

# **Cuenta la leyenda: construcción de género en las leyendas de Santiago del Estero.**

Clara Vallejos.

Cita:

Clara Vallejos (2007). *Cuenta la leyenda: construcción de género en las leyendas de Santiago del Estero. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/354>

Título: “Cuenta la leyenda: construcción de género en las leyendas de Santiago del Estero”

Autora: Clara Vallejos

Institución: Grupo de Estudios de Ecología Política. Comunidades y Derechos (GEPICYD), Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA

[claravallejos80@yahoo.com.ar](mailto:claravallejos80@yahoo.com.ar)

“Leyendas y cuentos fantásticos, mitos fabulosos, arcaísmos que son el tesoro de su literatura popular, están en todos los labios, como la oración cristiana que musitan en quichua. Este mundo conceptual, ético y estético, está siempre revestido de formas solemnes que recuerdan la dignidad y el decoro coloniales, donde todo era juicioso y ordenado como el enjambre en el colmenar” .

Orestes Di Lullo en *La razón del folklor*

## **INTRODUCCIÓN**

Partimos de la idea que retoma Edward Said de que la cultura es una fuente de identidad y que las naciones mismas son narraciones. El problema de esta idea de cultura, como sugiere Said, es que supone, no sólo la veneración de lo propio sino también que eso propio se vea como separado de lo cotidiano. Esto impide ver las conexiones que existen entre la poesía, la ficción y la filosofía de esa sociedad y la opresión racial, social y/o de género. “El desafío consiste en conectarlas, no sólo con el placer y el provecho sino también con el proceso imperial del cual forman parte manifiesta e inocultablemente” (Said, 1996: 15).

Con el objetivo de ver cómo han sido moldeadas las experiencias de las mujeres y cómo se han establecido las jerarquías sexuales y las distribuciones desiguales de poder, en este trabajo nos proponemos retomar algunas leyendas populares de Santiago del Estero que actualmente continúan teniendo una presencia cotidiana, sobre todo en zonas rurales, y abordarlas desde una perspectiva de género, buscando ver qué estereotipos de mujer construyen, qué roles les fueron asignados y el modo en que estos discursos modelan las instituciones y prácticas sociales.

Estos interrogantes surgen en el marco de una investigación que se propone indagar cómo es el sistema de distribución de tierras en Santiago del Estero, particularmente en el departamento de Figueroa, y en qué medida esta distribución favorece diferencias de género y relaciones de poder intergénero. En base a esto, el objetivo es analizar la diferencia que existe entre los derechos a la tierra de las mujeres y la propiedad real de la misma, buscando ver qué mecanismos posibilitan la no correspondencia entre legislación y prácticas sociales. El propósito es comprender los que llamamos “procesos culturales silenciados” (Bidaseca, 2006), es decir, aquellos mecanismos históricos de exclusión culturales, institucionales, económicos y políticos –formales e informales- de la/os campesina/os e indígenas sobre el derecho a la tierra.

## CULTURA Y DISCURSO

Ya Geertz (1995) en *La interpretación de las culturas* defiende un concepto semiótico de cultura. Siguiendo a Weber, quien afirma que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, va a decir que la cultura es esa trama, y que el análisis de la cultura ha de ser una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Para él, “la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”. En este sentido, buscará interpretar expresiones sociales que son “enigmáticas en su superficie”.

García Canclini (2004) atribuye a Bourdieu el mérito de haber comprendido que la sociología de la cultura era una pieza fundamental para el estudio de la sociología del poder. En su búsqueda por dilucidar cómo están estructuradas simbólicamente y económicamente la reproducción y la diferenciación social, reconoce en las estructuras simbólicas una dimensión de todo poder.

El concepto de *cultura popular* es enunciado por Herder (Burke; s/f: 78), quien introduce la idea de que “las canciones y los cuentos, las obras de teatro y los proverbios, las costumbres y ceremonias, formaban parte de un conjunto que expresaba el ‘espíritu’ de un pueblo determinado”. En sus inicios, este concepto estaba marcado por lo que Burke denomina *primitivismo*, es decir, la suposición de que estas canciones, cuentos, creencias y costumbres habían sido transmitidos sin sufrir cambio alguno durante miles de años.

La cultura popular es netamente corporal, gestual y oral, pero también lo es escrita, lo que la relaciona con la literatura. Según Burke (s/f), busca transmitir una visión de mundo desde los grupos dominantes, asignándole una visión fatalista y determinista cargada de valores religiosos y destinada a prevenir la toma de consciencia social y política.

