

Claves de lectura de lo popular en Santiago del Estero: de la opacidad de las relaciones sociales a la fuerza mítica performática

Dr. Lucas Díaz Ledesma

UNLP/IEGE-CONICET

Partiendo de la premisa mediante la cual las relaciones de género y el campo de lo “mágico” convergen opacamente en los relatos de experiencia populares, este trabajo se propone analizar las tramas de sentidos que pobladores de Santiago del Estero le otorgan a eventos varios de la cotidianidad. Para ello las clasificamos en nodos diádicos de significación tales como “fortuna/infortunio”, “naturaleza/cultura”, “victimismo/despotismo”, y en tópicos como la circularidad vida-muerte, la administración de la justicia, el trinomio salud-enfermedad-curación, la moral sexual y el placer sexual.

Lo central de la investigación que realizamos es que los marcos de inteligibilidad comunitarios se estructuran a partir de la operacionalización de un conjunto amplio de mitos tales como los “espantos”, “los difuntos” y especialmente “el estudiante de magia”, “la bruja” y “la almamula”. En esta oportunidad nos centraremos en el mito de “la madre del monte” por un lado y en el de la llorona o mujer de blanco, por otro. Mostraremos el lugar que estos relatos tienen, por su fuerza performática, en la condensación de guiones de socialización en una relación intrínseca con los enclaves multiinteligibilidad que caracterizan a las prácticas de los sectores populares de santiagueños.

Para esto se desarrolló un estudio cualitativo de corte etnográfico y de análisis transdisciplinar que trabaja saberes del campo de la comunicación/cultura, los trabajos latinoamericanos de cultura popular y los feminismos poscoloniales en clave regional.

A modo de introducción

Este trabajo es el resultado de una investigación desarrollada en el marco de una tesis doctoral y de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina entre abril de 2013 y abril de 2018.

En esta oportunidad nos enfocaremos en explicitar algunos enclaves analíticos de la investigación finalizada. Para ello nos centraremos en relevar, describir e interpretar el rol performático que ocupan los mitos de la madre del monte, la mujer de blanco y la llorona en las condiciones de estructuración de los entramados simbólicos de las comunidades y de sus marcos de inteligibilidad respecto del uso/abuso de los recursos naturales y de las dinámicas sexo-genéricas en relación al trato y destrato cotidiano que configuran escenas en relación a la

violencia de género. De este modo se busca comprender la circulación y perpetuación del poder en clave patriarcal al momento de configurar dinámicas, acuerdos y patrones de socialización en la organización comunitaria.

Para análisis de la ponencia nos valdremos de las narrativas de los/as interlocutores/as que servirán de insumos para la realización del mismo.

Puntos de anclaje teórico-metodológicos

Partimos desde una perspectiva transdisciplinar que abona el campo de los estudios de comunicación, en diálogo con los estudios culturales y los feminismos poscoloniales en clave regional. Entendemos a la comunicación como un campo del saber transdisciplinar y la transdisciplina puede concebirse como una rearticulación de estrategias conceptuales que habilita la producción de objetos de estudio específicos (Elizalde 2007).

Desde el campo de la comunicación toda práctica social implica diversos procesos de producción de sentidos y una trama de disputas por la elaboración y regulación de esas significaciones, por lo que un análisis comunicacional se preocupa por formular interrogantes que puedan dar cuenta de la indisoluble relación entre comunicación y cultura (Schmucler 1984); entre cultura y las modulaciones impredecibles del poder. Desde esta mirada nos interesamos por las maneras en que los flujos de sentidos contornean lo decible, acontecible y factible en contextos de situación. No solamente desde el registro exclusivo de la palabra, sino también desde los contornos de intelección que también se explicitan y consolidan en la experiencia corpórea y fenoménica que permiten habitar el mundo.

Desde nuestra perspectiva de análisis los mitos son constructos simbólicos cosmovisionales.

El filósofo Mircea Eliade (2005) señala que “el mito es una realidad cultural compleja que (...) 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” (14).

La antropóloga Gabriela Morgante, citando a Oliveira y Filho, señala que el mito es “una 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” (Morgante, 2004: 50). Esto nos permite pensar la perdurabilidad del mito, más precisamente la conexión entre temporalidades diferenciadas, el pasado y el presente mítico, lo que implica la constante reactualización, y cooperación textual desde las mediaciones de sentido de los/as sujetos/as.

