya Marina¹⁶⁶ decía que aparecía un enano, ¿cómo no se van a dar cuenta?”

Pareciese que estos rasgos fenotípicos de la figura mítica oscilan entre la longevidad y la niñez, por un lado con rostro arrugado, horrendo y de estatura baja, y por otro, es un bebé -con la particularidad de ser rubio y de piel y ojos claros- que recién fue parido.

En el caso concreto de Marcia, que además de ir a la hora de la siesta junto con su madre, fue la única que lo pudo ver a la edad de 8 años, y en esa escena, el duende, junto con un animal mular, la llamaba para que ella vaya junto a su lado, hecho que su madre, no era capaz de divisar. Es así que le preguntamos a Marcia qué es lo que supone que el duende habrá querido con ella:

“Y andá a saber qué habrá querido, el alma de alguna, no sé. Uno no sabe, porque uno hasta que no ha sido bautizado no ha purificado el alma ¿entiendes? Es lo mismo que te dicen que cuando estás muy enfermo y estás con algún pecado, viene el cura y te da la unción de los enfermos... hasta eso, o sea que el alma está mendigando dicen, pero bueno...”

En este punto podemos retomar a Morgante, quien cita a Colombres, para explicar que muy posiblemente, el discurso mítico del duende fue difundido por los evangelizadores con el fin de persuadir a los nativos en el acto de iniciar a sus hijos en el rito del bautismo, y para prevenir el infanticidio, el aborto y el incesto, lo cual es interesante para pensar en las prácticas actuales si tomamos en cuenta los datos que aportó el diario “El Liberal” en relación a los casos de incesto, y de las historias en los testimonios de las personas entrevistadas. Es decir, si un discurso mitológico con todas las funciones que promueve, sigue vigente (como el caso del almamula y del duende) es porque la acción que se prohíbe es (muy) factible de ser cometida. Entonces, Marcia, nos dice que el duende quiere apropiarse del alma de alguna persona, más específicamente de niñas o niños, que, al no ser neófitos en la institución religión cristiana, se convertirían en objeto de deseo de este ser mitológico que busca adquirir sus almas, tal como lo hace el Supay (o Zupay).

En relación a esta idea, Bernardo nos explica lo siguiente del duende:

¹⁶⁵ Parido.

¹⁶⁶ Locutora de la radio LV11 de Santiago del Estero.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

“Es un espíritu, todas estas cosas son espíritus diabólicos, ya viene cómo te puedo decir, un poder del diablo, los transforma a la persona en tratar de hacer daños porque a todos no nos puede dominar el diablo, Dios no nos deja caer en la tentación del diablo y entonces él usa a una persona y manda al espíritu ¿para qué? para estar en la calle en un camino para aparecer, para pegarte, a ver si vos te contaminas y si no estás preparado te contaminas”

Marcia nos narra que el duende busca a niños o niñas porque no se iniciaron bajo la institución de la religión, lo que nos permite pensar que el bautismo, y todas las implicancias simbólicas alrededor de esta práctica, repelen a estas figuras mitológicas que tienen una intención maligna o son diabólicas. Acorde a este lineamiento, Bernardo aporta algo más: el duende es un espíritu diabólico, que trata de perjudicar a las personas, a aquellas que no estén preparadas espiritualmente, a quienes no se encuentren en una común unión con dios. De hecho, si el duende logra su cometido “te contaminas”. Entonces, el atributo que se le asigna al duende es su malignidad, su posición diabólica.

Luego Bernardo nos explica por qué el duende elige a niños y niñas:

Lucas: *¿Y es verdad que busca a niños y a niñas?*

Bernardo: *“Claro, siempre, toda la vida. A los mayores no, a los menores siempre”*

L: *¿Y por qué será?*

B: *“Y bueno, el diablo cree, él sabe, busca los más débiles, porque son débiles, puede usarlos, porque también les hace propuestas, les dice mirá, ‘vos vas a ser rico’, y sí, cae, o sea, si caen los agarra”*

Los infantes son los escogidos vulnerables porque ellos son los más débiles, los que más fácilmente caerían en la tentación de las propuestas pecaminosas del duende. Podemos reflexionar que en los testimonios de Marcia y de Bernardo, comienzan a vislumbrarse estrategias discursivas ancladas en significaciones pensables en el marco de la religiosidad popular -como también lo vimos en el análisis del almamula con el exorcismo como acto de culminación del mito-, tomando como referente el tema de sus enunciados: usurpación del alma por parte de una entidad maligna, tentación de “objetos de deseo” pecaminosos, vulnerabilidad de débiles, etc.

Para entender por qué los enunciados de los entrevistados los pensamos en el marco de la religiosidad popular, hacemos estas aclaraciones. En primer lugar, si bien nuestro foco del análisis no está puesto en problematizar “lo popular” en Santiago del Estero, podemos entender las matrices culturales -expresadas en los discursos mitológicos- en el marco de esta denominación, como lo sostiene Semán, la heterogeneidad que evoca el rótulo de lo popular se refiere a “configuraciones culturales y aspectos de procesos sociales cuyo sujeto varía entre las clases trabajadoras urbanas, el mundo urbano subalterno y no proletario, las comunidades rurales y los agrupamientos indígenas”¹⁶⁷.

Como vimos en las explicaciones de Morgante y por lo que podemos interpretar de las investigaciones históricas de Santiago del Estero, esas matrices simbólicas como resultado de imposiciones, yuxtaposiciones, impugnaciones entre españoles y nativos, estos sincretismos culturales, dieron como resultado estas construcciones de sentido impresas en los discursos mitológicos, que conforman las características de estas culturas populares “lo popular no tiene un carácter esencial y, siendo algo inestable, supone una heterogeneidad que deriva tanto de sus diversas raíces sociales como de las diferentes situaciones históricas en que se produce

¹⁶⁷ Semán, Pablo. “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana”. Nueva Sociedad. N° 149. Mayo-junio de 1997. p. 134

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

(situaciones que pueden incluir también lo que hoy conocemos a través de la investigación de circuitos de hibridación cultural y de dinámicas de globalización). Es a partir de esto que no hablamos de una cultura o culturas populares sino de una cultura producida por grupos populares”¹⁶⁸.

No obstante, destaquemos una cuestión: si la visión del mundo, lo sagrado, vivir los mitos -es decir tomar de ellos parámetros para la existencia- se constituye en el marco de una cultura producida en grupos populares, la religiosidad también es particular, ya que mayormente, en las clases medias, se viven los discursos mitológicos del almamula y el duende -como el de la Salamanca, el Kakuy- como un rasgo identificador que reivindica lo esencial, lo “propio”¹⁶⁹ y no como sucesos claves que guían en modo de vivir lo religioso, lo sagrado, como los hacen las personas entrevistadas.

Entonces, en este contexto, podemos citar nuevamente a Raúl Nader, cuando explica a la religiosidad popular como religión práctica, que otorga al creyente categorías que operan como ordenadores de la vida y actúan como puntos de vista social y moral “se preocupa por la vida aquí en la tierra que es lo experimentalmente inmediato y real; cree fervorosamente en el más allá (...) en su inmediatez, la religiosidad popular busca mitigar el dolor y el sufrimiento en general y reproduce, en sus prácticas y creencias, las estructuras de la sociedad a la que pertenece”¹⁷⁰, lo que nos permite pensar las implicancias simbólicas atribuidas por Marcia al bautismo en tanto hecho ritual que repelería al duende, a esta personificación maligna.

Además, la religiosidad popular conforma una determinada manera de concebir el mundo, una forma crucial y especial de relacionarse con lo sagrado “imprime en un pueblo las diferentes formas con las que se pueden encarar las circunstancias que presenta la vida. Las maneras en que los hombres se relacionan entre sí, cómo deben ser las relaciones con la naturaleza, con los animales, y fundamentalmente, con lo trascendente, con lo misterioso”¹⁷¹.

Siguiendo el enunciado de Bernardo, que nos remite a un acto clave en el mito de las figuras demoníacas, malignas como el Zupay, en el perro familiar -lo retomaremos para el análisis más adelante-, o el duende, que es el pacto que se realiza con el objetivo de obtener algún beneficio. El entrevistado nos explicó bien este hecho: el diablo efectúa una propuesta y al que la acepta -mediante ese contrato, pacto- lo agarra, lo que nos permite pensar que se apropia de ellos, más específicamente de su alma. En relación a este tema, y en el caso concreto del mito del perro familiar, Alejandro Isla explica “este relato entreteje un tema recurrente en la historia del cristianismo, que es el pacto que realiza una persona con el demonio”¹⁷², misma escena que se repite en el discurso mítico del duende.

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Esto generalmente sucede en fechas claves de celebración colectiva como el día de la fundación de Santiago del Estero, de la ciudad de La Banda, en festivales como La Salamanca, La fiesta de los bombos, o también en artículos de diarios que entienden que estas historias constituyen la cultura de los santiagueños. Por supuesto que la clase media comprende que estos discursos en particular -almamula y duende- forman parte de su universo simbólico -inclusive en los diseños curriculares se los utiliza para la introducción a la cultura regional, o en canciones folklóricas que los nombran como constituyentes de lo “propio”-, sin embargo, en su gran mayoría no los viven como “sagrados”, como realidades simbólicas que otorgan sentido al curso de sus acontecimientos. No obstante, esto de ningún modo podemos expresarlo como universal, ya que justamente, al ser tan heterogénea esta matriz cultural, los procesos de significarla, son muy particulares, como en el caso de Mateo, estudiante universitario de clase media que “cree” en los mitos del almamula y el duende, es decir los vive como sagrados. Además, existen muchos otros acontecimientos, como el silbido de los difuntos, la luz mala, prácticas esotéricas, otras figuras mitológicas -como la llorona, los estudiantes de magia negra, el diablo-Supay- y creencias -La Salamanca, aquelarres y morada del diablo-, que exceden las clases sociales, o los niveles formativos, lo cual, hace compleja y sumamente heterogénea las matrices culturales de las personas que viven en el norte del país.

¹⁷⁰ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. pp. 111-112

¹⁷¹ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Si pensamos que la religiosidad popular de algún modo es un sistema de enunciados morales en los que se prescriben y proscriben ciertas prácticas culturales, el pacto que se lleva a cabo requiere de una particularidad especial: esta convención es realizada por hombres, por varones “haber hecho un ‘pacto’ con el demonio es primero que nadie ‘cuestión de hombres’ y segundo, ‘de hombres con poder’”¹⁷³, acto que se traduce en un posicionamiento patriarcal en el discurso mítico, en el que la figura del varón es poderoso y codicioso “la avaricia, la codicia son pecados atribuidos a la influencia del demonio, y por medio de ellos, se obtiene la riqueza mal habida; de allí que se requiera ‘el pacto’”¹⁷⁴.

Ivón nos comentó otra explicación sobre la relación entre los duendes y los niños:

“Es cuando lo que siente la música, la bulla, porque lo que yo he llegado a entender hasta no hace mucho, yo sé que hay, sean petisos, sean duendes, lo que sean, sé que hay buenos y malos. Los buenos te protegen de los malos, yo sé que eso hay. Yo te cuento un caso especial de duende, para que vos sepas ¿no?, que yo sé, yo le he contado a mi mami sabe. En la casa de Darío (su esposo), la Laura (su hija) sabía dormir arriba, dormía en una cama y la Mariela (su cuñada) en la otra cama y ella estaba viendo a la mañana la tele, y el sol da de la ventana y refleja a la puerta del ropero, yo te juro que he quedado helada ¿no? Ella se ha bajado, y le digo ‘¿qué pasa?’, ‘no, nada’ me dice, ha agarrado una hoja, y yo lo miro que estaba allá, yo estaba cocinando y ha empezado a dibujar y claro yo ni sabía, viene y me llama a un costado ‘mirá mami, a este lo he visto recién’ me dice, yo lo miro, ¡ay pero Lucas, si vos vieras cómo lo había dibujado! era como si alguien le hubiera agarrado la mano a ella y le hubiera hecho como los dibujantes así como hacen sus trazos así... rápido, ella era chiquita, sabía dibujar pero ella lo va a dibujar, lo va a hacer bien marcado, ¿has visto?, y ella ha dibujado un duende, ella le ha hecho un sombrero, le ha hecho con dientes de punta como si le estuviera sonriendo a ella (...) Y la Laura habrá tenido como 6 o 7 años, pero ella dice que el sol le ha iluminado la puerta del placar, y en la puerta del placar dice que lo ha visto ella, pero no lo ha visto enterito, lo ha visto de esta parte para arriba, tenía sombrero, pelito le había hecho, así pelito larguito, tenía los ojos grandes y esta parte que le sonreía. Yo te juro que yo he quedado helada, Darío no podía creer, pero le digo ‘¿mamá vos me mientes?’, ‘Mami, lo he visto’ y esa hora nomás ha bajado y lo ha dibujado”

Hasta aquí nos narra que la relación con la figura mitológica se establece a partir de un dibujo que su hija que en ese entonces tenía entre 6 o 7 años había realizado. Laura le dijo a Ivón que acababa de ver al ser que estaba dibujado, y por las características era el duende, con su sombrero, cabello largo y dientes afilados. Ivón entendió que no le estaba mintiendo porque el dibujo parecía muy real, es decir por la particularidad del dibujo, por los buenos trazos, y eso no podía ser el reflejo de la imaginación de su hija. A partir de ese suceso, entendió que su hija había visto al duende. Luego le preguntamos qué es entonces lo que este ser quería con su hija:

Ivón: “No sé, dice la Mariela (su cuñada, hermana de su esposo), porque ella dice que cree en los malos y en los buenos, dice que si le ha aparecido es uno de los buenos para protegerla a ella”

L: ¿Son seres que tienen poderes, se transforman?

I: “Yo creo que sí, pero los duendes... es como una persona, pero no sé si realmente será una persona, o cómo se transforma en persona, eso no sé”

¹⁷² Isla, Alejandro. “Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar”. Revista Estudios Atacameños. Chile, 2002

¹⁷³ Ídem.

¹⁷⁴ Ídem.