El discurso literario, en sus múltiples manifestaciones, puede ser utilizada como una herramienta para el análisis sociohistórico y para dar cuenta de las ideas, los sueños, los prejuicios, los símbolos propios de un determinado aspecto y momento de la sociedad, es decir, de su imaginario social. Las narrativas de los sujetos son insumos privilegiados que muestran los entrecruzamientos de culturas, de paradigmas, de tiempos, y de modos de percibir el entorno, la relación con los otros y la relación con el territorio.

Ya autores como Bajtin o Gramsci han señalado el modo en que los discursos modelan las instituciones y prácticas sociales, señalando al lenguaje como un locus privilegiado de los antagonismos y la constitución de las identidades. Estas teorías ponen el eje en el efecto preformativo del lenguaje. En la teoría dialógica bajtiniana, el discurso es entendido como la realidad material donde tiene lugar la lucha ideológica. Foucault, por su parte, señala al lenguaje como medio de reproducción de las desigualdades sociales y analiza las microfísicas del poder implicadas en los dispositivos discursivos.

Como sostiene Bourdieu (2005: 207), “las relaciones lingüísticas son siempre relaciones del poder simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En *Lenguaje y poder simbólico*, Bourdieu propone un modelo donde pone al lenguaje como medio o instrumento de las relaciones de poder, en lugar de un simple vehículo de comunicación. En este sentido, sugiere que el lenguaje debe ser estudiado dentro de los contextos interaccionales y estructurales de su producción y circulación (Bourdieu, P. y Wacquant, L.; 2005). En el acto del intercambio lingüístico se pone en juego una compleja red de relaciones de poder y se hace necesario tomar en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones presentes, aunque muchas veces invisibles, en el intercambio.

## **GÉNERO Y DOMINACIÓN SIMBÓLICA**

Un sistema de género implica todo un conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales. En este sentido, entendemos al género como una construcción cultural y social, cuyas fronteras varían a lo largo del tiempo, modificando los territorios sociales y culturales asignados a mujeres y varones. Estos límites suelen transmitirse de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos.

Así, las relaciones de dominación no son ahistóricas sino que son el producto de un trabajo de reproducción continuada que se reproduce desde los individuos y desde las instituciones, ejerciendo tanto una violencia física como una simbólica que los dominados van internalizando. Esto lleva a que los dominados apliquen a las relaciones de dominación esquemas y categorías construidos desde el punto de vista de los dominadores (que son el producto de la dominación), haciéndolas aparecer de este modo como naturales. La dominación simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos, al margen de cualquier coacción física, pero ésta sólo opera sobre la base de disposiciones registradas en lo más profundo de los cuerpos. (Bourdieu: 2000).

Para Judith Butler (en Espinosa; 1999), “el género es el significado cultural que el cuerpo sexuado asume”. Entendido de este modo, el género es un constructo cultural que sólo tiene sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de significados para su control. Estas construcciones son tomadas como verdaderas, estableciéndose mecanismos que permiten perpetuar la creencia de una causalidad entre sexo y género.

Foucault (en Espinosa; 1999) señala que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia. De esto, supone Espinosa, se deduce que estos sistemas de poder producen y definen las identidades necesarias para el control de los sujetos, es decir, las identidades funcionan como control de la subjetividad, como una forma de dominación simbólica. Así, quién soy depende de lo que se determina que sea. Para Espinosa, la identidad no es nunca una identidad autodefinida.<sup>1</sup>

Carol Gilligan sostiene que las múltiples experiencias de socialización hacen imperativo la diferenciación en el comportamiento moral por razón del género. Ella teoriza sobre la idea de una ética diferencial, una ética aprendida, que tiene que ver

con cómo fueron socializados hombres y mujeres<sup>2</sup>. Con esto no estamos suponiendo una esencialización de las identidades. Compartimos la idea de Espinosa de que las identidades no son naturales ni estables sino que las subordinaciones han producido sistemas de diferenciación artificiales, estáticos, estables, predeterminados, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad. “Así, si eres de un sexo determinado se supone que deberás tener un género determinado”. En esta distribución sólo son aceptadas determinadas identidades prefijadas por el sistema. La ilusión de una identidad común entre las mujeres lleva a una política de representación que reproduce el sistema de representación y de privilegio entre las propias mujeres.<sup>3</sup>

## DE LEYENDAS

En los mitos se reflejan los modos de vida, las diferentes formas de instalarse en el mundo. Así, en este trabajo abordaremos a la leyenda como uno de los componentes más profundos y simbólicos de una sociedad. Buscaremos ahondar en la función de la leyenda que busca fundamentar y validar un cierto orden social, cómo se van constituyendo y aprendiendo modelos ejemplares de comportamiento.