Cabe remarcar que los mitos dan cuenta de la pregnancia de un contenido manifiesto que es el que se narra en la historia vivida o escuchada. Esa dimensión se constituye en la articulación opaca que se entretiene con elementos de un universo cotidiano y otro trascendente -que finalmente deviene predecible en el marco de las condiciones de enunciación-. Allí se expresan los contornos de lo concreto que bajo las lógicas de los regímenes de verosimilitud no se ponen en cuestionamiento.

No obstante, la otra dimensión del contenido mítico es la latente, cuya conformación está dada por todos aquellos preceptos y mandatos culturales que deben de ser resguardados. Por un lado la determinación de lo permitido, y por otro en una clave bifronte, se explicitan las interdicciones y el terreno de lo prohibido. En esta dirección se condensan las modalidades de inteligibilidad respecto de lo social, las normas, los modos de relacionamiento, la administración de la justicia y todos aquellos aspectos de la vida en común.

Los relatos míticos condensan funciones performativas en la medida en que no solamente establecen lo que puede acontecer o no en el registro de lo cotidiano, sino que siempre interpelan prácticas que no se explicitan en su contenido cultural manifiesto.

En nuestra investigación lo performativo alude al ejercicio de una función constituyente de un guión cultural que se configura conforme a la práctica que se pretende referir o inferir. Para ello es ineludible el acto de enunciar, y decir es hacer, y hacer es crear realidad, efectuar (Taylor, 2011), ejecutar y transformar. En el enmarcado y funcionamiento de esos guiones culturales anida el valor performativo de los relatos, pues el relato constituye el lenguaje y éste posee un potencial performativo. Tal como propone Austin (1962): performativo se relaciona con lo realizativo en la medida en que la performatividad es la facultad del lenguaje para producir una acción (Aguilar, 2007).

Los mitos son tramas de sentidos -dinámicos y cosmovisionales- que se fijan, impugnan y resignifican a la vez que actúan como plataformas multitemporales de inteligibilidad de lo cotidiano. Estos entramados aglutinan lo que puede decirse, hacerse y todo aquello que merece ocultarse en el efecto solapado de significaciones del campo del tabú. Los mitos prescriben y

proscriben debido a su fuerza performática que se re-actualiza permanentemente (Díaz Ledesma, 2018).

Respecto de la perspectiva metodológica, nos ocupamos por investigar, desde un anclaje cualitativo, los modos en que los/as sujetos/as singularmente otorgan sentido a sus maneras de existir y vivir, recuperar y situar sus puntos de vista (Taylor y Bogdan 1998). Fundamental es entonces partir desde el método etnográfico para adquirir una mirada reflexiva que recupere, en co-construcción con los/as pobladores/as, la explicitación de sus universos de sentido y sus propias formas de habitar existir (Guber 2001). Para dicho procedimiento generamos instancias de diálogo diversas¹ y nos valimos de la observación y de la descripción densa permanente de las escenas de las que participamos.

¿Dónde, cuándo, con quiénes y por qué?

El trabajo de campo etnográfico se llevó a cabo entre julio de 2014 y febrero de 2017 en zonas rurales y semiurbanas del Gran Santiago del Estero, específicamente en el barrio “Río Dulce” de la ciudad de La Banda, Departamento Banda, en el pueblo “Jumial Grande”, Departamento Figueroa y en el paraje “Las Unidas”, Departamento Moreno. Cabe remarcar que Santiago del Estero es el asentamiento duradero más antiguo de Argentina (cumplió 465 años el 26 de julio de 2018).

Para esta investigación se trabajó con varones y mujeres jóvenes, adultos/as y adultos/as mayores que viven y son oriundos/as de los lugares de Santiago del Estero mencionados. La selección de los/as mismos/as estuvo dada por el lugar que los relatos míticos ocupan en la guionización de sus prácticas cotidianas y en la estructuración sus universos de sentido al momento de establecer lo permitido y lo prohibido en las pautas de socialidad. Por eso es que se afirma que los mitos están constituidos por dinámicas performativas, en la medida en que su puesta en acto constituye los regímenes de posibilidad y ejecución de lo verisímil. Es menester remarcar que todos los nombres de los/as interlocutores/as de esta investigación fueron cambiados para resguardar su identidad. En total pudimos dialogar con 37 pobladores/as, pero para esta ponencia recuperaremos únicamente los testimonios que consideramos claves.

Hacia la producción del análisis

¹ Que podríamos denominar técnicamente “entrevistas”, pero en realidad sus formas se adecuaron a las demandas de las escenas de indagación de los sectores populares. Por lo cual muchas veces fueron individuales, otras grupales, otras más estructuradas, otras no dirigidas, etc.