Para Ivón quien en su discurso retoma lo que su cuñada le había comentado, el duende se le apareció a su hija porque quería cuidarla, es decir a diferencia de las demás personas entrevistadas, que construyen un ser emparentado con lo maligno, este ser en particular tenía buenas intenciones con su hija. Entonces hace una aclaración particular: existen duendes buenos y malos, y los buenos protegen a los niños y niñas de los malos, tal fue el caso de Laura, su hija. Esta construcción simbólica del duende es diferente a lo narrado por los demás entrevistados y puede remitirnos a los universos dicotómicos, duales, binominales, con los que se construye la simbolización de lo cultural, más aún en el marco de la religión y la religiosidad popular, “lo sagrado”, en donde el bien y el mal personificados en diversos seres no terrenales juegan posiciones estratégicas en la vida de los sujetos sociales¹⁷⁵. En este sentido, Mary Douglas analizando la perspectiva del mal en grupos étnicos y sobre todo la mirada de los antropólogos sobre este asunto, explica “el problema el dualismo revistió a lo largo de los siglos formas muy diversas subrayando unas del contraste del espíritu y la materia, otras los agentes humanos del mal y otras, finalmente la existencia de demonios”¹⁷⁶. Es decir, la dualidad como constitución sine qua non en la simbolización de las figuras mitológicas es la peculiaridad que encontramos en la construcción de sentido social en los enunciados de Ivón.

1.2 Provisión

Con esta categoría nos referimos a la capacidad patriarcal, machista, con la que son caracterizados los hombres heterosexuales de ser el sustento económico de la familia, de proveer dinero, y a su vez, la provisión en términos de proporcionar virilidad a las mujeres si pensamos en la poligamia, como lo explica Lundgren “hay dos pasos fundamentales para convertirse en hombre: 1) estar activo sexualmente: y 2) mantenerse a uno mismo y a su familia”¹⁷⁷.

Estos sentidos se expresan en los discursos al momento de explicar los rasgos de las figuras mitológicas. Lo más interesante es que estas características las remarcó una mujer, y fue el puntapié para generar las preguntas y promover el debate con los entrevistados.

Rosa nos narró que el duende se le aparecía a su prima a los 12 años. Solamente ella lo podía ver, y cuenta que decía “yo tengo un hombrecito, es mío. Se llama José”, y contaba además que él se podía transformar en un hombre rubio de ojos celestes, ya que a las mujeres les gusta mucho eso. Algo que además remarcó es que no sólo tenía la capacidad de transformarse físicamente y de representar el deseo de las mujeres en un estereotipo de hombre, sino que además les ofrecía oro y joyas para persuadirlas, porque a toda mujer le gusta las joyas. Esto es lo que explicó Rosa partiendo del caso de su prima.

Entonces, pareciese que la masculinidad, para la entrevistada se asocia con ser apuesto en tanto poseedor de rasgos fenotípicos sajones y proveedor de riquezas “casi universalmente, la hombría se define sobre la base de la productividad o alrededor del rol financiero o material”¹⁷⁸, en el caso concreto de la prima de Rosa, joyas y oro. A partir de este relato, preguntamos a las personas de Río Dulce que creían en el petiso, qué opinaban de esta anécdota que nos habían contado:

¹⁷⁵ Pensado en las funciones de los discursos trabajadas a lo largo de este trabajo, son claves en la caracterización cultural y en los guiones que se inscriben para direccionar la significación de la trama sociocultural.

¹⁷⁶ Douglas, Mary. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Capítulo 7 “El problema del mal”. Alianza Editorial. Madrid, 1978. P 140

¹⁷⁷ Lundgren, Rebecka. Op. Cit. p 33

¹⁷⁸ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Mudo: “Sí, eso si es verdad, te acuerdas de la hermana de Carlitos, bueno, ella se estaba bañando en el canal y dice que se le ha acercado un rubio de ojos bien verdes... y dice que la empezado a decir cosas lindas, a conversar, conversar”

L: ¿Y cuántos años tenía ella?

Mudo: “No sé, jovencita era, pero creo que 16 o 17 años habrá tenido. En el canal, cuando se estaba bañando, a la siesta ha pasado eso. Ella ha estado en la iglesia hasta que la han podido liberar”

María: “Y era a la siesta, ¿qué no?”

Mudo: “Sí, a la siesta”

L: ¿Y cómo sabían que era el petiso?

Mudo: “Ella decía que era el petiso porque de lo lindo que estaban hablando bien, y de un estar ya no estaba él, había desaparecido, y la abuela de ellos le había dicho que era el petiso, que él hacía esas cosas. A parte era de siesta y él sale a esa hora”.

Mudo narra que a la hermana de su amigo le aparece un hombre (nuevamente rubio y de ojos claros) y que la seducción para con ella se expresa en decirle “cosas lindas” y en conversar, característica antitética de gran parte los hombres del Río Dulce, de poco diálogo y con rasgos de violencia¹⁷⁹. Esta muchacha que podríamos pensar que está en la transición de niña a mujer, de 17 años, piensa que este sujeto fue el duende porque desapareció de la nada, hecho que según como se lo contó su abuela¹⁸⁰, es obra de este ser mitológico.

Por un lado vemos cómo en esta comunidad las personas significan el discurso mitológico, entendiendo que a la hora de la siesta no se puede andar solo -como lo expresaron anteriormente-, que si un hombre (rubio, de ojos claros, a veces distintos de la mayoría de los del barrio) se acerca, tiene intenciones malignas porque es un duende en realidad, y que una mujer debe estar alerta frente a esta situación -como también los niños que juegan y hacen bulla-.

Destacamos además, cómo nuevamente median los sentidos míticos en relación a la institución religión o según explicamos antes, son posibles de interpretar en el marco de la religiosidad popular, dado que sólo en la iglesia pudieron liberar a esta muchacha después del encuentro corrosivo con el duende. En este lugar donde justamente, la idea de mujer se vertebra en la castidad y maternidad -en el marco del matrimonio- asociada al rol de la virgen María -como veremos más adelante en el complejo de honor y vergüenza-. Por lo cual podríamos pensar, cuán vivos están los discursos míticos en tanto guían las prácticas de los sujetos, en tanto ellos los vivencian, los perpetúan y los toman como referentes.

Por otro lado, Lundgren explica que si a los jóvenes en su contexto familiar más cercano y su círculo de amistades los estimulan al inicio de la actividad sexual, “a las niñas se les advierte que deben permanecer castas”¹⁸¹ y este es el perfil de niña que el duende pareciese buscar, la castidad, la purificación, virginidad, caracterizaciones, significantes de la feminidad que entienden por mujer a un ser que no debe estar experimentada sexualmente, y su contrapartida, el duende, seduce a muchas mujeres, como un rasgo poligámico y más estricto en la búsqueda del objeto sexual menos corrompido (podríamos remarcar que aún no parió hijos y no amamantó).

Armando por su parte nos contó lo siguiente:

“Dicen que un duende, persigue a una chica y se pone loco por ellas, yo sé de una chica que ella lo veía por todos lados. Donde ella andaba, andaba él, loco estaba”

¹⁷⁹ Son características narradas por las entrevistadas.

¹⁸⁰ Rol de la figura adulta en las culturas de rasgos postfigurativos.

¹⁸¹ Op. Cit. P. 35

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

El entrevistado aporta más información del perfil de este ser mitológico: acosa a las muchachas y se obsesiona con ellas, como el caso de la joven, bastante chica, que Armando conocía y que según él, ella lo vía por todos lados. Nuevamente podemos citar a Lundgren “la virilidad de un hombre se mide por el número de conquistas sexuales e hijos que tiene, y por el comportamiento de las mujeres alrededor”¹⁸², es decir, en estas construcciones discursivas del entrevistado, el duende es configurado simbólicamente con rasgos viriles y patriarcales, que busca y se obsesiona por sus conquistas sexuales. En consecuencia, la joven acosada tiene pocas posibilidades de liberarse de la persecución.

“Ella le había contado que la perseguía a donde va, de noche, de día (...) tenía como 12 años mas o menos, y el duende la quería” Armando

Esta muchacha, cansada del acoso le preguntó a una mujer cómo librarse. El petiso al perseguir, acosar, posiciona a las muchachas en un objeto, puesto que “el machismo enfatiza la visión de las mujeres como objetos sexuales”¹⁸³, o sea, que además se organiza, como también explica Lundgren en la pasividad de la mujer y la actividad de los hombres, y se espera que ellos tomen siempre la iniciativa, como es el caso del duende. Los hombres “siempre deben permanecer activos, nunca pasivos”¹⁸⁴. Sin embargo, no debemos olvidar, que el hostigamiento sexual, este permanente acoso, según las psicólogas Victoria Ferrer Pérez y esperanza Bosch Fiol anteriormente citadas, es un modo de violencia de género, porque es un modo de manifestarse el sistema patriarcal en el que las relaciones entre hombres y mujeres, ellas están subordinadas a ellos.

Por otro lado, el entrevistado explica qué es lo que debe hacer una joven acosada para escapar del duende:

“Y para que él se vaya, tienes que ir al baño, llevate un pan, y ponerle mierda y al rato lo tienes que comerlo. No se te arrima más el duende. Ella había cagado, y había puesto pan en la mierda y lo había puesto a comer ‘sucio, no te quiero más’, le había dicho el duende (...) Para que te deje de joder, tienes que comer pan con aca”¹⁸⁵. Agarrar el pan con una punta, y comerlo, del lado que está limpio, no vayas a ser tan tonto y comerlo del lugar que está sucio” Armando

El modo de ahuyentar al duende que plantea el entrevistado es bastante particular. ¿Es posible pensar que lo que desagrada y en consecuencia repele a este ser mitológico sea el hecho de unir en una acción dos actos completamente dicotómicos como comer y defecar? Es decir, hacer un paralelo entre la unión de la pureza virginal de una joven y el acto corrosivo de comer el mismo pan sucio, síntesis de sentidos acerca de la mujer que en la estructura machista en tanto contradictoria, pura y corrupta que debe ser domesticada, subordinada. Quizás el hecho de hacer ese acto desagradable es la única escapatoria que tiene una muchacha para ser indeseable para este ser.

Pero remarquemos lo siguiente: el duende acosa transfigurado, a una joven virgen ¿por qué ocurriría esta selectividad exclusiva? Ya Gabriela Morgante explicó que es muy probable que el mito del duende haya sido introducido por los evangelizadores. Entonces, no sería equívoco suponer que entre esas cosmovisiones se hayan construido una idea de la mujer asociada a la castidad, pureza, no sexual, en estrecha armonía con la figura de la Virgen María.

¹⁸² Ídem. P. 33

¹⁸³ Ídem. P. 35

¹⁸⁴ Ídem.

¹⁸⁵ Heces.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Frente a esta temática, Kristi Anne Stolen en su libro “La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino” [1996], explica que el simbolismo de la Virgen María, adaptado a la idea de “la madre tierra” -con atributos como fortaleza, capacidad de dar y quitar la vida, protectora del amor y de la fertilidad-, se constituyó como modelo de la femineidad latinoamericana.

Entonces, en “la literatura antropológica del mediterráneo la castidad y la virginidad femenina han sido presentadas como elementos centrales en el denominado ‘complejo del honor y vergüenza’”¹⁸⁶. Ya habíamos explicado, retomando a Lundgren, que el honor, el éxito eran característicos de la masculinidad hegemónica, del machismo latinoamericano, y se entiende como una “recompensa por maniobras de poder exitosas, en las cuales la relación de un hombre con el resto de los hombres, mediada por las mujeres, es el eje fundamental de la evaluación”¹⁸⁷. Por lo tanto, se supone que el honor masculino proviene de la lucha por mantener la castidad de las mujeres de la familia y cuando esto no es posible, el prestigio de los hombres disminuye, perdiendo el honor. Así surgiría la idea de controlar la sexualidad de las mujeres, tal como lo explica Rosaldo.

Consecuentemente, y retomando a Gayle Rubin, el valor social de las mujeres se asocia con la virginidad, asignándole un rol de intercambio, puesto que “la sexualidad femenina se supervisa y se transfiere como parte del patrimonio familiar”¹⁸⁸. Por lo tanto, podemos decir que en la compleja -y sincrética- construcción de sentido social de los sujetos, la figura del duende vendría a amenazar el honor consolidado en torno a la figura del patriarca, del jefe de familia -sea quien fuere quien ocupe la posición- en tanto acosaría, ocuparía la posición de arrebatar una mujer virginal a una familia, un tesoropreciado para trocar.

Así podemos establecer un lineamiento explicativo para entender las razones por las que se le atribuyen al duende los sentidos masculinos de acoso a jovencitas virginales, ya que son más valiosas, porque son las castas, las que respetaron el mandato de continuar con una norma simbólica enraizada en un imaginario mediterráneo erigido en la Virgen María (resignificado y amalgamado con los sincretismo nativos).

2. Funciones

2.1. Disciplinamiento

Vimos anteriormente que la estructura profunda de la masculinidad en América Latina es denominada machismo, y que las representaciones en torno a ella se relacionan directamente con la hazaña sexual, la jactancia, protección del honor, capacidad de enfrentar peligros, sexualidad heterosexual, alejarse de toda connotación que implique el mundo femenino, entre otros.

Lundgren incluso destacará dimensiones comunes de la masculinidad: la violencia es incontrolable, del mismo modo que la sexualidad, que es instintiva, incontrolable y agresiva.

En esta misma dirección retomando a Connell, la masculinidad hegemónica, entendiendo esta categoría como “la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”¹⁸⁹. Como lo habíamos explicado en el marco teórico, es un proceso que implica cuatro dimensiones, la *hegemonía*, que es la manera de considerar a una forma de masculinidad como un comportamiento histórico valorado por sobre otros. La segunda dimensión es la *subordinación*, entendida como en la que

¹⁸⁶ Stolen, Kristi Anne. *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Capítulo 6 “Legitimación y perpetuación de la desigualdad de género”. Editorial Antropofagia. 2004. P 212

¹⁸⁷ Ídem. P. 213

¹⁸⁸ Ídem.

¹⁸⁹ Connell, Robert, Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

las masculinidades oprimen e ilegitiman a las sexualidades homosexuales. La tercera dimensión es denominada por Connell como *complicidad* y se refiere al modo de establecer alianzas entre hombres para perpetuar la subordinación de mujeres. Y la última, la *marginación*, es la dimensión en la que se cruzan los aspectos como clase, o raza para promover la exclusión de otros grupos subordinados a este proceso hegemónico.