*El toro súpay, la mayup maman, el sachayoj, el huaira múyoj, el duende, el pampayoj, el nina-quiru, el kakuy, el crespín, la humita, la salamanca, la telesita, runa uturungu o el hombre tigre, el alma mula, la pollerita de unco, el alma perdida, el ckaparilo o gritón, o burlón.* Luis Garay reflexionaba acerca de este “panteón mitológico muy amplio diciendo que : “es como si la gente hubiera ido agregando cosas, sin jerarquías”, y se pregunta y vuelve a contestar: “¿qué reflejo nos da la mitología aquí, de lo que era esta sociedad que la adopta?. Bueno realmente una sociedad en la que no existen jerarquías, organizativas, o de estructuras sociales y que se ve obligada a ir agregando cosas en la necesidad de supervivencia, digamos, ... Donde se mezcla todo, donde hay creencias de origen africano, quizás de origen indígena, quizás de origen europeo. [...]Es muy complejo y muy difícil, determinar cuando y en qué momento...pero hay elementos que están, pero de esa manera” (Entrevista a Garay, febrero de 2004: 5, en Pablo Díaz, s/f).

Los santiagueños viven estas circunstancias como reales, las escuchan, las ven. En un viaje reciente a Santiago del Estero, indagando en torno a la vigencia de las leyendas en el departamento de Figueroa pregunté a una familia campesina de la zona si se contaban leyendas. - Nooooo, me dijeron, no tenemos leyendas. Poco a poco empezaron a contar situaciones que habían vivido en el monte, gritos, músicas y guitarras<sup>4</sup>, gemidos, balidos y bramidos. No vivenciaban estas situaciones como leyenda sino como hechos reales. Son aceptadas como reales (¿y acaso no podrían serlo?). Salen en noticias de primera plana en los diarios, circulan como rumores<sup>5</sup>, incluso hay registro de denuncias en la policía a mujeres acusadas de ser almas mula y cazas colectivas de las almas en pena.

Están asociadas a hechos extraños o sobrenaturales, marcas en la tierra que son poco comunes, o ausencia de huellas a pesar de haber escuchado ruidos que indicarían la presencia de dichas marcas. En los relatos, suelen aparecer historias que alguien cercano a ellos les contó. También hay testimonios de ellos mismos que cuentan haber escuchado balidos y bramidos en el medio del monte, en lugares en donde no

hay cabras, y luego, a la mañana siguiente buscar en vano huellas del supuesto animal, o músicas con acordes de guitarra y cantos y risas que invaden el lugar.

Hebe Vessuri, en *Brujos y aprendices de brujos en una comunidad rural de Santiago del Estero*, dice que desde el punto de vista sociológico, en las leyendas se pueden reconocer dos funciones fundamentales: instrumentales, porque son usadas para fines particulares; y expresivas, porque simbolizan relaciones sociales no aceptadas por el orden normativo de la sociedad. A esto, sumamos la distinción analítica que establece Cecilia Canevari (s/f) para abordar el estudio de las leyendas. “Por un lado, están aquellas que son conocidas por todos e inclusive pueden ejercer una fuerza simbólica en la cultura, pero que nadie o casi nadie cree en la veracidad del relato ‘textual’. Por otro lado están aquellas que hoy tienen vigencia y ejercen fuerza simbólica y control sobre los actos dentro de la cultura”.

Para este trabajo seleccionamos algunas leyendas, en primer lugar, en base a la vigencia de las mismas en los relatos, y luego, por su relevancia en cuanto a la construcción del lugar de la mujer. Estableceremos tres grupos analíticos. Un primer grupo de leyendas que está asociado al diablo y lo diabólico, como el familiar, el duende, la salamanca, mandinga, el Toro Supay, muy presentes en los relatos de los y las campesinos/as, nos interesará por la asociación que suele hacerse del diablo como la tentación, muchas veces asociada a formas femeninas. El segundo grupo está asociado a transmuciones del cuerpo de las mujeres, transmuciones físicas y del alma, como castigo por no cumplir con los mandatos socialmente impuestos. Aquí ubicamos a la leyenda del *Alma Mula*<sup>6</sup>, *el Kakuy* y *el Crespín*. Por último tomaremos la leyenda de *la Telesita*, de gran popularidad porque se la considera milagrosa, proveedora de agua en las sequías.