Para la conformación de las categorías analíticas nos valdremos de las narrativas de los/as pobladores/as. En los relatos explicitados todos los eventos operan en contextos cotidianos y en su acción performativa -puestas en acción- determinan y establecen las condiciones de conformación de la sociabilidad, las pautas de comportamiento y los contornos de lo que puede hacerse o no en la vida en común y en las dinámicas de relacionamiento principalmente en repertorios que componen la variedad de rituales religiosos. Si bien esta relación entre diferentes agentes sagrados pareciera que repercute en las dimensiones religiosas, en rigor de verdad, se afectan entre sí y en el amplio espectro de la vida social.

Entendamos que los mitos dialogan directamente con un anclaje mágico-religioso que alude a ese hilado oblicuo de significaciones y relaciones que no siempre tuvieron un lugar de legitimidad en el marco del monopolio católico de creencias legítimas (Frigerio, 2018) sino sólo a partir de denominaciones como “esoterismo”, “religiosidad popular”, “curanderismo”.

Pero nos parece más pertinente conceptualizar que las dinámicas de inteligibilidad de los sectores populares en relación a ejes de su vida cotidiana y a sus lógicas de socialización, cuadran con los debates que promueven una “religión vivida”². Frigerio (2018) desarrolla que este término alude a una red de relaciones que involucra a sujetos/as con todo un arco de seres y poderes suprahumanos, cuya trama siempre será oblicua, opaca y situada.

La dimensión mágico-religiosa constituye una capa simbólica conformada por lógicas en las que la razón moderna y el pensamiento cartesiano no son el eje directriz. La inmanencia, la liminalidad de lo corporal y espiritual, la transfiguración de sujetos/as y entidades, visibilidad e invisibilidad, levitación, el no-lugar, el sonido sin fuente, etc., son partes constitutivas de un arco representacional polivalente, heterogéneo y multidimensional de la cosmología. Estos rasgos componen los repertorios y matrices culturales de la religiosidad popular, caracterizada por lo sobrenatural, lo trascendente y lo sagrado (Mallimaci, 2013), o en tal caso como desarrollamos en este trabajo, en la religión vivida.

La madre del monte

“Como siempre salgo para el monte, me aparecen esas cosas. Ella (Celina, pareja de su primo que estaba participando de la charla) dice que como voy al monte y siempre cazo, que lo hago por diversión y yo no cazo por diversión. Yo cazo por la carne, cualquier día te va a aparecer algo, me dice ella (...) cuando cazas de noche, y si vos cazas mucho, es como si fuera que el monte tiene algo que los resguarda a los animales, como si fuera que se enojarían, porque si cazas mucho es como si fuera que te estás pasando, te estás aprovechando, es como si lo hicieras por deporte (...) no, eso no está bien. Pero yo cazo

² Las ventajas de este concepto permiten, entre otros aspectos, no presuponer grados de sistematicidad de creencias o de reducirla a conceptos estructurales e institucionalizados (Frigerio, 2018).

un día, al otro día he volteado un animal, pero al otro día ya no, ya suficiente ya” (Ariel, 23 años, Río Dulce).

“La madre del monte, la madre del agua que son entidades o seres mágicos digamos que están cuidando la fauna y la flora autóctona de aquí de la región. La cuidan del hombre en general, de los usos y abusos tanto con los animales como con las plantas. Según con lo que me han contado a mí, la madre del monte no tiene una imagen definida ¿sí? Siempre se representa con la figura de un animal o distintos animales y la función o misión de esa entidad es cuidar los animales del monte. Hay personas que se dedican no tan sólo a la caza para comer, sino a la caza deportiva y eso es una de las cuestiones que a esa entidad siendo protectora de los animales digamos le molesta. Entonces hay historias de gente que han ido a cazar y se le ha aparecido, se le representado la imagen de cualquier otro animal de ahí del monte. Mirá dicen que nunca te aparece de la misma forma, siempre te aparece como un animal distinto, por ejemplo no es común encontrar una vizcacha³ blanca, creo que casi no hay. Entonces lo que más recuerdo es la historia del primo de mi abuelo que era que siempre iba a cazar, y cazaba tanto, mataba tantos animales que al principio los podía traer y los regalaba y después ya los dejaba muertos en el monte directamente. Entonces los familiares le decían y le insistían que apaciguar un poco la caza que él estaba haciendo porque era muy desmedida y que a la madre del monte no le iba a gustar, y él como no creía seguía haciendo lo mismo. Entonces una noche, porque las vizcachas se cazan de noche, él va a cazar en la camioneta toda equipada con los reflectores arriba, iban por un camino que tenía alambrado de los dos costados y en el camino logran encandilar una vizcacha blanca, obviamente muy poco común, prepara el arma, le dispara, aparentemente la mata, cuando él se baja de la camioneta y se acerca al supuesto animal muerto, no estaba. Y con la mirada él la empieza a buscar y la ve del otro lado del alambrado. La vuelve a matar, cruza el alambrado, la va a buscar y no estaba ¿sí? Estaba más adelante, entonces la empieza a seguir y supuestamente con cada disparo la mataba y si así se alejaba y no se daba cuenta que se iba adentrando en el monte. La particularidad era que con cada disparo y cada acercamiento que él tenía, el animal era un poco más grande, y un poco más grande y un poco más grande. Cuando él está muy adentro del monte y se pierde, me cuentan que lo pierde al animal entonces lo empieza a buscar y lo encuentra pero con un tamaño sobrenatural más o menos a la altura de la cabeza de él, una vizcacha enorme, blanca de ojos rojos que lo único que hacía era mirarlo. Lo miraba, lo miraba y lo miraba y lo seguía con la mirada. Obviamente él se asusta y se va y supuestamente nunca más vuelve al monte a cazar, es tanto el trauma que le causa que jamás vuelve a cazar” (Facundo, 26 años, Santiago del Estero capital).