Pareciera que estas significaciones de la masculinidad, atraviesan la simbolización de la figura mitológica, como en este caso, el petiso orejudo, duende, enano, etc. En el focus group realizado en Río Dulce, frente a la pregunta “¿qué buscará el petiso?” contestaron lo siguiente:

María: “Él lo aporria... golpea a la gente”

Mudo: “Él busca pegar a la gente”

María: “Lo que les ha aparecido a los hijos de la Loli, ¿qué era?”

Mudo: “Dice que el diablo”

María: “Dice que tenía gorro grande”

Graciela: “No, el duende era”

María: “El más chico disparaba, y el otro más grande como que lo miraba y lo atraía con la mirada”

L: ¿Y qué habrá querido?

Graciela: “Y hacerlos sonar...”

Mudo: “Y lo habrá querido llevar”

L: Entonces los llamaba...

María: “Como que lo atraída con la mirada...”

Graciela: “Al más grande, al más chico le daba miedo”

Los sentidos que operan en las construcciones de la figura mitológica, están vinculados a una masculinidad hegemónica. María, Graciela y Mudo, expresan que el petiso golpea y asusta a la gente. Estos rasgos son propios de sistemas de relaciones de género en donde los hombres ejercen una violencia física en la familia, como ya lo analizamos en el caso de “Puma” -que vive con su hija- y el ejemplo de las mujeres de Río Dulce, no sólo en las que se hacen presentes en los discursos de las personas, sino en las entrevistadas, como Ester y Celina. Este tipo de sentidos en relación al género se vinculan con un hombre golpeador, que se entiende como “el sujeto de género masculino que ejerce modalidades de victimización: violencia física, maltrato emocional y/o abuso sexual (...) sobre la persona con quien mantiene un vínculo de intimidad”¹⁹⁰. A esto agregamos, que el duende ejerce violencia no en un espacio íntimo, sino en lo social, por lo que estos mismos rasgos violentos son los que hacen irrumpir a esta figura mitológica en el universo de sentidos de la comunidad.

“El hombre se socializa para tomar la iniciativa con las mujeres, para ser dominante y agresivo o para enorgullecerse de sus conquistas sexuales”¹⁹¹ como correlato directo, las mujeres se socializan para la pasividad, la búsqueda de protección del varón, ligado a la esfera de lo sentimental, lo íntimo, doméstico.

Las personas de Río Dulce remarcaban algo más de la figura mitológica del Duende:

María: “Aquí aparecía pero los pegaba a los grandes”

Mudo: “A los grandes...”

Graciela: “Sí, los golpeaba”

L: ¿Y por qué será que los golpea?

¹⁹⁰ Cancelarich, Karina; Miranda, Silvana. *Violencia familiar: síndrome de la mujer golpeada*. Capítulo “El hombre golpeador: definiciones y teorías explicativas”. Tesis de Grado. Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional de Santiago del Estero. Año 1999. P 25

¹⁹¹ Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. Op. Cit. p 3

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Graciela: “Y no, no sé, por qué los pega eso no sé”

Mudo: “Eso sí que no sé por qué debe pegar, pero más los agarra a los varones. A varios aquí los ha agarrado cuando iban a trabajar allá...”

María: “Vos me habías contado que tu hermano lo había visto ¿que no?”

Mudo: “En ese tiempo venía, había tomado yo, y por atrás venía el otro chango, me he metido adentro y mi hermano me había estado viendo, y dice que me ha venido siguiendo a mí, y como yo he entrado para al lado de la partecita donde esta él, él había visto que venía una cosa negras por detrás mío, y me ha visto entrar a mí y mi amigo venía por detrás, como él vivía para allá (señala un camino continuado a la ubicación de la casa), gritaba él y cuando mi viejo con mi hermano han salido, a los dos juntos los había tirado. Dos semanas en cama ha estado tirado él”

En primer lugar, no se explican por qué el duende ejerce violencia mediante golpes a personas mayores; frente a lo cual podemos pensar que la naturalización incuestionable de las significaciones es una característica del discurso mitológico.

Por otro lado podemos ver que el mismo marido de María nos cuenta: golpea más a los hombres ¿cómo podemos pensar lo siguiente en el marco de estas construcciones de sentido? Que el acto de ejercer violencia contra los hombres, no hace más que poner en relieve la supremacía de autoridad patriarcal. En el poder hacer sobre la voluntad de hombres, en el miedo que genera en la comunidad, en la fuerza violenta, se legitima el poder despótico de esta figura mitológica. Para lo cual subrayamos algo más: son las mismas características que poseen los padres y hermanos que someten a situaciones de abuso a las mujeres alumnas. En este sentido, Vásquez del Águila explica que “la existencia de un patrón de masculinidad crea una imagen de un hombre de verdad, alguien que está por encima no sólo de mujeres, sino de otros hombres”¹⁹², estrategias discursivas que impregnan los rasgos del duende, acordes al modelo de masculinidad hegemónica y que enmarca los modelos de acción masculina que deben ejercitar y legitimar los sujetos masculinos.

Señalamos una cuestión: el petiso quería lastimar a Mudo porque él “había tomado”, es decir ¿por qué tiene un significado reprehensible el consumo de alcohol para la comunidad? ¿Qué hay de castigable en esta práctica? No nos olvidemos que en la construcción de sentidos acerca de la masculinidad de estos hombres del barrio Río Dulce (y como también lo destacaron los demás entrevistados de otras localidades) quienes someten sexualmente a hijas o hermanas, o ejercen violencia física contra esposas, tienen la particularidad de “ser borrachos”. Justamente van a destacar estos rasgos:

Lucas: *¿Ataca porque sí o porque la gente hace cosas malas?*

María: “No y a todos...”

Graciela: “Ahora a la gente mala los ataca, los trae allá, ¿ves? Y ahí” (señala una esquina)

Mudo: “Mi papi sabía decir que a la gente que es mala los sigue...”

Graciela: “A esos, sí”

María: “Mirá, a mi cuñado le aparecía antes, ahora escucha que dicen, pero antes cuando le pegaba a mi hermana le aparecía cada dos por tres. Le aparecía mucho, y ahora él sabe que muchos dicen que les aparece”

Mediante el debate, el intercambio, el focus group propicia la reformulación de significados, y en esto la influencia de unos participantes sobre otros, que como fue expresado en las situaciones de diálogo, las miradas de los hombres son más legítimas que las de las mujeres. Por ejemplo, María nos dijo que el petiso ejerce violencia física con cualquier persona, y su marido aclaró (retomando a su padre) que en realidad golpea a “gente mala”, y es ahí cuando María cuenta que a su cuñado (el

¹⁹² Vásquez del Águila, Ernesto. Op. Cit. p 25

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

que supuestamente hizo abortar a golpes a Celina) que es violento y alcohólico, este petiso lo golpeó muchas veces.

Marcia, que no vive en Río Dulce, pero sí en el barrio Central Argentino de La Banda, cuenta:

“Yo pienso que con la gente mala sí debe ser malo, porque también a mucha gente los ha hecho golpear en ese mismo lugar, gente que ha pasado le ha quitado el caballo y el tipo ha aparecido en la casa, todo golpeado, ensangrentado (...) él ahí en ese lugar golpeaba a mucha gente... y la primera vez que decían, era un hombre que decían que había pegado y había golpeado a un hombre y el caballo ha ido a parecer en la casa de él. Todos le decían ‘dejá de hablar macana Yael’, le decía mi papi ‘yo las veces que he andado de siesta, de noche y he pasado por el mismo lugar nunca me ha pasado nada, nunca he visto nada’ y es verdad, mi papi pasaba por el lugar para ir a Clodomira, porque por ahí había sombra, y nunca ha visto nada mi papi, y nunca le ha pasado nada, a las doce de la noche pasaba él por ahí cuando venía de Clodomira. Y nunca ha visto nada ‘dejá de hablar macana Yael, por dónde habrás andado borracho vos que te ha hecho cagar el petiso’ decía. Y a gente que tomaba también los había pegado, y a gente que no tomaba que también decían que los había pegado. O sea que no era porque andaban borrachos (...) yo pienso que él pegaba a personas malas, mirá yo lo he visto y a mí nunca me ha querido hacer nada, ni me persigue nada. Yo lo he visto una sola vez y nunca más me ha aparecido”

Estos rasgos violentos del duende se expresan frente a situaciones en las que las conductas de hombres como el consumo de alcohol, podrían generar situaciones de violencia, o no ser productivas -asociadas con la incorporación del mito del perro familiar en los ingenios de Tucumán para que por medio del terror el tiempo sea más productivo en términos capitalistas (ver Alejandro Isla)-. Marcia hará esta aclaración remarcando que a su padre -que transitaba por el mismo camino que el hombre a quien golpeó el petiso-, jamás se le apareció este ser, y que a ella una sola vez -y supone que fue porque aún no había sido bautizada bajo la religión católica -y nunca más, porque ellos jamás hicieron “lo que no se debía”.

Veamos qué otras características tienen las personas a quienes ejerce violencia el petiso:

“Y no sé, debe ser que a ellos los ve, los persigue, a la gente que hace burla, no sé, pero que él sabe” Mudo

Este hombre destacó que también ataca a gente que hace burla -el petiso sabe quién se mofa de él-, tal como lo cuenta Armando:

“Aquí en los naranjos¹⁹³, estaban 6 o 7, siempre se juntaban y jodían unos muchachos grandes, se juntaban a tomar ellos, habrán tenido unos 20 años, y se le reían a él, y dice que un petiso les había dicho ‘los voy a hacer cagar a uno por uno’ y se seguían riendo, y dice que de un seco¹⁹⁴ los ha tirado a todos a la mierda, y ‘es el diablo, ahí tiene la cola’, y el diablo los había hecho re cagar (...) a cualquiera que pasaba los hacía cagar. A esos chicos les ha pegado una flor de cagada y nunca más han jodido (...) hace cagar a los atrevidos (...) Él pasada y le han hecho burla ahí en la acequia y los ha hecho re cagar”

La misma escena se repite en el discurso del entrevistado, jóvenes consumiendo alcohol, a lo que agregamos una característica más: la burla; y el

¹⁹³ Barrio de la ciudad de La Banda.

¹⁹⁴ Puñetazo.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

petiso, con rasgos vengativos que hace justicia mediante golpes, para que ellos “corrijan su conducta”. El duende representa el disciplinamiento.

Incluso señalemos lo siguiente: Armando nos dice lo que este ser mitológico hace, además de encargarse del ajusticiamiento de hombres alcohólicos o violentos, vendría a encargarse de supervisar el encarrilamiento de las conductas de los jóvenes.

Lucas: *¿Y qué hace este duende?*

Armando: *“Y asustar... para que no anden a la hora de la siesta en vez de estudiar”*

L: *¿Y a quién asusta él?*

Armando: *“A los chicos que van a hondear así, o matar pájaros en semejantes calores”*

L: *¿Asusta a niños o a niñas?*

Armando: *“A los dos por igual...”*

L: *¿Y el castigo cuál es?*

Armando: *“Asustar”*

L: *¿Y quién crees que se asustarán más?*

Armando: *“Los dos. Les dices algo del petiso orejado y a la mierda se van”*

Miriam, al igual que Armando, no vive en Río Dulce, pero sí en La Banda, a pocos kilómetros del lugar y nos cuenta su historia de cuando vivía en Las Unidas, Moreno. Le preguntamos si ella “creería” si apareciese una nota en el diario sobre el petiso orejado:

“Mirá, ¿sabes qué? a mí me ha agarrado una cosa como de creer todo, porque me ha pasado con mi primo, mirá como para no creer, me ha pasado con mi prima que es un almamula, con mi tío que es un almamula, bueno del enano si te puedo contar porque lo sé todo mejor dicho. Había una vuelta que, bueno eso le ha pasado a una persona de ahí que es cercana de casa, a la familia Tévez, a Lorenza Tévez que vive ahora en Santiago. A ella le ha pasado cuando ha venido caminando con el padre, era una chica joven todavía, venía caminando con el padre ella, pero no son almamula, y si escuchábamos siempre por la radio que decían que aparecía un enano que lloraba y uno le iba por alzar y te hacía re mil re cagar”

En este caso, el duende tiene la capacidad de convertirse en un bebé, y en esa situación llamar a la víctima y adquirir nuevamente fuerza para aleccionarla mediante golpes. Lo que podemos enfatizar es que la joven sintió que debía aclarar que esta familia, este padre e hija que iban caminando solos, no eran almamulas, que no vivían en incesto, y podemos pensar hasta qué punto están naturalizadas estas relaciones de género en el que el hombre de la casa (hermano o padre) puede otorgar el estatus de mujer intercambiable con otro hombre a su hermana o hija.

Indiquemos otra cuestión. Miriam destaca este hecho narrado retomándolo de lo que escuchó de Marina, una locutora de LV11, una radio que otorga el servicio de transmitir mensajes a las personas del barrio (como llegada de encomiendas, arribo de personas a la Terminal de colectivos más cercanas, fallecimiento de personas, etc). Miriam asevera que esta comunicadora jamás mentiría sobre la aparición de un ser terrorífico¹⁹⁵, entonces a partir de lo informado por el medio de comunicación, lo relaciona con lo que a continuación le contaron estos conocidos:

“Este hombre con su hija, al salir de una curva, habrá sido como a las 8, de la noche, ¿no? Que ya se oscurece todo para allá, a esta hora ya está oscuro... está oscuro todo, y ahí no hay luz, en esa zona, hasta que han agarrado otro camino directo que va a la casa de nosotros y ahí sí hay más luz. Y bueno, iban caminando,

¹⁹⁵ Lo aclaró en la entrevista completa.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

caminando, y caminando y dice que se les aparece un enanito. Iban con linterna ellos. Les parece un enanito y dice que lloraba, se tiraba diciendo 'me han botado, me han botado', dice que decía él. Y mi amiga decía 'papi agarralo'. Y bueno, el padre de la chica lo había ido a agarrar, y lo ha agarrado, lo había tenido un rato '¿y quién te ha botado? dice que le había preguntado y él era como si fuese que tenía tres años, y entonces el padre lo entrega a la hija 'llevalo vos porque yo estoy muy cansado', y ellos pensaban que era un bebé, y bueno iban, iban, y al rato como a la media hora dice que se baja el chiquito, y decía 'Ay, ay, me he cansado y te voy a hacer cansar', pero voz ya gruesa, 'te voy a hacer cansar' dice que le había dicho. Entonces le dice 'ay bueno hijo bajate' dice que le había dicho ella. Y lo pone en el piso, ¡y dice que le había metido una patada él! Y le iba metiendo patadas hasta que la había volteado y la había acabado arañando toda entera y le había cortado aquí (se señala la mejilla derecha) aquí (se toca el brazo izquierdo), y después al padre lo había agarrado, a patadas también y lo había volteado, y a él si lo había herido muy feo, porque lo había herido en la pierna y en la cara"

Miriam corrobora este suceso acaecido a estos conocidos con lo que informaba la radio de su lugar. Entonces, la agresividad como rasgo característico del duende se convierte en una constante en los sentidos de los entrevistados. Es aquí donde podemos citar a Juan Cruz Sierra, quien retoma una idea de Robert Connell y explica que en el marco del determinismo biológico entenderá que los cuerpos masculinos son considerados "como una máquina que 'funciona' y 'opera', con genes que heredan la agresividad, la necesidad de competir, de lograr poder político, las jerarquías, la territorialidad, la promiscuidad y la formación de clubes masculinos"¹⁹⁶, construcciones simbólicas que permean los discursos de los entrevistados en relación a la masculinidad del duende y de los hombres que viven en sus comunidades, y lo que se supone que debiera promoverse en la construcción de la masculinidad (patriarcal).