En un intento de recopilación de las distintas leyendas que circulan, encontramos que para una misma leyenda existen variados relatos e historias. En *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, Lévi-Strauss sostiene que “...los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal.” (Lévi-Strauss; 1986, en Brale y Nader; 1998). Aquí presentamos esquemáticamente las leyendas que abordaremos para interiorizar al lector acerca de su contenido

### **Toro Supay**

El diablo santiagueño es Súpay, que puede adoptar diversas formas o aspectos: desde el Duende Sombrerudo de las siestas infantiles, al joven bello y rico de las jóvenes casaderas, pasando por el famoso “huaira múñoj”, turbulento remolino del Malo.

Su hábitat natural es el monte, y allí se encuentra su mas pavorosa corporización: el Toro-Súpay. La imaginación santiagueña lo ve como un toro negro, de grandes fauces salvajes, gruesos dientes y ojos que estallan en mil chispas de fuego. La mayoría de la gente no lo ha visto, pero en la quietud de la noche sin luna, dicen haber oído el resonar vibrante de sus pezuñas y el bufido tenebroso de sus fauces sedientas de sangre.

Es creencia popular que el Toro Supáy anda cuando ha pactado con algún campesino del lugar. El desdichado llevado por la avaricia, accede a darle su alma y su cuerpo, a cambio de nutrida hacienda y pródigas cosechas. Este secreto se evidencia a voces a la muerte del avaro: no solo desaparece su cuerpo de la sepultura, sino también toda su hacienda mal habida.

Las abuelas de las niñas casaderas nunca dejan de recordarles los males que el Súpay les puede acarrear: Les cuentan que hace mucho tiempo, un joven y enamorado matrimonio vivía en el monte. Era tan tierna y dulce la esposa como trabajador y afectuoso su hombre. Un día, al ver Súpay la belleza de la mujer, la deseo para sí. Entonces transformado en un hermoso mancebo tocado de ricas vestimentas, costoso apero y bello caballo negro, hasta ella. La donosa al ver tan hermosa aparición quedó prendada de su belleza. Súpay le dio una cita: esa misma noche una ave nocturna la guiaría hacia él. La pobre mujer, embelesada ante la perspectiva de estar entre sus brazos, acudió presta. Antes de partir Súpay le dijo que irían aun lugar donde sólo hallarían placer, pero que antes debía dejar sus bellos ojos en una ollita mágica. No debía preocuparse - le dijo-, al volver lo hallaría más negros y brillantes. Y así, con la cuenca de los ojos totalmente vacía, ella lo siguió.

A la mitad de la noche el marido despertó y al no encontrarla salió a buscarla al monte. Andando, encontró la ollita mágica, y en ella los ojos que tanto amaba. Seguro ya de la habían muerto fue hasta su casa, para esperar el día y salir en busca del malhechor.

Antes del amanecer regresó Súpay con la mujer, pero al no encontrar los ojos de la bella, huyó cobardemente. La muchacha, ciega como estaba, anduvo a tientas por el bosque hasta que los primeros rayos del sol le dieron muerte. Unos obrajeros que iban a trabajar encontraron su cuerpo.

El marido, triste y dolorido, no tuvo paz sino hasta su muerte, pues al llegar el día y mirar los ojos, de quien había amado tanto, pudo ver el frenesí de locura y placer al que se había prestado quien fuera dueña de su alma.

### ***Leyenda del alma mula***

Dice que el almamula es una mujer que vive en pecado: una mujer que tiene como amante a su padre, o a su hermano o a su hijo, es decir a alguien de su propia sangre, o a un cura o sacerdote. Una mujer que se revela ante la ley de Dios, pues no siente vergüenza ni pudor alguno de sus amores. Ante tamaña herejía se la condena en vida a que vague por las noches, convertida en mula (animal cruza de caballo y burro, estéril, por cierto), buscando quien la redima. Porque aún siendo alma mula puede salvarse, si encuentra un hombre corajudo que le haga frente y le corte un pedazo de oreja, o le haga cualquier incisión de la que brote sangre. La sangre del alma mula y la voluntad de reincidir en el pecado, pueden salvar a la mujer y a su alma.

El ciclo del almamula tiene dos etapas: si el pecado es reciente (si es un alma mula joven), puede salvarse. Pero si ya pasó mucho tiempo (si es un alma ya vieja) y nadie la hirió, lamentablemente se pierde.