“Antes la gente cuando se movía y volvía a caballo en carreta ni bici había, más en caballo. El papá de un hombre muy conocido de mi familia trabajaba mucho en el campo y había mucho suri, y había una parte que ellos le llaman la 34 y dice que ahí espantan, dice que iba a cazar y espantaban, porque todas las cosas tienen su madre, y los animales también, la madre del monte, que protege los animales. Y bueno dice que este hombre tenía una perra muy buena y había una casa abandonada parece que hace mucho tiempo han dejado de vivir, y dice que siempre llevaba los perros para comer y estaban ahí a la mañana y estaban tomando mate y que ha venido un suri, blanco con alas abiertas, y que hacía un calor, y dice que un compañero le dice ‘vamos a buscar a la perra’ y lo han sacado corriendo y dice que la perra no lo alcanzaba al suri, y dice que cuando la perra se acercaba, el suri se alejaba y era una perra muy buena cazando suri. Y han ido a buscarla a la perra porque ya era de noche y no volvía. Y se la ha llevado. La madre del monte. Igual dice que siempre espantaban ahí” (Natalia, 22 años, Jumial Grande)

Es una entidad, fuerza, o ser mágico que resguarda la naturaleza del ataque de los/as sujetos/as. La misma está conformada por un amplio arco de animales y vegetales. La madre

³ Especie roedora de la familia chinchillidae.

del monte es quien pone límite al uso desmedido o al abuso de los recursos naturales, es un espíritu que se hace presente a través de la manifestación corpórea de un animal diferente, esa particularidad está marcada por otro color de pelaje u otro tamaño, generalmente blanco y mucho más grande. Esa singularidad no es más que la magia del monte, un poder transformador de las leyes de la física, de lo material e interventor de lo predecible y cognoscible, desafiando los bordes de las prácticas de inteligibilidad.

Quien caza debe tener respeto del modo en que se le quita al monte, pues provee el alimento necesario para vivir, no para hacer deportes o por diversión. En este sentido, cuando estuvimos en Jumial o en Moreno, la práctica de la caza es una acción común en el campo (En Río Dulce si bien cazan, lo hacen en lugares más alejados y se dedican mayormente a la pesca).

Como puede observarse, a partir de los testimonios, en la escena cotidiana de la caza la operatoria reguladora del uso excesivo de las riquezas que la naturaleza provee es responsabilidad de esa entidad interventora que alecciona con acciones mágicas a quienes cazan mediante, por ejemplo, el aumento del tamaño de animales, velocidad extrema de los mismos, imposibilidad de daño a través de armas de fuego, muerte y renacimiento inmediatos, etc.

Lo clave aquí es que la protección es denominada como figura social que encarna la maternidad. La “forma cosmológica” cuidadora es llamada “madre”, defensora y preservadora, la que resguarda. Esto nos ayuda a comprender cómo actúan componentes residuales en la conformación de los rasgos culturales en la medida en que la simbología mestiza se reactualiza en los usos sociales de los relatos míticos. Lo residual es una operatoria que se sostiene en tanto el pasado pervive como elemento efectivo en el presente (Williams, 2000).

Lo femenino aparece entonces como un símbolo cosmovisional y ancestral de cuidado y protección, sintetizado en la madre del monte, que se asocia además a la naturaleza -como madre tierra fecunda- en contraposición a la predación extractivista del colono o foráneo. En este relato mítico aparece solapadamente un atisbo de resistencia expresado en la memoria que condensa la memoria colonial.