En este mismo marco, Vásquez Del Águila explica que la supremacía simbólica de la masculinidad hegemónica tiene el poder de ser el modelo socialmente valorado, y eso implica que en la construcción de otras formas de masculinidades alternativas o subordinadas estén presentes los patrones del modelo dominante. Exponemos que esta forma imperante, hegemónica que moldea las masculinidades opera incluso en las simbolizaciones que constituyen figura mitológica del duende.

En el discurso de Miriam, al igual que Armando se expresa como rasgo de género la venganza:

"Él dice que busca vengarse de todos porque cuando él era hombre grande dice que se iba haciendo enanito, según la Marina, según lo que le decían ella, ella contaba y yo te lo cuento a vos. Pero a unos chicos de ahí les ha pasado por eso te estoy contando también. Bueno dice que era un hombre de 70 años y que se iba haciendo enano, enano, enano, hasta que al último había quedado así, chiquito, rubito y bien blanco. Con sombrero, ¿has visto esos sombreros que usan para zapatear? Bueno, así dice que se ponía"

Las características que más se expresan en los discursos de las personas están vinculadas a una construcción de masculinidad oscura, maligna, despótica, no sólo por una condición de ser un sujeto mitológico, sino que en estas simbolizaciones operan los sentidos de lo masculino, que parece que sólo es destacable en la narración, rasgos que se caracterizan por hacer en el otro, especialmente acciones que sobrepasen el respeto y se asocian directamente con la violencia.

¹⁹⁶ Cruz Sierra, Salvador. "Cuerpo, masculinidad y jóvenes". Voces y contextos. Ibero Forum. Año 1, N° 1. Año 2006. P 3

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Por consiguiente, esta construcción de masculinidad que vertebra la simbolización del duende “representa aquí una identidad dependiente de un estatus que engloba, sintetiza y confunde poder sexual, poder social, y poder de muerte”¹⁹⁷, contextualizando esta construcción teórica en el marco de las relaciones de género descritas en Río Dulce y departamento Moreno, donde la violencia hacia las mujeres de la propia familia es una constante. Es decir, en estos escenarios relacionales, existe y sobrevive el discurso mítico del duende.

En el mismo tenor que venimos estudiando, es fundamental retomar lo que analizamos párrafos anteriores, sobre el castigo que ejerce el duende para personas “burlonas”, “malas”, “agresivas” en sus relaciones intrafamiliares o que consumen alcohol: él los golpea, los alecciona, los disciplina. En este sentido, el antropólogo Alejandro Isla investigando sobre el mito del perro familiar en Tucumán explica “el familiar está inscripto en la memoria obrera bajo el terror, produciendo un efecto de disciplinamiento; este no sólo afectó las prácticas explícitamente políticas (...) sino también las cotidianas en relación al trabajo y al ocio los ‘trasnochadores después del alcohol y del juego’”¹⁹⁸, lo cual podríamos considerarlo en el marco de la importación del mito del duende por los españoles en función de sus objetivos morales y culturales, expresados en su dimensión simbólica, que en tanto nexo significativo de temporalidades mantiene vigente estos enunciados proscriptivos -que no implica que no hayan sido negociados por las personas del lugar- y disciplinantes.

Recapitulando, en esta investigación nos guiamos con dos grandes pilares teóricos, los mitos y el género, para poder construir el objeto de estudio. Y en esa relación social en el plano de lo simbólico, lo crucial es la construcción de sentido de las prácticas, para conocer estas estrategias discursivas de los sujetos, sus posiciones subjetivas, en el marco del campo de la comunicación.

Hasta aquí vimos que la agresividad que identifica al duende es un rasgo particular de caracterizaciones de género, concepto que Stolcke postula como construcciones sociales, fenómenos psicológicos, posicionamientos subjetivos, que constituyen la masculinidad y la feminidad más allá del reduccionismo biológico y que incluso Joan Scott entiende que es donde se producen las relaciones sociales de poder y que uno de los cuatro elementos que lo constituye son los mitos y símbolos “culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples”¹⁹⁹.

Por ello, creemos que la construcción de sentidos en relación al duende se explica no únicamente en función de las características atribuidas a la figura mitológica, sino también en las implicancias que se generan con el terror y el mal que se promueven desde sus rasgos, lo que nos permitirá pensar además, en la funciones del mito.

Douglas nos explica que la maldad, el mal, lo maligno, reviste múltiples características y formas “para cada tipo de familia existe una forma necesaria de validar sus exigencias coercitivas. Del mismo modo, a cada tipo de ambiente social corresponde una determinada manera de justificar la coerción”²⁰⁰. En este sentido, podemos pensar en una forma de personificar a la maldad en la figura del duende, quien se lleva a niños o niñas en el horario de la siesta, golpea gente, ejerce terror, como un modo de justificar la coerción, y pensando exclusivamente como un enunciado simbólico que prohíbe ciertos comportamientos, determinadas prácticas, a modo de ejemplo, el aborto -tal como lo explica Morgante- y el hecho que los niños y niñas se pierdan en el monte al horario de la siesta, donde existirían altas probabilidades de efectuarse relaciones de abuso sexual o incesto. No es casual que lo llamen “duende de la siesta”.

¹⁹⁷ Segato, Rita Laura. Op. Cit. P 137

¹⁹⁸ Isla, Alejandro. Op. Cit.

¹⁹⁹ Lamas, Marta. Op. Cit. P 150

²⁰⁰ Douglas, Mary. Op. Cit. P 131

- **CONCLUSIONES:**

Características del Almamula

La carga simbólica

Después de conocer las caracterizaciones atribuidas al almamula mediante las estrategias discursivas de las personas entrevistadas de los barrios de La Banda y Moreno, y ver cómo operan estas mediaciones de sentido en la construcción de la masculinidad, feminidad y en las relaciones de género, podemos decir que estos sentidos otorgados se expresan desde posiciones subjetivas patriarcales, las cuales están constituidas bajo posiciones desiguales de poder en detrimento de lo femenino.

Sobre las características de la figura mitológica. Ya desde el nombre se construye un atributo simbólico al almamula que la posiciona en un lugar de

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

domesticidad, que perdió su condición salvaje mediante un adiestramiento, como el caso de un canino, o una mula -que se caracterizan además por su fidelidad-. Sobre este équido, podemos decir que es un animal domesticado que se utiliza para trasladar cargas pesadas. Por lo tanto, el peso simbólico que lleva el almamula en los sentidos está conformado por el acto culpógeno del rompimiento de una ley moral, el incesto. El almamula carga -entre tantos aspectos- con la simbolización de ser el acto consecuente del incesto.

Pero además, la mula es una cruce entre un burro y una yegua y tiene la particularidad -además de soportar grandes cargas pesadas- de ser estéril. Por lo que también podemos asociar las simbolizaciones a partir de esta característica con los aportes de Gayle Rubin. Porque si el almamula es un animal estéril en tanto no puede engendrar una cría, una relación incestuosa para el sistema sexo/género heterosexual podría tener una carga estéril si consideramos que las relaciones sexuales son endogámicas, impidiendo el intercambio entre familias. Inclusive si pensamos que de las relaciones sexuales intrafamiliares nacerían (para las personas entrevistadas) criaturas con problemas genéticos, es imposible obtener un intercambiador de mujeres o una mujer intercambiable, un troquel.

Las personas entrevistadas remarcaron además como rasgo clave del almamula, la posesión de cadenas. Este objeto puede simbolizar muchas cuestiones, pero sobre todo la atadura que tiene este ser mitológico -en realidad una mujer que vive el incesto- con la falta moral y con la culpa de su realización. Incluso si nos centramos estrictamente en el lugar que ocupa una mujer sometida a la transfiguración, las cadenas pueden representar la esclavitud, la atadura de pertenecer a un sistema de relaciones de género en el que ocupan un lugar de desigualdad y subordinación.

Además, los entrevistados expresaron algo central: las cadenas son el signo visible de la condena del almamula, es la marca que evidencia su adultez. Como lo señalamos en el análisis, existen dos tipos de almamula, la “joven” y la condenada. Es esta última quien posee cadenas, y estas representan la imposibilidad de salvación, porque como ya se dijo, es adulta. Por lo cual, podemos deducir que la longitud de las cadenas (y la adultez como consecuente interpretación) representan el tiempo de consumación de las relaciones incestuosas entre la mujer almamula y su familiar.

Los rasgos cratofánicos

El almamula en tanto “cratofanía azorante” representa el poder, sintetiza lo temido y lo venerado, porque genera atracción y rechazo. Por ejemplo, lo vimos en los ojos rojos y su color negro, en la emisión de alaridos estruendosos -que produce después un proceso ritual-, come animales de un modo diferente, dejando su huella en el acto, al vaciar su cuerpo, sustrayendo las vísceras, sobre todo el corazón. Esta característica del almamula que imprime su marca en el escenario de lo social, complejiza aún más el modo de vivir el discurso mitológico, puesto que al irrumpir en momentos cotidianos de la comunidad, y otorgar sacralidad a esta aparición, el almamula es una amenaza para la economía de estos lugares, porque esos animales que ella devora por dentro, o los descuartiza, representan el sustento económico -los comercializan en diferentes lugares- o alimenticio.

En efecto, cuando las personas ven amenazada su economía e identifican “el caso de almamula” las amenazas que recibe la familia endogámica son claramente contundentes, en especial la mujer, sea hija, madre o hermana, porque ellas son las culpables de esa situación. Recordemos el caso que explicó Marcia -cuando los vecinos amenazaron de muerte a los hermanos para que se retiren del lugar- o el que contaron María y Celina -los agravios que recibía su prima por parte de un vecino por cometer incesto con su tío-.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

De hecho, una vez preguntamos a María si ella saludaba a la mamá de la compañera de escuela de Yamila, su hija y respondió “no, jamás, ni la miro. Cuando ella pasa bajo la cabeza o miro para otro lado”. Frente a nuestro “¿por qué?” esbozó “porque tengo miedo que crea que la miro mal y después venga a la noche y me quiera hacer algo o me coma los chanchos. Yo después qué vendo”.

Es en el escenario simbólico de estas prácticas socioculturales donde se viven los discursos mitológicos, donde se construyen sentidos sociales en función de un contrato colectivo con un otro, y en esos vínculos indudablemente lo mitológico guía, prohíbe, permite, y coopera en las mediaciones que otorgarán el norte a las prácticas. Lo complejo, es que en esas mediaciones de sentido, vivir los mitos implica no sólo la sacralidad, sino además la clara existencia de la violencia de género, manifiesta implícita o explícitamente en el discurso mitológico, porque al no saludar a una persona que puede ser víctima de una violación, y que es almadula además, contribuimos a la trama de silencios y complicidades de un posible abuso.

Por otro lado, también como acción terrorífica, el almadula come a niños que no han vivido el ritual de la iniciación cristiana: el bautismo. Frente a este acto pensamos que al llevarse infantes, desterrarlos de su hogar, bajo el supuesto de comérselos, vendría a representar no sólo el terror de asesinar a un niño, sino la transgresión del mandato de una mujer: el almadula en algún momento de su vida o del día encarna la personificación de una mujer y en piel de almadula, ejecuta la contrariedad a lo que se supone que debe respetar y ejercer a la luz de los mandatos patriarcales: entregar su vida al cuidado de sus hijos, velar por la provisión de condiciones necesarias para el crecimiento y la socialización, prescripciones que en la encarnación de almadula, desobedece.

En otro término, al atacar la supervivencia de la comunidad, al poner en riesgo su continuidad, el tabú del incesto cobra un valor de respeto inquebrantable, y se gestan los mecanismos para consolidar y resguardar su legitimidad. Acto consecuente, implica condenar a aquella mujer que propició las condiciones para el transgresión de dicha ley. A tal efecto, nos permitimos deducir que se legitima en los acuerdos colectivos de la sociedad, la subordinación de las mujeres, controlando su sexualidad, en definitiva, su moral sexual.

En última instancia, cabe preguntarnos cuáles son los aspectos simbólicos pertenecientes a un pasado que continúan presentes: el almadula se lleva a niños que no han vivido el pasaje de niño a neófito cristiano. Podríamos indagar en un futuro qué implicancias institucionales de la religión cristiana continúan perpetuando la durabilidad de un discurso mitológico como el almadula, ya que, el discurso mítico es un nexo simbólico entre un pasado y un presente, entonces, qué cuestiones debieran seguir vivas para esta religión, en el discurso del almadula y para qué. Esto nos llevaría a estudiar nuevamente las implicancias de los discursos mitológicos en el marco de la religiosidad popular.

En su transfiguración, en la cumbre del proceso teriomórfico, el almadula ocuparía un posicionamiento terrorífico -en tanto cratofanía- y a su vez, regresando a la subjetividad femenina a la luz del día, esta mujer almadula, es dominada, subordinada. Víctima y victimaria, posiciones tan claras y dicotómicas pero a su vez ambivalentes, que se constituyen en las simbolizaciones de los sujetos, entre lo sagrado y profano, entre lo masculino y lo femenino, el poder y la dominación.