Es creencia popular que el almamula sale los martes y jueves, especialmente cuando hay viento del sur o cambio de tiempo y siempre después de las 12 de la noche. En su primera etapa es como un burrito pequeño, que a veces suele venir alado "en la punta del viento". El almamula grita .Y ese grito eriza la piel y pone miedo en el alma de quien escucha, pues su grito resume la desesperación y la locura. Quien desea salvarla debe preparar un cuchillo y esperarla. Dicen que ella sabe cuando alguien la espera para hierirla, y grita aún mas fuerte para atemorizar a su salvador, y a la vez

poner a prueba su valentía. Si el hombre no muestra signos de miedo y se le acerca resuelto, ella baja la cabecita y se queda quieta para que la corten: es como un ritual, se necesita que derrame sangre para lograr su purificación, su absolución.

En cambio el almamula vieja es mala, agresiva y goza haciendo daño. Una característica que la distingue de la anterior es que echa fuego por la boca, y que de ella penden gruesas cadenas que va arrastrando. Además su parte trasera es hueca. Dicen en el campo que su instinto animal se manifiesta ante las majadas: ataca a los indefensos corderos y los mata, comiéndole únicamente las vísceras.

Al almamula condenada no se la puede redimir. Si alguien la hiere, aunque sea levemente, la mujer enferma y muere, sin que se pueda salvar.

### ***Leyenda del Crespín***

Cuentan que un día, estando el marido sumamente enfermo, doña Crespina salió en busca de remedio. En el pueblo, luego de comprarlo y mientras volvía al rancho, unos parientes la invitaron a una fiesta. Para evitar hacer un desprecio, ella accedió, pero con la intención de quedarse poco tiempo. Entusiasmada en el alboroto del jolgorio, olvido la noción de las horas. Alguien le avisó que su marido estaba muy grave, y ella pidió que le hicieran llegar el remedio que tenía consigo. Excitada por el barullo y la música continuó danzando. Mientras lo hacia llegó otro mensajero y le dijo que su marido se estaba muriendo y la llamaba a su lado. Pero indiferente a la urgencia del momento, ella continuo divirtiéndose, suponiendo que llegaría a tiempo. Hasta que llego alguien, vestido de luto, para darle el pésame, pues su marido ya había muerto, e invitarla a regresar a su casa :

-Y habrá tiempo para llorar, ahora es tiempo de festejar- había dicho doña Crespina, y siguió bailando.

La inapelable sentencia divina la condenó por ello a que eternamente llorara el nombre de su esposo, convirtiéndola en un pájaro nocturno. Por eso, todas las noches, un gemido quejumbroso expía esa culpa llamando a su hombre: ¡Crespín! ¡Crespín!

### ***Leyenda del Kakuy***

Dicen que en el monte vivían dos hermanos. Pero mientras él se desvivía por atenderla y hacerla feliz, ella totalmente indiferente, parecía gozar haciendo daño a su hermano. A veces, hosca y huraña, lo privaba hasta del placer de su compañía Harto de soportarla, la invitó al monte a buscar miel. Ella, llevada por la gula, aceptó. Al llegar a un árbol muy alto, él le dijo que debía taparse la cabeza, pues había peligro si las abejas andaban cerca. Ella sumisa y embozada, comenzó el ascenso antes que su hermano. Cuando llego alo más alto del árbol, él, fue bajando mientras cortaba las ramas del tronco. Cuando pasó el tiempo y ella, quitándose la manta, se dio cuenta de la trampa en que había caído, comenzó a llamar a su hermano; ¡Kakuy!!, Turay! (que en quichua significa hermano). Pero él no regresó. Y mientras la noche envolvía al monte con su manto de negrura, ella se convirtió en pájaro que gime, llamando aún a su hermano.

Otros relatos, como explica Canal Feijoo, en *Mitos perdidos*, hacen referencia a características incestuosas que aparecen en el mito, y afirman que el hermano estaba enamorado de ella y que esta se rehusaba a este amor indebido. Algunos, como

Horacio Rava, explican que en realidad, la joven se salva de las pretensiones pecaminosas de su hermano convirtiéndose en pájaro, y él es castigado con la locura.

### ***Leyenda de la Telesita***

La ternura popular la apodó Telesita, aunque no faltó quienes le dieran nombre y apellido para certificar su existencia.

Cuenta la leyenda que vivía en la espesura del monte, del cual salía al escuchar los acordes melódicos de la música de las fiestas. Sola, descalza y desgreñada llegaba y se ponía a bailar. Bailaba sola, embriagada en el delirio de la danza. Al amanecer partía siempre sola, rumbo a su monte familiar.

En una fiesta no apareció. Los paisanos extrañados salieron en su búsqueda. Sólo encontraron su cuerpecito calcinado por las por las llamas.

Murió joven. Y desde ese día los paisanos la recordaban en todas sus fiestas. La recordaban de la manera que a ella le gustaba: bailando y cantando, disfrutando de la vida.

Tal vez por casualidad, tal vez fue el destino, pero el pedido se cumplió. Y poco a poco el baile fue tomando su nombre. Y había más gente que pedía. Que pedía lluvia, que pedía encontrar un animalito perdido, pedía por su salud deteriorada, pedía todo en el fragor del baile. Del baile mágico, porque tiene un toque cabalístico, ya que el promesante debe bailar siete chacareras y tomar él y su compañera, después de cada vuelta, una copa de vino o licor, que si llegara a sobrar los únicos que pueden beberla son los músicos.

Finalizado el baile se quema un muñeco de paja que la representa, y que durante toda la fiesta está colgado en el alero del rancho, con una cortinita blanca detrás. Y aquí nuevamente están presentes los símbolos: el blanco de su pureza y virginidad; el fuego: su martirio, su purificación y a la vez el elemento que la deificó en la creencia .

En las leyendas de Santiago del Estero las mujeres son quienes merecen el castigo por sus acciones o su rebeldía como en el caso del Almamula, el Kakuy o el Crespín. Como vemos, la mayoría de estas narraciones populares tiene una finalidad aleccionadora. Hay entre líneas un manifiesto mensaje moral-religioso. Buscan disciplinarlas para que cumplan con los mandatos que se les tiene asignados y/o regular su sexualidad. Estas imágenes o representaciones se traducen luego en mandatos sociales que le asignan a varones y mujeres diferentes roles. Los varones deben ser los proveedores y la autoridad de su hogar y las mujeres deben ayudar con un trabajo complementario. Son ellas las responsables del cuidado de los hijos e hijas y las reinas del hogar, haciéndose cargo del trabajo doméstico, que no tiene valoración económica. Dentro del hogar a los varones no se les enseña a autosustentarse y dependen de una mujer, ya sea la madre o la esposa para que los atiendan. A los varones se los educa para no llorar y las mujeres por el contrario deben expresar de manera transparente sus emociones. En el campo de la sexualidad, el varón debe tomar la iniciativa, ser audaz, seguro y se acepta el hecho de que tenga varias parejas sexuales. En cambio de las mujeres, se espera que sean pasivas, dóciles y que preserven su sexualidad. Si tienen varias parejas se las tilda de fáciles o locas. El cuerpo de las mujeres es concebido por la sociedad y los medios como un objeto, fuente de belleza y placer, y son ellas en su condición de objeto, la mayoría de las víctimas de todo tipo de violencia.

Según Silverblatt (1982), en la cosmología occidental se asociaba a la mujer con la naturaleza (caprichosa, emocional e imprevisible), el paganismo y el demonio, forjándose así una ideología en la que era definida como débil, incapaz y permeable a las tentaciones del diablo. En la leyenda del Toro Supay y otras que refieren a la Salamanca y al diablo, estos elementos asociados a la tentación están presentes. La mujer es retratada como culpable del pecado original masculino, figura que remite al mito fundante del catolicismo, con Adán y Eva.

En la leyenda del alma mula, a pesa de que la relación incestuosa la cometen, lógicamente, tanto el hombre como la mujer, la que es condenada a convertirse en almamula es la mujer. El hombre no puede ser condenado. Esto vuelve a la idea de la mujer como culpable del pecado masculino que mencionábamos anteriormente. Otro aspecto interesante de la leyenda es que la mula es un animal híbrido, no puede reproducirse. Cuando el alma ya es vieja, dice la leyenda, siempre se la ve de frente, porque está “hueca”, “vacía”, volviendo a la idea de esterilidad, de sequedad. Se dice que lo que más le gusta comer al alma mula es el corazón. La única posibilidad de salvar a un almamula (cuando esta es joven, porque ya vimos que al alma vieja nadie puede salvarla y si se la hiere, muere) es que un joven (fuerte, viril, valiente, que no se deja atemorizar por los gritos del animal) le clave un cuchillo o le haga un corte y la haga sangrar. Podemos ver en esta escena una connotación fálica, del hombre que con la espada hace sangrar (desvirga) a la mujer para salvarla.