Funciones de los discursos mitológicos

El tercer objetivo de la tesis consistió en conocer las funciones de los discursos mitológicos, aquellas que se establecen de un modo más explícito, y las que no se nombran, y para eso trabajamos el concepto de función en tanto se vincula con el término de “mito vivo”, es decir mientras estos discursos confieren modos de hacer en las prácticas, en tanto guían los entramados posibles y censurables de las acciones culturales.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

En primer lugar, el discurso mitológico del almamula colabora en la significación que las personas efectúan para mantener vigente, mediante la atribución simbólica de la sacralidad a situaciones, a sucesos que son vividos como procesos rituales, en tanto son hechos que suceden bajo determinadas condiciones y que su repetición promueve la significación sagrada por parte de la comunidad. Tal es el caso de los ladridos de los cánidos que alertan la llegada del almamula, como así también el ruido de sus cadenas, la presencia del fuego, esta llegada a la colectividad realizada siempre en franjas horarias determinadas (doce, una, tres de la madrugada), bajo condiciones climáticas específicas (invierno, viento sur, lluvias), como así también el olor putrefacto que despidiera este ser, la aparición de cadáveres de animales devorados de un modo diferente (entrañas vaciadas). En suma, en el discurso mítico, se cristalizan las mediaciones de sentido que otorgan significación a estos sucesos que irrumpen con la cotidianidad y que alimentan la sacralidad de la comunidad.

Respecto de un tema central de nuestro trabajo, el incesto, podemos decir que una función del discurso del almamula es establecer y legitimar la prescripción que determina las uniones permitidas y las uniones prohibidas de una comunidad, como padre e hija, hermano-hermana, madre e hijo. A la luz de estos contratos colectivos es el lugar de la mujer el que debe constituirse bajo normativas morales restrictivas.

Por lo tanto, el discurso del almamula establece explícitamente sus enunciados y permanece vigente al nivel que niñas y niños de entre 4 y 10 años nos explican que un cabrito es “chupado” por el almamula y que una mujer se convierte porque “se casa” con su padre, y se perpetúa en la función de prescribir y proscribir. Si una restricción se mantiene tan sólida y actual es porque la conducta sancionada tiene grandes posibilidades de ocurrir -como lo mantuvimos a lo largo de la tesis-. Queremos enfatizar además que en la prohibición de ciertas uniones heterosexuales, también está implícita la prohibición de uniones homosexuales, por lo que el tabú del incesto presupone otro: la homosexualidad.

En otro tenor queremos reflexionar sobre el análisis realizado mediante las herramientas teóricas aportadas por Gayle Rubin. Claro que es controvertida la perspectiva desde la cual partimos para sostener que el discurso mitológico del almamula tiene la función de generar las instancias simbólicas propicias para regular la estructura organizativa del parentesco mediante el intercambio de mujeres como prerequisite para el sistema de sexo-género y el matrimonio heterosexual exogámico. Sabemos que esta mirada que amalgama las construcciones teóricas de Lévi-Strauss y Freud puede encontrar grietas en varias cuestiones. Aún sí, creemos representa una explicación interesante y válida -más allá de las críticas que ha recibido- para explicar el por qué de la prohibición del incesto y pensar además en la importancia del discurso mitológico en tanto contrato simbólico-colectivo para comunicar las normativas y contratos sociales de una comunidad.

Así pues, si la legitimación de la prohibición del incesto tiene el objetivo de promover el intercambio de mujeres para la consolidación de la interacción social, para obtener nombres de linaje, ciertos derechos, contratos sociales, trueques -mujeres trocadas- también puede circunscribir -como ya lo expresamos antes- la moralización de la sexualidad femenina, acatando rigurosamente los “no”, “no provocar”, “no insinuar”, “no seducir”, a familiares de vínculos de sangre de primer grado.

Sobre esto señalamos que siguiendo las normativas patriarcales, las mujeres dedican su vida al cuidado de sus hijos, encargadas de la crianza, del proceso de socialización, ocupando funciones cruciales: transmitir el discurso mítico para generar las instancias discursivas propias para su internalización, conceptos como los roles sociales, el mismo intercambio de mujeres y sobre todo las posiciones que hombres y mujeres deben ocupar subjetivamente en las relaciones de género, el

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

varón puede proponer situaciones incestuosas y la mujer debe negarse porque de lo contrario, peligraría nada más ni nada menos que su condición misma de humanidad.

Incluso, el discurso mitológico (mediante los procesos de ritualización, las características de la figura mítica, los casos concretos de almamula) evidencia públicamente la falta moral que cometen los implicados en la relación de incesto - acordada o no- irrumpiendo en las delimitaciones de lo íntimo. Es decir, en cada aparición de este ser mitológico, cada vez que se presenta en las prácticas y simbolizaciones mediante la sacralidad, existe como correlato la identificación de un caso concreto de incesto, en el cual se explicitan vínculos endogámicos. Asimismo también se expresan los sentidos terroríficos -cratofánicos- que representan el riesgo de vida de los propios niños de la comunidad no bautizados y también la amenaza a la economía familiar en tanto el almamula es la devoradora de animales.

Entre diferencias de género, desigualdades y violencia

Vimos que el proceso teriomórfico lo viven las mujeres, sin embargo algunos entrevistados expresaron que los hombres también se transfiguran, aunque esta modalidad es considerada extraña, de hecho, si se llegase a transformar un hombre, la mujer lo vive más veces. En esta transfiguración el almamula, que como ya lo explicamos, no es anónima ni pertenece a los tiempos primogénitos, sino que cobra una identidad en el barrio, y ya no es ni siquiera una mujer con un posicionamiento desigual en las relaciones de género, sino que adquiere un estatus inferior: es un animal hembra.

Esta pérdida de su *yo social* devenida del proceso teriomórfico es la consecuencia de la culpa de la mujer transfigurada, por acostumbrarse al incesto, o por no comunicarlo, por *pecar*, por cometer la falta moral, por el simple hecho de *ser mujer*. Para los entrevistados, la mujer es culpable del quebrantamiento de la ley del incesto porque ella tiene la responsabilidad de evitarlo, es su función moral. Frente a esto Ortner explica que se debe a su posición inferior y desvalorizada en el espacio social, ya que su lugar de inferioridad se concibe porque es considerada más próxima a la naturaleza.

A todo esto agregamos que el sentimiento culpógeno debiera agravarse porque se presupone que al no comunicar -a los demás familiares, a la comunidad, a las autoridades- una posible situación de abuso intrafamiliar, al no huir, la mujer siente *placer* de la relación incestuosa. Como nos decían nuestros informantes, a las mujeres “les gusta”, vivir esa situación puesto que una mujer puede elegir no sufrirla, el hombre propone y la mujer dispone.

Frente a este enunciado que pregonaba la “libertad” femenina en el marco de situaciones de violencia muy concretas, nos permitimos leer estas mediaciones de sentido desde un lugar que interpretamos como contradicciones, contrariedades implícitas ya explicadas a lo largo del análisis. Es decir, como entramados antitéticos con los que de acuerdo a las antropólogas del género se entiende a la figura femenina en las culturas patriarcales.

Por un lado prácticamente todas las personas entrevistadas afirman que una mujer que vive un incesto no consentido puede evitarlo, es libre, le resulta posible escapar de esta circunstancia y comunicar lo que sucede. Por otro, todos contaron casos en los cuales se supone que a la mujer -en condición de hermana, o hija- se la obligó a someterse a situaciones de abuso, ejemplos en los que actualmente suceden hechos de violación, como el de la mamá de la compañera de Yamila, o el caso de la hija de Puma -recordemos que Bernardo comentó que él estuvo privado de su libertad y una vez libre permanece con su hija-, las diversas situaciones que narraron Armando y Graciela, el caso de la prima de Miriam, el de “Lunita”, como lo contaron Ivón y su madre. Además no debemos dejar de lado los mismos testimonios de Celina y Ester, ambas entrevistadas subyugadas a situaciones de violencia de género, que se

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

caracterizaban desde amenazas, cortes con arma blanca, golpes e incluso el aborto por golpes.

A esto le agregamos que estas prácticas se consuman al interior de una trama de silencios y complicidades muy compleja y difícil de problematizar porque se constituyen en un universo de violencia, subordinación y poder hegemónico perpetuado por muchas generaciones. Entonces, claro que en el marco de estas situaciones de género complicadas, en donde el cuerpo de alguien es propiedad de un otro que actúa con violencia física y psicológica, las mediaciones de sentidos sobre la figura mítica y la feminidad y masculinidad sean tan complejas y podamos leerlas como contradictorias.

Pero justamente, retomando la categoría de **funciones**, en este caso de carácter no explícito, el discurso mitológico legitima la posición subordinada y oprimida de las mujeres en un entramado de sentidos y prácticas sólidas y hegemónicas. Desde el instante que es la figura femenina quien debe perder su identidad social para subsanar una falta moral colectiva, de quien se interpreta en la comunidad que provocó el acto incestuoso, quien debe responder a la moralidad evitando una propuesta incestuosa, quien se interpreta el goce del acto por no comunicarlo, y de quien es legítimo que pague un precio por ello, es mediante el discurso mítico que se permite perpetuar esta trama de sucesos opresivos. **Las explicaciones de lo real, de lo que debe o puede hacerse en el espacio social, en los vínculos, en las relaciones de género, los sujetos las significan mediante el escenario simbólico que ofrece el discurso mítico enmarcado en una comunidad y a través de sus posiciones subjetivas -patriarcales-.**

Complejidades y contradicciones en la simbolización femenina: La maternidad

Vimos que la maternidad es una construcción cultural compleja en el marco de los sentidos del discurso del almamula. Por un lado representa un grado de culpabilidad más fuerte una relación incestuosa madre-hijo que padre-hija o hermanos. Pareciese que el cuerpo, y las funciones sociales de crianza de la mujer, de introducir a los niños a la primera socialización, la ligarían a la naturaleza, legitimando su rol de desprestigio social, lo que culpabiliza aún más la relación de incesto, dado que la evidencia para el castigo de una madre almamula es el parto, engendramiento, de su propio hijo, lo cual merece la sanción de perder incluso su lugar subalterno en la sociedad, el lugar intermedio que sostiene Sherry Ortner -si bien su psique, su capacidad de dar vida, y su rol de socializar a los niños son características que se la vinculan con la naturaleza, su participación no deja de ser necesaria en la cultura-.

El varón por el contrario, cuenta con el beneficio de la duda en tanto su cuerpo es más cultural, él está ligado por sus funciones al prestigio social. Al ser la paternidad una cuestión de fe, puede gozar del privilegio de ver a su hija como un objeto sexual, ya que si incluso ella se transformaría, no sólo se transfigura por estar gustosa, sino que la sociedad se olvidará de este suceso en un lapso efímero de tiempo, y lo tiene naturalizado como parte constitutiva de las mediaciones de sentido.

No obstante, lo que cabe remarcar es cómo las mismas mujeres construyen estos sentidos y guían sus prácticas de acuerdo a las significaciones patriarcales, no sólo en condenar siempre a la figura femenina, sino en legitimar el entramado de sentidos de la subordinación, que por asociar al cuerpo femenino con lo natural, el rol social de la crianza más próximo a la naturaleza, y características duales como pureza y corrupción, etc, no logran más que solidificar procesos hegemónicos, que consisten en concretizar las adhesiones y consentimientos a un proyecto patriarcal que les otorga por ser mujeres no sólo un lugar inferior, subordinado, secundario, de desvalorización, de dominación, sino que cuando se vive el discurso del almamula, ya ni siquiera obtendrían el estatus de ser humano -es un sistema que jaquea

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

permanentemente la humanidad-. Esto incluso es lo más complejo de este sistema de relaciones de género, porque son ellas las que se encargarán de introducir a sus hijos al mundo cultural, a constituir las significaciones de la feminidad y la masculinidad. “La conciencia de la mujer -su pertenencia, como si dijéramos, a la cultura- se evidencia en el hecho de que acepta su propia desvalorización y adopta el punto de vista de la cultura”²⁰¹.

Por otro lado, la maternidad representaría la posibilidad de salvación, como lo explicó Bernardo. Sandra, la hija de su sobrina que vive con su padre, Puma -y del cual según el entrevistado tiene un hijo-hermano- no se convierte en almamula porque tuvo su hijo, porque adquirió la condición de madre. Esto conlleva cumplir con su rol patriarcal: parir, criar, socializar.

Nuevamente, podemos interpretar los sentidos de los entrevistados en tanto contradictorios, porque si por un lado la maternidad acelera la transfiguración - porque llevó a su hijo en sus entrañas, porque lo amamantó, por parirlo²⁰², por socializarlo y esto de acuerdo a Ortner la posiciona más próxima a la naturaleza y en un lugar inferior respecto al varón- es decir un incesto madre e hijo es más repudiable, si de esa relación incestuosa una hija o hermana, por ejemplo, pudiese generar una nueva vida, obtendría la dispensación divina -y comunitaria- y se liberaría del pecado de la transfiguración.

Podemos leer estas simbolizaciones como contradictorias, no obstante en el marco de las prácticas socioculturales de las comunidades de Santiago del Estero, son coherentes. Es decir el almamula, que muchas veces adquiere forma de mula y la mula es un animal que no procrea, y podríamos asociarla con lo estéril de la relación padre-hija, madre-hijo, hermana-hermano, porque no hace más que dañar a la comunidad ¿en qué cuestiones? Por ejemplo, como lo dijimos anteriormente, en promover el terror en el barrio, el deteriorar la economía, comerse a los niños no bautizados, etc, pero además, no permite que el intercambio de mujeres -como principio vertebrador de la exogamia- se efectúe, en términos de Rubin.

En este punto clave es cuando la maternidad puede ser una instancia reparadora para la falta social: la mujer almamula reproduciría una nueva mujer para ser un futuro objeto de intercambio, o un nuevo hombre²⁰³ para encargarse de ellos y controlarlos. Ya no habría pérdidas económicas, los niños no peligrarían, el terror desaparecería. La maternidad, como signo visible de relaciones heterosexuales reproductivas, representa esta doble cara: la subordinación femenina y su liberación de la culpa. “Y mientras la presencia de las mujeres represente dichas contradicciones²⁰⁴, las mujeres serán consideradas anómalas y se las definirá como sujetos peligrosos, sucios, corruptores, como algo que se ha de mantener alejado”²⁰⁵ a esta noción de Rosaldo, podríamos agregar, “dominado”.

Finalización del mito: el heroísmo, maternidad, religiosidad popular

Como ya lo analizamos, un modo de salvar al almamula es mediante la maternidad, con todas las implicancias simbólicas que estudiamos. Otra posibilidad de terminar con la condena y de todo lo que involucra su irrupción en el escenario de la comunidad, es mediante el acto heroico de herir al animal sagrado en la oreja, que lo puede ejecutar un hombre o una persona con mucho coraje. Mediante el rastro de sangre que dejará la herida del almamula, se pondrá en evidencia pública la identidad de quienes protagonizan la falta moral. A tal efecto no sólo se finalizará

²⁰¹ Ídem p. 11

²⁰² Prueba evidente de la maternidad.

²⁰³ Siempre que no tuviese deformaciones congénitas.

²⁰⁴ La antropóloga se refiere a este universo de sentidos dicotómico y contradictorio: las mujeres representan un ideal de virginidad, y a su vez se las necesita para la reproducción, se las excluye de las arandelas del poder más explícito y sin embargo ellas ejercen poder informal, su estatus proviene de las relaciones con los hombres, y viven más que ellos.

²⁰⁵ Rosaldo, Michelle Zimbalist. Op. Cit.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

con la condena y la ferocidad del almamula en tano cratofanía, sino que podríamos sostener que se retornará la domesticidad a esa mujer, lugar que ocupaba en tanto condición femenina.

Las personas entrevistadas nos dieron otra explicación: el almamula se liberaría de la falta social del incesto mediante prácticas religiosas tales como rezar o el exorcismo. Estos sentidos que conforman el discurso mitológico los podemos entender en el marco de la religiosidad popular, puesto que el universo simbólico que lo conforma se hereda de sincretismos y de yuxtaposiciones culturales muy complejas, tal como lo analizamos anteriormente. En este marco, no debemos olvidar que el discurso mítico en tanto nexo simbólico no sólo amalgama temporalidades, sino además cosmovisiones diferentes, como las de la cultura nativa, la mediterránea, incluso está conformado por los diversos umbrales simbólicos caracterizados por la porosidad de sentidos.

La última explicación que nos dio una entrevistada de 15 años nos resultó significativa, porque nos remite a considerar la solidificación de las relaciones de género a nivel de las prácticas de los sujetos. Para Miriam, el único modo de terminar con la condena del almamula, es mediante la muerte, el asesinato, de alguno de los implicados. Si la mujer almamula desea dejar de serlo, debe quitarle la vida a su hermano, o padre. En caso que se llegase a transformar también el padre, debe asesinar a su hija almamula.

La escapatoria de estas situaciones de violencia se vislumbra con un acto violento: el asesinato de un otro, no existe una manera previa, no se hallan mecanismos para evitar el incesto y sus consecuencias. Por lo que nos permitimos pensar la complejidad de las relaciones de género y cómo eso se expresa en los respectivos discursos.

Un aspecto llamativo, que surge del análisis de las entrevistas, es que si bien en contados casos aludían a la necesidad de denunciar el abuso ante las autoridades, en ningún relato se hizo referencia a que una posible forma de liberar al almamula fuera a través de la intervención de las autoridades policiales, o judiciales. Esto nos hace reflexionar sobre la ineficacia de estos referentes en el ámbito de las relaciones domésticas, intrafamiliares o la ausencia de políticas que aborden este tipo de situaciones problemáticas.

En definitiva, los sentidos atribuidos al almamula son tan complejos y se leen contradictorios del mismo modo en la operación de significar lo masculino y lo femenino en las relaciones de género. Pensemos en los mismos atributos simbólicos sintetizados en el binomio víctima-victimario del almamula; por un lado el almamula representa el terror de la comunidad en su aparición cratofánica -comiendo animales, niños, aterrando a las personas- incluso es corruptiva por su naturaleza seductora, porque se place de las relaciones incestuosas, porque provoca estos vínculos. Por otro lado, es presa de la violencia de género -violación, golpes, amenazas, culpabilización- impregnada en los sentidos sociales de los sujetos. Insistimos, estas mediaciones complejas de entender al almamula bajo el binomio víctima-victimario, las entendemos como contradictorias desde nuestro rol investigativo, no porque sean antinómicas en sí.

El Duende:

Entre la malignidad, la longevidad y el sincretismo cristiano-nativo

Nuestros objetivos de la tesis se vinculaban con conocer las características asignadas a las figuras mitológicas y el modo en que son reinterpretadas en la construcción de la masculinidad y la feminidad. Respecto a esto, una de las capacidades atribuidas por los diversos entrevistados, ya sean de los diversos barrios de La Banda o de Moreno, fue la capacidad transfigurativa del duende. En comparación al almamula, es una capacidad de ser y hacer en el espacio de lo social.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Este modo de irrumpir mediante la sacralidad dista en tanto es una capacidad para el duende, una opción que le es intrínseca en tanto ser ancestral. Recordemos que en el caso del almamula, la transfiguración es una condena, un camino de estigma no elegido, representa la pérdida de la identidad social aunque también es la puerta para promover el terror en tanto cratofanía azorante. En el duende, la transfiguración es una opción que le permite ejercer poder. La pérdida del yo social en cualquier circunstancia, se subsana con la premiación de un yo sagrado, un yo que puede atravesar temporalidades, porque a diferencia del almamula, el duende es un ser de antaño.

Los atributos simbólicos que describieron las personas entrevistadas caracterizan al duende con rasgos longevos, pero principalmente con orejas alargadas, ojos tenebrosos, sobrero puntiagudo, que como lo explica la antropóloga Morgante, el duende se asimila a las características del Zupay, el diablo quichua porque unifica al Satán hispano-cristiano y al anchanchu incaico, lo cual es acorde a los aportes del historiador Lascano quien sostiene que los incas colonizaron las tierras de diversas comunidades nativas del noroeste, introduciendo la lengua que posteriormente se hiciera oficial, el quichua, antes de la conquista de los españoles.

Esto nos permite pensar en las diversas vertientes culturales que constituyeron cosmovisiones y simbolizaciones míticas yuxtapuestas y construidas por los habitantes de Santiago del Estero, producto de las diversas expediciones realizadas por los europeos, quienes evangelizaban con la lengua quichua. Entonces estos sentidos de antaño que se actualizan permanentemente los podemos entender en el marco de las particularidades del discurso mítico que mantiene su vigencia en tanto nexo simbólico y las características culturales de las comunidades, que como lo explicamos anteriormente, son los más jóvenes -niños- quienes los mantienen actualizados, tal como lo vimos en los lugares donde realizamos el trabajo de campo.

Los entrevistados también agregaron que este duende aparece en horas de la siesta, atraído por la bulla de niñas y niños. Incluso lo conforman dos rasgos antitéticos, la longevidad y la infantilidad. Por un lado un hombre de estatura baja con rasgos gerontes y por otro un bebé, que luego tendría rostro de anciano con expresión maligna.

Respecto de la malignidad podemos decir que se le atribuye al duende la facultad de ser un espíritu maligno en el marco de las concepciones de la religión cristiana, desde el momento que ocupa la posición opuesta al dios cristiano. Particularmente el duende busca a niños y niñas para apropiarse de ellos porque no fueron iniciados bajo la religión, como testimonia Marcia con su propia experiencia: ella afirma que vio al duende porque él iba a llevársela a causa de no haber vivido el rito del bautismo. El duende tiene el objetivo de perjudicar a las personas que son débiles en la esfera espiritual y los niños son el caso más vulnerable, quienes fácilmente caerían en las redes de una tentación pecaminosa.

Estos sentidos cristalizados en los discursos mitológicos que construyen la realidad sociocultural, podemos entenderlos en el marco de las circunstancias simbólicas en las que fueron producidas. Lo complejo de estos procesos significantes, es que se inscriben en un escenario discursivo permeado de hibridaciones y heterogeneidades culturales complejas, en tanto cultura producida por grupos populares como lo explica Semán, más aún en sitios como Santiago del Estero donde, como lo analizamos antes, confluyeron las matrices nativas -ya amalgamadas con lo incaico- y mediterráneas.

Las estrategias discursivas que caracterizan al duende se explican en el seno de culturas producidas por sectores populares y a la luz de su religiosidad, de sus maneras de vivir lo sagrado, que ordenan y orientan sus formas de inscribirse en lo real, sus modos de ser y vivir. Respecto a esto, en función de lo narrado por los entrevistados, el duende representa esta posibilidad de un pacto con lo maligno,

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

similar al discurso mítico del perro familiar, o el Zupay de la Salamanca, y mediante ese acuerdo los implicados consiguen lo que desean por un medio desleal pero a cambio del alma. Destaquemos que si bien en el discurso mitológico del duende se pueden analizar estas simbolizaciones sobre la religiosidad y lo popular, también podemos leerlo desde el género, como lo venimos efectuando, ya que ese pacto del que hablábamos, lo realizan hombres, “hombres con poder” como lo afirma Isla. Es pues, un asunto exclusivamente masculino. Es la figura masculina quien tiene la facultad de quebrantar la ley en función de un deseo codicioso y quien a su vez provee tal deseo.

Asimismo, otro de los rasgos atribuidos al duende se relaciona con características duales, duendes bondadosos y malignos, algunos para llevarse o corromper niños o niñas, como lo vimos anteriormente y otros que los protegen de los malignos.

La masculinidad en el almamula y en el duende

Advertimos en el análisis que la estructura que pareciese impregnar en las relaciones de género entre hombres y mujeres es el machismo, mediando justamente la masculinidad hegemónica que en función de las prácticas y lo que se dice de ellas mediante el discurso, se constituyen con patrones que bordean lo patológico y lo agresivo.

Decimos que la masculinidad -en realidad las relaciones de género- se aprecia en prácticas cuando observábamos en el marco de las entrevistas, que las mujeres siempre buscaban con sus miradas o preguntas, la legitimación de sus enunciados mediante la aprobación de parte de algún varón mayor presente.

Expresamos también que en nuestra investigación nos interesamos por la masculinidad diferenciándola de la feminidad, tomándola como concepto en sí, autónomo, más allá que podemos decodificarla en función de lo simbolizado en la feminidad. Con esto queremos decir que podemos deducir investigando los lugares femeninos, las posiciones binarias que ocupan hombres, pero partimos de analizarla en tanto también es una construcción simbólico-cultural que es imprescindible de ser conocida.

Por lo tanto, en el caso de la figura masculina en el almamula, está construida desde diferentes mediaciones de sentido. Por un lado, es el hombre valiente quien libera de la condena al almamula, tal como ya se explicó. Es decir, es la valentía, el heroísmo, el coraje lo que constituyen las características de lo masculino en el discurso mítico del almamula. El heroísmo se expresa a su mayor nivel cuando el hombre salvador expone nada más ni nada menos que su vida frente a una bestia terrorífica como el almamula. Y como ya lo manifestó Rosaldo, en ciertas culturas con rasgos patriarcales, se valora mucho más el acto de exponer su vida -por ejemplo en la caza de animales- que el hecho femenino de dar vida. El almamula es, en cierto modo, una instancia de certificación de la masculinidad.

Entonces nos permite entender que el coraje, la valentía, es un atributo intrínseco de la identidad masculina en las simbolizaciones de hombres y mujeres, que cobra el valor de capital, de algo que se debe lograr. No debemos olvidar que al considerarse que la masculinidad es un estatus que se obtiene mediante pasajes y ritualizaciones, es condicionante legitimarla -con atributos como el valor-, y probarla ante los pares y mayores.

También vimos que otra característica del machismo o de la masculinidad hegemónica es la hazaña o provisión sexual, es decir el comportamiento entendido como activo en el plano de las relaciones vinculares con mujeres o en la competencia entre otros varones. Muchas veces los entrevistados dispensaron -en especial las mujeres- a la figura masculina del discurso mítico del almamula por el simple hecho de ser hombre, y estas simbolizaciones se refieren a una incontinencia instintiva de los varones frente a un impulso sexual que puede motivar el cuerpo femenino, sea

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

cual fuere el vínculo establecido, acorde al enunciado *“el hombre propone y la mujer dispone”*, el rol social y la posición subjetiva del varón es proponer, proveer virilidad. Estos sentidos de lo masculino caracterizan a la sexualidad del hombre tal como lo explicó Lundgren, como instintiva, incontrolable y desligada de los afectos, lo cual parece ser medular en el marco de las relaciones incestuosas. Este posicionamiento activo, instintivo, de hazaña y proeza sexual le otorga al varón un lugar de dispensación permanente frente a situaciones de incesto o de violencia porque en definitiva, quien debe controlar su sexualidad mediante el cumplimiento de los decálogos morales, es la mujer.

En este mismo tenor, a la figura del duende se la caracterizó con rasgos que le atribuyen provisión, en dos aspectos. Por un lado el acoso sexual en tanto proveedor de virilidad, que efectúa el duende transfigurado en un hombre rubio de ojos claros y quien elige a niñas-jóvenes vírgenes. Sobre esto remarcamos que los atributos asignados al duende transfigurado en un hombre sajón, se relacionan con la seducción, el diálogo, ojos y cabellos claros, rasgos fenotípicos y sociales antinómicos en función de los varones característicos de Río Dulce, los demás barrios de La Banda o Moreno. No debemos olvidar que en este caso, la transfiguración del duende en un hombre apuesto, es consciente, deviene de una opción que resulta ventajosa en el acto de seducción. Por otro lado, es el duende quien tiene la capacidad de ofrecer desde su lugar de proveedor material, cualquier objeto de valor monetario -como joyas- a la joven que eligió como su objeto de acoso. Siguiendo a Lundgren, no olvidemos que el hombre también gana un estatus social cuando es sexualmente activo y proveedor económico y financiero de su familia.

Queremos remarcar que justamente el perfil de mujer que busca el duende es la virginal, que como lo señalamos en el marco de los aportes de Rubin y Stolen, esta idea de pureza y castidad se entiende por el complejo de honor y vergüenza -introducido por los evangelizadores españoles que habría sustituido la cosmovisión de la pacha por la de la virgen María-, el cual tiene estrecha vinculación con nociones de la religiosidad popular. Por lo tanto, si las mujeres virginales son las más codiciadas en tanto su valor de troquel, resultan coherentes las simbolizaciones en las que el duende pretende arrebatarlas, dado que no lo efectuaría únicamente para propia satisfacción, sino además porque representa un modo de herir el narcisismo del patriarca que no pudo defender a sus mujeres, pero principalmente su honor. Decimos esto porque el honor se mide básicamente con un otro masculino, quien en este caso es el duende, que además personifica una amenaza sagrada en tanto figura mitológica.