Tanto la leyenda del Crespín como la del Kakuy remiten al castigo de las mujeres por no cumplir con los roles que socialmente les están asignados, eso es, cuidar de sus maridos y hermanos, cocinarles, atenderlos, cuidarlos en la enfermedad. Algunas versiones de la leyenda del Kakuy sugieren que el hermano estaba enamorada de la hermana, y precisamente, para evitar dárselos, ella se revestía de hosquedad y le daba motivos para odiarla. La hermana pudo tener presente el tabú sexual que la sangre común le imponía, y no sentir como castigo el convertirse en pájaro, sino mas bien una liberación. En general, la gente ve el castigo a la maldad de la hermana, y la leyenda sirve como un examen de conciencia a sus relaciones fraternales. En ambas hay una alegoría mítica a la mujer abandonada que llora el alejamiento de su compañero. El ave-mujer que con su gemido lastimero purgará eternamente una culpa moral. También, sobre todo en la leyenda del Crespín, se castiga a la mujer que se divierte, que baila y toma, a la mujer libertina.

Esta idea, aunque de diferente manera, se repite en la leyenda de la Telesita. En este, como en otros casos, hay más de una versión de la leyenda. Algunos relatos muestran a la Telesita como una mujer joven, virgen, pura que murió por causa de un descuido. Otros manifiestan que en realidad fue quemada intensionalmente, algunos sugieren que por celos, otros, porque fue quemada por alguien que la deseaba y no pudo poseerla. Sí se sabe, según dicen, que era una mujer a la que le gustaba bailar mucho, bailaba la chacarera. En cualquiera de los dos relatos está presente el control social. En la actualidad, todos la festejan y le piden lluvias cuando ya la sequía raja la tierra. En la representación no faltan los simbolismos: una tela blanca, que simboliza su pureza y virginidad; el fuego: su martirio, su purificación.

## **REFLEXIÓN FINAL**

En el medio rural campesino la matriz de dominación colonial impregna las nuevas modalidades de expansión capitalista, que con el mismo autoritarismo de antaño dan continuidad a las estructuras de dominación económica y política. La dominación de género no está exenta de esta matriz.

En un intento por comprender cuál es el lugar naturalizado de subordinación de las mujeres, qué roles les fueron socialmente asignados, cómo fueron moldeadas sus experiencias y de qué manera se sostiene esta estructura de poder a través de distintos mecanismos, en este trabajo nos propusimos realizar un abordaje desde algunas leyendas populares de Santiago del Estero que están validando un orden social que coloca a la mujer en un lugar estigmatizado. Si bien esta es una primera reflexión en torno a esta temática, lo que nos interesó empezar a delinear es una matriz que se recrea en diferentes ámbitos de la vida cotidiana del campo santiagueño, y que está internalizada tanto por hombres como por mujeres. Esta matriz moldea los discursos y prácticas que emergen en las distintas instancias sociales, económicas, culturales, jurídicas, organizacionales.

Pensando desde la teoría que propone James Scott (2000) sobre cuál es el *discurso público* y el *discurso oculto* están por detrás de todas las interacciones, queda pendiente hacer un abordaje en este sentido, rastreando las estrategias de resistencia subrepticia que tienen las mujeres en este sentido. El desafío que propone Scott es hacer un abordaje diferente de los estudios del poder, buscando contradicciones, tensiones y posibilidades inmanentes. Según él, cada grupo dominado reproduce un discurso oculto que representa una crítica al poder, a espaldas del dominador. Así, la apuesta es interpretar "los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder...".

Ya reflexionando desde un lugar más personal, encontramos con la perspectiva de género desencadena un proceso que nos interpela íntimamente. El desafío es cuestionar las sinrazones, cuestionarnos constantemente el lugar desde donde estamos posicionados y buscar reducir las desigualdades de manera de construir relaciones más equitativas en términos de género. Como sugiere Guha (2002: 13), "Ningún discurso puede plantear una crítica a una cultura dominante mientras sus parámetros sean los mismos que los de esa cultura." Según él, la única manera de escuchar las voces marginadas es superando el modelo tradicional de narrar. Creemos que es desde un reconocimiento de los mecanismos de incitación, de subordinación, de enmarcación de roles desde donde es posible generar una fractura y revalorizar distintos espacios de deconstrucción.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Alcoff, Linda (1989); *Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista*; Revista Feminaria, año 2, No. 4, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2000); *La dominación masculina*; Anagrama; Barcelona
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005); *Una invitación a la sociología reflexiva*; Siglo veintiuno editores; Buenos Aires