En suma, casualmente los sentidos atribuidos al duende, quien acosa a jovencitas, las seduce, y compite por ellas, son similares a las significaciones de las masculinidades que enuncian las personas entrevistadas, como la práctica poligámica, el ejercicio de una sexualidad instintiva e incontrolable, lo cual nos permite pensar las relaciones de sentido y género tan complejas, porque son desde esas mediaciones, desde las estrategias discursivas que los posiciona en su realidad sociocultural, puntos de partida en los que se cristaliza el sentido en los discursos mitológicos.

El disciplinamiento y la masculinidad hegemónica

Retomando a Connell y Lundgren, la masculinidad no sólo se simboliza y ejecuta incontrolable en lo sexual, sino también en la violencia y la agresividad, y se torna hegemónica en la homogeneidad de parámetros consensuados sobre lo masculino. Por un lado, las simbolizaciones sobre el duende lo presentan como un ser sobrenatural que irrumpe en la comunidad -activando la sacralidad- mediante actos violentos, procesos transfigurativos, acoso a jovencitas, llevándose a niños. El duende ejerce violencia física en los diferentes lugares, ya sea en Río Dulce, o en los demás barrios de La Banda, o en Moreno, y se lo caracteriza desde el mismo

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

posicionamiento subjetivo-simbólico que los varones de los lugares diversos, violentos, celosos, golpeadores.

En este sentido, el duende disciplina a los demás hombres mediante la violencia física, es decir los golpea y alecciona para que finalicen prácticas como la burla, el consumo de drogas y alcohol, la violencia contra sus esposas e hijos, entre otras. De acuerdo a lo expresado por los entrevistados, el duende ejerce este tipo de violencia con hombres con estos perfiles particulares. Aunque también recordamos que golpea a gente sin un motivo determinado, tal como lo caracterizó Miriam, y que además lo simboliza como vengativo, rencoroso.

Considerar que el duende cumple el acto de disciplinar, golpear, vengarse de hombres o de ciertos perfiles masculinos, implica entender que no únicamente “disciplina”, “encarrila”, sino que además en el escenario de las relaciones de género, domestica a un hombre, jaquea su honor y jactancia mediante una posición clara de competencia de fuerza -propia de la masculinidad hegemónica-.

Nuevamente podemos deducir que estas construcciones de sentido sobre la figura mitológica son muy controvertidas, por un lado es un ser maligno y activa el terror, y por otro al disciplinar, reguarda ciertas normas culturales a modo de un paternalismo protector.

En definitiva...

Remarcamos que respecto de la capacidad transfigurativa del duende, no sólo representa la malignidad sintetizada en el binomio (sincretismo) europeo-nativo del Supay, y en sus rasgos gerontes, sino además en su metamorfosis infantil y longeva amalgamada en el bebé con rostro de anciano. No debemos olvidar que además, el duende puede convertirse en un joven apuesto con rasgos sajones, es decir con ojos y cabellos claros. Entonces, como ya dijimos, la metamorfosis en el duende, a diferencia del almamula, es una capacidad que le permite lograr sus fines en el escenario sociocultural.

Pero además, los sentidos atribuidos al duende caracterizan una masculinidad despótica, vengativa, opresiva, en una concordancia a los escenarios que los entrevistados viven en el marco de las relaciones de género. Las simbolizaciones construidas en torno al duende son similares a las descritas por los entrevistados sobre los hombres abusivos que someten a sus esposas, hermanas menores o hijas, tales como la agresividad incontrolable, la sexualidad instintiva, el acoso, misoginia, simbolizaciones de la masculinidad hegemónica.

Casualmente, es a este tipo de masculinidades que el duende disciplina mediante el ejercicio del terror y la violencia. Recordemos lo que explica Douglas, en muchas comunidades, en familias, el terror es fundamental para el ejercicio coercitivo y para suprimir ciertas prácticas como el aborto, el infanticidio, el incesto. El duende cuenta con las características necesarias para significar la malignidad y cumplir con su función simbólica de disciplinar mediante el terror, encarnado en sus hechos de violencia, tanto a hombres como a mujeres.

Vivir el duende, vivir el almamula

Vimos que el discurso mitológico se vive en tanto simboliza parámetros culturales que guían las acciones de una comunidad y en tanto ambos regulan las prácticas (y sentidos) del género. Pero además, retomando los aportes de Margaret Mead de la clasificación de las culturas de acuerdo a los patrones generacionales, la vigencia de un discurso mitológico se visualiza en el modo de significación que realizan los más jóvenes, los niños, que si bien son heredados de los mayores -cultura postfigurativa-, son los primeros quienes mantienen vigentes los sentidos sociales del discurso mitológico. En este marco remarcamos que fueron los niños y las niñas de Río Dulce quienes mediante los dibujos del duende y el almamula, tímidamente nos comentaron los rasgos de estas figuras mitológicas.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

Pero además, la vigencia de los discursos mitológicos, “lo vivencial”, la solidificación simbólica, se construye en las mismas prácticas socioculturales y principalmente, en lo que se dicen de ellas. Sobre todo, cuando el almamula y el duende tienen en común ser ambas figuras que promueven el terror como modo de disciplinar y establecer lo permitido y lo prohibido. Por medio de los discursos mitológicos del duende y almamula, se instauran, mediante la cooperación textual necesaria de los sujetos para significar este material significativo, enunciados que no sólo se inscriben en sus prácticas a nivel de lo sagrado -irrupción en lo cotidiano-, sino también, en las mismas relaciones de género, estableciendo los lugares que hombres y mujeres deben ocupar en el escenario cultural (y en el discurso mismo).

Sobre el trabajo de campo: entre el hedor, el zumbido de las moscas, el filo de la otredad y la incertidumbre de lo exótico

Consideramos que la experiencia del trabajo de campo, más allá de resultar imprescindible en toda tesis, representó una bisagra en tanto instancia de quiebre, crisis, y presentación de nuevos escenarios para nosotros. Lo cual lo tomamos bajo la premisa que *sin conflicto no hay aprendizaje*. En el capítulo “mapa metodológico: entre la llegada al otro, el recibimiento de un otro y la interpretación con otro” explicitamos una frase “bienvenidos al universo de la investigación social” y ese recibimiento fue complejo, complejidad expresada en el subtítulo del apartado.

Principalmente queremos destacar las limitaciones que tuvimos en el desarrollo del trabajo de campo que no fueron previstas en el plan de tesis. Por un lado ya lo habíamos adelantado en las aclaraciones metodológicas, nos resultaba dificultoso entablar diálogo fluido con las personas de Río Dulce -no así con las de otros lugares- y eso nos situaba en un lugar de buscar nuevos disparadores, innovar el cuestionario, encontrar otras formas de indagar, sumado a que muchas veces los entrevistados no aceptaban la situación de registro, y nuestra posición oscilaba entre generar situaciones de entrevista con una trama narrativa, o registrar lo -poco- que nos decían y observar. Nos resultó difícil encontrar enunciados fluidos.

A tal efecto se sumaron los (más de) 40° de temperatura en Santiago del Estero, que muchas veces nos imposibilitó concurrir al campo o inclusive nos restringía el horario de visita a Río Dulce, porque a la mañana casi todos los entrevistados trabajaban y a la tarde podíamos acercarnos cuando el sol nos lo permitía: 18:30, 19 hs., cuando era posible respirar aire no tan caliente, pero antes de las 21 ya teníamos que irnos porque en el barrio los hechos delictivos para los foráneos ocurren a diario. Entonces eso complicaba aún más que pudiéramos establecer un nexo con los entrevistados.

Otro aspecto que destacamos es el olor que había en el barrio, que se mezclaba con la tierra, los panes caseros y los desechos de los animales de los corrales que estaban a distancias breves de los sitios cotidianos de las personas; nos resultaba confuso entrevistar además -con todo lo ya expuesto- con nenes y nenas desnudas/os²⁰⁶, con las moscas alrededor de nuestros cuerpos, una sensación extraña y de perplejidad, que podría ser claramente el hedor de Latinoamérica...

Otra cuestión por remarcar es el filo de la mirada del otro, cómo ellos nos posicionan, como un forastero, parafraseando a Schutz en “El forastero” [1999]. En este contexto retomamos a Guber “mientras el etnógrafo se presenta a sí mismo como un ser autónomo de su origen social, político o étnico, ligado solamente a sus credenciales académicas, sus interlocutores tienen toda la razón para interpretar esa presencia como algo más próximo a su experiencia”²⁰⁷. Es decir, los sujetos interpretan nuestra irrupción en su universo a la luz de sus campos empíricos, en relación a sus encuadres cosmológicos, en función de sus subjetividades y estrategias

²⁰⁶ Que muchas veces se golpeaban entre sí o eran agredidos físicamente por sus mayores.

²⁰⁷ Guber, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Capítulo 5 “El investigador en el campo”. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 2001. P 107

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

discursivas. A modo de ejemplo retomamos las denominaciones de las personas de Río Dulce, para ellos yo era “almamula”, “macumbero” -practicante de macumba-. Esto me lo comentó María, mi informante clave, quien muchas veces hacía de nexo con potenciales entrevistados, y siempre me decía “ella -refiriéndose a una nena- me dice ‘¿cuándo viene el almamula?’” -por mí-.

Otro hecho que consideramos merece ser narrado fue cuando María y Mudo me habían prometido “charlar” con Nando, cuñado y hermano -respectivamente-, y cuando fuimos a su casa se negó. En realidad su esposa nos atendió y nos dijo que él estaba muy apurado y que no me podía atender. Luego me comentaron en una entrevista grupal, que él no quiso conocerme porque para él yo soy un macumbero, que tengo el objetivo de conocer sobre las apariciones, los espantos, la magia, los estudiantes. Por supuesto que me movilizó lo que me dijo, y como Guber explica en su texto, me interpeló desde mi lugar de investigador, tesista, hombre, estudiante. Me resultaba frustrante que no me reconociera desde el lugar que yo pretendía que lo hiciera. Él significó mi presencia en el lugar desde su universo de sentidos, desde su experiencia, desde lo que él interpretó sobre el otro, el forastero. De todos modos es un doble juego, porque más allá que yo esperé que me otorgaran un lugar más asociado a mi rol, había una información que jamás iba a comunicársela: que estudiaba en una Facultad de Comunicación y Periodismo -relacionaban esta palabra con lo masivo, mediático y lo público- y cuál era el objetivo de mi tesis; jamás les comuniqué en qué consistía realmente mi trabajo, sólo les decía que quería que ellos me cuenten qué sabían del almamula y del duende -y del Kakuy, Zupay, Crespín y de las figuras míticas que ellos/as me narraban-.

Los niños también expresaron imágenes, ideas, juicios, diferentes sobre mi persona, sobre lo que decía, lo que dejaba de expresar. Una vez caminando por el barrio y mientras yo tomaba fotografías, le dije a Sergio, un nene que caminaba a lo largo del barrio junto con María y Yamila, “mirá, ese ganso está comiendo” a lo que me contestó “no, está tomando agua. No sabes nada de la vida”. Claro que movilizó, me invadió la perplejidad frente a la característica de los vínculos que se configuraban en la relación con otro en Río Dulce. Respecto a esto en particular, las emociones, Guber explica “esta dimensión de la perplejidad está generalmente ausente de la mayoría de los manuales, pero aparece en todos los relatos autobiográficos de los etnógrafos”²⁰⁸. Aclaramos también en relación a la idea recíproca de construir la otredad, que una nena que me había acompañado junto con María, Yamila y muchos nenes, había comentado que yo era lindo porque era limpio, no sucio como su hermano drogadicto. Para Sergio, quien para él no sabía de la vida, yo era “el chango que sacaba fotos del Río”.

¿Demoliendo mitos?

Un aspecto que nos parece trascendente mencionar, es que después de haber finalizado el período de intervención en Río Dulce entre mediados de junio de 2008 y hasta finales de marzo de 2009, cuando regresamos en julio y dialogamos con María, nos comentó que en todo el invierno no volvieron a escuchar al almamula, o a sentirla, y que esta cuestión fue debatida con Graciela, y atribuían eso que había sucedido, a mi intervención en su mundo, a mi llegada a campo. Para ellas, yo “había espantado al almamula”. Posiblemente esto lo podemos relacionar con nuestra presencia en tanto forastero de Río Dulce, vinimos a hacer público, a poner nombre a eso que sucedía en su comunidad, a eso que no se animaban o costaba poner en palabras (las relaciones de género violentas).

Cuando regresé en enero de 2010 -período de trabajo de campo en Moreno- a Río Dulce, me dijeron que sí había vuelto el almamula, pero que particularmente la

²⁰⁸ Ídem.

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

habían escuchado personas a las que yo no había entrevistado; quienes me otorgaron entrevistas o participaron de las entrevistas grupales, jamás volvieron a sentirla.

Pero más allá de lo expuesto, creemos imprescindible señalar que una de las características del discurso mitológico es justamente el no cuestionamiento, sino una contundente naturalización de los patrones simbólicos del mismo, lo que imposibilita una nueva lectura de los sentidos heredados o de construir mediaciones de sentidos novedosas para los vacíos que se pueden generar en las estrategias discursivas.

Para concluir esta reflexión sobre el campo, quiero compartir con el lector de esta tesis, que si bien transité por muchas etapas a lo largo de todo el trabajo, llegando al momento culminante del análisis en concreto, me vi en la necesidad de discernir en dos etapas centrales, por un lado en el planteamiento del tema, el diseño del plan de tesis, el recorrido teórico, exploración teórica, e incluso el trabajo de campo, que implicó conocer gente, lugares, extrañarme, familiarizarme, y la otra etapa, estuvo conformada por el análisis teórico de los discursos y de las observaciones. La primera parte estuvo impregnada de un enamoramiento de mi tesis, en la idealización del tema (muy implicado desde mi lugar de intelectual) y en la segunda, cobré una consciencia muy fuerte de la magnitud del tema y de las implicancias sociales, por lo que me di cuenta que trabajé con dolor humano y eso afectó en gran medida, mi subjetividad, me interpeló en mi lugar como sujeto social. “Si estudiamos a las personas cualitativamente, llegamos a conocerlas en lo personal y a experimentar lo que ellas sienten en sus luchas cotidianas en la sociedad. Aprendemos sobre (...) belleza, dolor, fe, sufrimiento, frustración, y amor”²⁰⁹.

Para finalizar

En las relaciones de género, construcciones simbólicas que son culturales, el poder no puede estar desligado de esa trama de sentidos sociales porque se erigen en una base de desigualdad, donde se considera el mundo de los hombres superior al de las mujeres (o lo femenino).

Es en el discurso mitológico donde se solidifican estos guiones, parámetros simbólicos y se construyen las estrategias discursivas que resemantizan los espacios vacíos en relación a la realidad cultural. Es el sujeto que frente a vacíos de sentido, los completa con la propia reinterpretación del discurso mitológico, desde sus mediaciones de sentido (que nunca deja de ser provista de la interpretación del otro cultural, un padre, abuelo, amigo, hermano) internalizando patrones de y para la realidad sociocultural, como el rol del hombre y la mujer, las normas a respetar y hacer perdurar, los ritos que reactivan y reactualizan al mismo mito, hechos en los que se remarcan las posiciones subjetivas arraigadas en la cultura.

Ahora bien, si en los enunciados formales -o lo que explícitamente se transmiten en los procesos de socialización- del discurso mítico otros sentidos sociales hegemónicos no se nombran, si las relaciones de género y las simbolizaciones alrededor de sus prácticas hegemónicas, opresivas, son silenciadas, estamos frente a un lado simbólico velado de los discursos mitológicos, negado o no nombrado por las personas.

Un costado fundamental para entender sus funciones es censurado. “Cómo dibujar un mapa en el que pueda verse lo que se desploma, lo que emerge, lo que brinca, lo que grita, lo que permanece en silencio. Sobre todo el silencio. Hacer un mapa de los silencios”²¹⁰. La idea del silencio, lo que no se debe decir, lo que se perpetúa, lo que duele, lo que se calla, lo que se censura, lo indecible, lo no dicho, lo que se produce y se silencia, no es más que “vivir el mito”, el incesto y su complicidad, la violencia de género, la subordinación femenina, el dolor de lo

²⁰⁹ Taylor, S; Bogdan R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Capítulo 1 “Introducción. Ir hacia la gente”. Paidós. Barcelona. 1998. P 21

²¹⁰ Reguillo, Rossana. “Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios”. Diálogos de la comunicación. 2000. Pp 74-75

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

masculino por soportar el canon directivo de asumir un rol proveedor, de disciplinamiento, de posicionarse en un lugar coercitivo y terrorífico como única posibilidad identificativa, no es más que la otra cara de los mitos; lo que se calla, y no hay incidencia en las políticas públicas, es el otro costado del discurso mitológico alejado de la sacralidad.

Se vive una suerte de regocijo comunitario y cultural en festivales cuando se resalta la importancia de la identidad regional de “lo nuestro”, “lo popular” en peñas, días festivos de la comunidad, pero cuando se tiene que ahondar en los otros modos de vivir los discursos mitológicos, se pretende desdibujar -mediante la negación-, este mapa de silencios y de temor; miedo de no poder o querer nombrar lo que sucede.

En esta misma dirección, Nader dirá “la mulánima es un alma condenada por su falta, pero también es una víctima de las faltas y afrentas de los demás (...) como todo lo simbólico, esta manifestación de fuerza presenta aspectos contradictorios. Muestra unos hechos y oculta otros”²¹¹, justamente, ese ocultamiento, ese mapa de silencios, ese vacío de sentidos, intencionado o no, quizás no sea el resultado de no poder decirlo, sino de la negación misma de la situación de subordinación, de los mecanismos de la hegemonía patriarcal.

Entonces, “si desarrollamos adecuadamente nuestra identidad integrando lo femenino con lo masculino, se podrá obtener nuevos procesos de interacción y socialización que puedan llevar al hombre y a la mujer a consolidar una nueva manera de constituirse como sujetos individuales y socioculturales inmersos en un mismo escenario de concertación social”²¹² y de la mano de políticas públicas sólidas centradas en la equidad.

No podemos negar la complejidad de significar, de mantener vigente el discurso mitológico, porque si continúa latente en y por los sentidos sociales de las personas, es porque las acciones que se prohíben son muy factibles de acontecer, y porque cumplen roles esenciales en las comunidades, como perpetuar las relaciones de género, y quizás “cuanto más énfasis pongamos en los significantes expresivos del tránsito y de la movilidad de género, más próximos estaremos en un mundo capaz de trascender la prehistoria patriarcal”²¹³ y hacer de nuestras realidades culturales, un espacio soportable de ser vivido para amplias y diversas mayorías.

La Plata, Noviembre de 2010

- **PARA SEGUIR INDAGANDO...**

Los sentidos atribuidos a la figura mítica del kakuy y la construcción de la masculinidad y la feminidad. Al igual que el almamula y el duende, este ser también está presente en los discursos de las personas de Santiago del Estero, y es crucial para pensar los roles públicos y domésticos de hombres y mujeres.

La figura de “la llorona” -o mujer de blanco- como personaje mítico y la feminidad, porque se trata de una mujer que pena por haber asesinado a sus hijos o porque su prometido no consumó matrimonio con ella y las personas de Río Dulce la escuchan y dicen que aparece en su barrio. Algunos aseguran que ataca a hombres y protege a mujeres.

La figura del “estudiante”, “aprendiz de brujo” en la religiosidad popular. La mayoría de los entrevistados afirmaron que en sus comunidades se realizan

²¹¹ Nader, Raúl Fernando. Op. Cit. p 177

²¹² Ruiz Gómez, Norma Liliana. “La mitología griega en la identidad de género”. Revista electrónica de Educación y Psicología N° 2. Diciembre de 2004

²¹³ Segato, Rita Laura. Op. Cit. P 16

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

prácticas esotéricas a cargo de personas que estudian la magia y se vinculan con el almamula, el zupay, el duende.

La construcción de la figura mitológica o de acontecimientos como parte de lo mítico en diversas noticias de diarios de Santiago del Estero. En un principio de la tesis, nos resultó interesante indagar cómo los medios de comunicación utilizan como factor noticiable, la narración de hechos que se remiten a leyendas o relatos míticos. Nuestra premisa a futuro, es investigar esta enunciación temática.

La construcción de las figuras mitológicas (almamula, duende, crespín, zupay, kakuy) en los relatos de canciones folklóricas. Aún hoy, muchos cantautores componen canciones sobre estas figuras mitológicas retomando/actualizando sentidos desde lugares del género muy concretos.

Para continuar con el debate y el aporte de ideas, los/as invitamos a visitar: www.elladooscurodelosmitos.blogspot.com

Lucas Gabriel Díaz Ledesma

- **BIBLIOGRAFÍA:**

- Alen Lascano, Luís C. Historia de Santiago del Estero. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Plan Oficial. Presidencia de la Nación. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires Argentina. 1994
- Canal Feijóo, Bernardo. Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el folklore. Editorial Nova. Biblioteca Americanista. Bs. As. 1951

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- Cancelarich, Karina; Miranda, Silvana. Violencia familiar: síndrome de la mujer golpeada. Tesis de Grado. Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional de Santiago del Estero. 1999
- Canevari, Cecilia. Mujeres en Escena. Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género. Instituto Interdisciplinario de estudios de la mujer, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa. 2000
- Colombres Adolfo. Seres mitológicos Argentinos. Emecé. Buenos Aires. 2000
- Connell, Robert, “La organización social de la masculinidad”. En Masculinidades, Poder y Crisis Teresa Valdés y José Olavarria (Eds.), Isis Internacional, FLACSO, Chile, Santiago. 1997
- Cruz Sierra, Salvador. “Cuerpo, masculinidad y jóvenes”. Voces y contextos. Ibero Forum. Año 1, N° 1. 2006
- Di Lullo, Orestes. La Razón del Folklore. Comisión Honoraria Provincial. Santiago del Estero. 1983
- Douglas, Mary. Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Alianza Editorial. Madrid. 1978
- “El Liberal”, Diario. Santiago del Estero. Domingo 18 de agosto de 2009
- Fabre, Alain, Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos, 2005. Edición electrónica disponible en: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>
- Katok Melisa; Merli Leandro. Género y juventud: los imaginarios sociales que construyen sobre las mujeres diferentes jóvenes. Tesis de Grado, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. 2009
- Guber, Rosana. El Salvaje Metropolitano. Paidós. Buenos Aires. 2004
- Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. “Violencia de género y misoginia: reflexiones psicosociales sobre un posible factor explicativo” en www.papelesdelpsicologo.es N° 75, febrero de 2000
- Guber, Rosana. La etnografía. Método, campo y reflexividad. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 2001
- Isla, Alejandro, “Canibalismo y Sacrificio en las dulces tierras del azúcar”. Revista Estudios Atacameños, Chile. 2002
- Lamas, Marta. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”. Papeles de población, número 21. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. 1999
- Lundgren, Rebecka. Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

América Latina. División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS: Enero 2000

- Marrandi, Alberto; Archenti, Nélida; Piovani, Juan Ignacio. Metodología de las Ciencias Sociales. Emecé Editores. Buenos Aires. 2007
- Mead, Margaret. Cultura y Compromiso. El mensaje de la nueva generación. Gedisa. Barcelona. 1997
- Morgante, María Gabriela. Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. 2004
- Morgante, Gabriela. “Malas horas, malos pasos, mala vida y mala muerte: la percepción del mal en las comunidades susqueñas”. Trabajos presentados en el marco del simposio La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas. Archivos del Departamento de Antropología Cultural. Ediciones CIAFIC, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. CONICET. Buenos Aires, Argentina.
- Mircea, Eliade. Mito y realidad. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005
- Nader, Raúl Fernando. Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. 2006
- Narotzky, Susana. Mujer, mujeres y género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1995
- Ortner, Sherry. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”. En Antropología y feminismo. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979
- Parodi, Lautaro. Leyendas indígenas de la Argentina. “Los quechuas”. Ediciones Libertador. Buenos Aires. 2005
- Reguillo Cruz, Rossana. “Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo”. Universidad de Guadalajara número 17. Año 1999-2000
- Reguillo, Rossana. “Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios”. Diálogos de la comunicación. 2000
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, “Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica”. En Antropología y feminismo. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979
- Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996
- Ruiz Gómez, Norma Liliana. “La mitología griega en la identidad de género”. Revista electrónica de Educación y Psicología N° 2. Diciembre de 2004

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- Segato, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires. 2003
- Scott, Joan. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996
- Schutz, Alfred. Estudios sobre teoría social. Amorrortu Editores, Buenos Aires. 1999
- Souza, María Silvina. “Centralidad del estado del arte en la construcción del objeto de estudio”. Seminario Permanente de Tesis. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. Apunte de Cátedra. 2008
- Stolcke, Verena. Cuadernos para el Debate N° 6. Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires. “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, septiembre de 1999
- Stolcke, Verena. Ensayos de Antropología Cultural. “Antropología del género. El cómo y por qué de las mujeres”. Editorial Ariel, S.A., Barcelona. 1996
- Stolcke, Verena. “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. Revista de estudios culturales. Vol. 12 N° 2. Florianópolis. Mayo/agosto 2004.
- Stolen, Kristi Anne. La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino. Capítulo 6 “Legitimación y perpetuación de la desigualdad de género”. Editorial Antropofagia. 2004
- Taylor, S; Bogdan R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Capítulo 1 “Introducción. Ir hacia la gente”. Paidós. Barcelona. 1998
- Vásquez del Águila, Ernesto. El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Salud. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Centro de estudios de Estado y Sociedad. Buenos Aires. Diciembre de 2000
- Verón, Eliseo. La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Gedisa. México. Agosto 2004

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- Barbero, Martín Jesús. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Convenio Andrés Bello. Quinta edición, 1ª reimpresión. Colombia. Julio 2003

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- Barthes, Roland. Mitologías. Siglo veintiuno de España Editores, s. a. impreso y hecho en México. 1999
- Elefante Analía; Espondaburu Maite; Giacobone Paula. Recepción. Construcción social de sentidos en torno al rol a la mujer. Tesis de Grado de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. 2009
- Greco, Julieta. Modelo para armar. La construcción de la mujer en las revistas femeninas. Tesis de Grado de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. 2005
- Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. Buenos Aires. 2007
- Miranda Karina; Silva Segura Cecilia. Religiosidad popular: la difunta Correa en la Provincia de San Juan. Tesis de Grado de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. 2008
- Moeschler, Jacques, Reboul, Anne. Diccionario Enciclopédico de Pragmática. Arrecife Producciones. España. 1999
- Murphy, Yolanda; Murphy Robert. Women of the forest. Columbia Classics In Anthropology. 2006
- Olavarria, José. La investigación sobre masculinidades en América Latina. Editado en "Los masculino en evidencia: investigaciones sobre masculinidad. Publicaciones Puertorriqueñas. Universidad de Puerto Rico. 2003
- Platero, Carolina. Representaciones sociales sobre la muerte. Tesis de grado Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. 2009
- Romero, Guillermo. ¡Pare de sufrir! Creencias, identidades y subjetividades en el mundo evangélico: El caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en La Plata. Tesis de Grado de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. UNLP. 2008
- Saintout Florencia. Los estudios de recepción en América Latina. Ediciones de Periodismo y Comunicación. La Plata, Buenos Aires Argentina. 1998
- Suárez, Chingolo. Cuentos y leyendas santiagueñas: costumbres, creencias, cuentos sucedidos, mitos y leyendas de Santiago del Estero. Santiago del Estero. Marcos Vizoso Ediciones. 2004
- Tam[p]as de la Comunicación y la Cultura. "Comunicación y Género. Narrativas de la diversidad desigual". Año 8. Julio-agosto de 2009
- Van Dijk, T. A. El discurso como estructura y proceso. Barcelona. Gedisa Ediciones. 1997
- Vich, Víctor y Zavala, Virginia. Oralidad, poder y Herramientas metodológicas. Grupo Editorial Norma. Buenos Aires. 2004

Masculinidad y Feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero

- Zecchetto, Victorino. Seis semiólogos en busca del lector. Saussure/Peirce/Barthes/Greimas/Eco/Verón. La Crujía ediciones. Tercera edición. 4ta reimpresión. Buenos Aires. 2008