- Brale, G y Nader, R (1998); *Demonio, riqueza y poder. Mitos de Santiago del Estero y Tucumán*; Depto. de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT; Tucumán.
- Burke, Peter (s/f); *El descubrimiento de la cultura popular*
- Canal Feijoo, Bernardo (1969); *La leyenda anónima argentina*; Paidós; Buenos Aires
- Canevari, Cecilia (s/f); *El control del incesto en Santiago del Estero*
- Di Lullo Orestes (1943); *El folklore de Santiago del Estero*; Universidad Nacional de Tucumán.
- Di Lullo Orestes (1983); *La razón del folklor*
- García Canclini, N. (2004); *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*; Gedisa, Barcelona
- Geertz, Clifford (1995); *La interpretación de las culturas*; Gedisa; Barcelona
- Gillian, Caro (1982); *In a Different Voice*; Harvard University Press, Cambridge
- Guha, Ranajit (2002); *Los silencios y las voces*
- Díaz, Pablo (s/f); *Resistencia campesina*.
- Espinosa, Yuderkis (1999); *¿Hasta dónde nos sirven las identidades?*
- Said, Edward (1996); *Representar al colonizado*
- Scott, James (2000); *Los Dominados y el arte de la resistencia*; Ed.Era; México
- Silverblatt, Irene (1982); *Dioses y diablos: idolatría y evangelización*. Revista Alpanchis N 19, IPA, Cuzco.

---

<sup>1</sup> La caracterización de la polémica contemporánea del feminismo ha sido claramente presentada por Linda Alcoff (1989). La autora explica dos de las grandes respuestas que se han dado al problema del concepto de mujer. Por un lado, el feminismo cultural, también conocido como la corriente "esencialista" del feminismo, definido como "ideología de una naturaleza o escena femenina reapropiada por las mujeres feministas en un esfuerzo por revalidar los desvalorizados atributos femeninos, cuyo enemigo es la masculinidad misma, en tanto biología masculina" (Alcoff,1989:2), conlleva una identidad innata, una concepción homogénea, no problematizada y ahistórica. Por otro lado, el pos-estructuralismo o "nominalismo", plantea que la categoría de "mujer" es una ficción; y que los esfuerzos feministas deben ser dirigidos a dismantelar esa ficción. Lo cual implica un feminismo negativo, es decir, hace los géneros invisibles en donde las particularidades de los seres humanos son irrelevantes (Alcoff, 1989:6-7). La autora intenta una respuesta planteando una propuesta para construir una tercera alternativa: recupera los aspectos positivos que ella encuentra en las dos anteriores, dentro de un proceso dialéctico. Tomando en consideración los aportes de Teresa de Lauretis y Denise Riley, sugiere el concepto de posicionalidad que puede explicarse como el hecho de que "ser mujer" es tomar una posición dentro de un contexto histórico en movimiento y ser capaz de elegir qué hacer desde esta posición, y cómo alterar el contexto (Alcoff,1989:15).

<sup>2</sup> Gilligan quiere demostrar que el actuar moral de las mujeres se centraría en la responsabilidad más que en juicios generales abstractos. Esto debido a que su identidad estaría fuertemente constituida de manera relacional, en relación a un otro, llámese hija o hijo, padres, amistades, etc. A pesar de que en este trabajo no abordaremos el debate que se desató en torno a su trabajo y la esencialización que su modelo suponía, nos parece importante mencionar dicho debate.

<sup>3</sup> En este punto también resuena un debate sobre la causa primera de subordinación y exclusión, en donde muchas veces las mujeres cruzadas por una doble subordinación han tenido que "priorizar" una de sus opresiones.

<sup>4</sup> Al respecto, Di Lullo (1983: 148) dice que "Es la leyenda más difundida porque en el alma del santiagueño anida la superstición, porque es el símbolo de la esperanza diabólica de la desesperanza, porque es el último reducto de los que no tienen fe en sus propias fuerzas, de los que creen conseguir

---

con las malas artes lo que pueden buenamente obtener con el trabajo honrado, la capacidad y la inteligencia”

<sup>5</sup> Este punto abre toda una línea analítica que toma al chisme como forma de control social, que no será abordada en este trabajo, pero sí consideramos importante mencionar.

<sup>6</sup> En *La razón del folklor*, de Orestes Di Lullo aparecen referencias a la leyendas de la *Pollerita de unco* y a la de *L' alma perdida*<sup>6</sup>, que según explica el autor serían variantes de la leyenda del *alma mula*. Todas son símbolo del remordimiento o de la expiación resultante de los amores ilícitos entre hermanos y cuñados. En este trabajo hemos decidido no tomar estas dos últimas variantes ya que no hemos encontrado ninguna otra referencia ni en la bibliografía consultada ni en los testimonios de santiagueños.