La Mujer de blanco y La Llorona

Otra de las presencias que son recurrentes en los relatos son las figuras femeninas antropomorfizadas. Mayormente son la mujer de blanco y la llorona. Son agentes (Frigerio,

2018) erráticos e impredecibles, aparecen de noche y ante cualquier sujeto/a; generan miedo y respeto. Se las caracteriza por una demencia o locura singulares. Tienen cabellos largos despeinados, negros o canosos. Un interlocutor de Jumial Grande decía al respecto:

“Sí, si existen esas cosas. Sin ir más lejos, ahí a 500 metros aparece una de blanco. Ahí por ese camino que han venido ustedes” (Ernesto, 65 años, Jumial Grande)

Lo que para nuestro ojo puede resultar extraño, para sus narrativas experienciales la presencia de esa entidad es común. A modo de ejemplo, en una charla grupal en julio de 2015 nos encontrábamos Nancy, Horacio, su marido, Celina (su hermana) y su suegra, Norma, una mujer de casi 80 años de quien comentan, es bruja o curandera. Entre mates y tortilla (pan con grasa) hablaban de cómo habían escuchado ruidos extraños dos noches atrás. Particularmente contaban que varios/as vecinos/as habían visto una mujer de blanco, lo cual era bastante común en el lugar pero a su vez inquietante. En otra ocasión decían que jóvenes del barrio a altas horas de la madrugada la percibieron cuando ellos arribaban al lugar en motocicleta.

L: ¿Y la mujer de blanco qué querrá?

Nancy: No sé, a mí me sabían decir que, yo sabía escuchar que decían que ella te cuida, a las mujeres, cuando ve algo malo, ¿qué no? (se dirige a su marido).

Horacio: Mirá, no sé, otros dicen que ella te atrae y los lleva, los lleva a los hombres, y la van siguiendo y ella los agarra. Así me sabía decir mi viejo, mi papi sabía decir que porque ella ya era así, mala.

L: Entonces, ¿la han visto?

Norma: Sí, todas las noches la veo. Ella es todo de blanco, el pelo blanco. Por ahí se pasea, por ese alambre.

Esta aparición es, como dijimos, una figura femenina que fundamentalmente cuida a las mujeres de situaciones de peligro y ataca a los varones, “es mala con ellos”. En cierto modo, es un personaje mítico que encarna el ejercicio de la justicia cosmológica en Río Dulce, al igual que la presencia de Tina en Jumial Grande.

“Según mi mami me ha contado que es buena, que te acompaña... A las mujeres... porque quiere prevenir de algo. Si va a algún lado y no tendría que ir por algo, la acompaña a esa persona, la mujer de blanco. Mi mami me ha contado una vez que ella la ha visto a la mujer de blanco, pero ella pensaba que era una señora vecina porque era viejita de pelo blanco, como una vecina que ella tenía. Y bueno al otro día mami ha agarrado y le ha preguntado embarazada, estaba por tener a mi hermano, y le había dicho la señora que ella no era y bueno ahí ella ha empezado a decir que es la mujer de blanco, ha preguntado en todos lados y la habían visto a una mujer de blanco, porque tendía todo de blanco” (Yanina, 23 años, Río Dulce)

“Muchas cosas salen de noche aquí, bah, la gente de antes veía más. Yo por suerte por ahora no veo, pero antes sí veía. Después cuando he estado embarazada del hermano de la Yani me acuerdo también, que sabíamos vivir allá en un ranchito que tenía mi hermano y a la madrugada yo me había levantado y había una planta de mora para ahí, y

yo me había levantado así de noche, todavía está la mora ahí, y por acá no había casas, nada, aquí era monte todo y allá una casa que había y yo vivía con mi hermano, nosotros estábamos viviendo con él y yo me había levantado así para caminar porque me dolía mucho la panza y empiezo a caminar y caminar y me quedo parada así, al lado del monte. Miraba y veía una mujer de blanco, una mujer de blanco que estaba parada, de todo blanco, la cabeza blanca. Después de esa vez yo le he preguntado a mi hermano si era la viejita que vivía al lado porque ella tenía la cabeza blanca. Y con él vamos a preguntarle si había andado de noche ella nos había dicho que no, que no era, que era la mujer de blanco” (Marta, 46 años, Río Dulce)

“Yo siempre veo una mujer que camina por arriba del alambrado, bueno por ahí camina. Pero mucha gente la ve... chicos de ahí del frente, que han venido una vuelta a comer para acá, ¿qué no? se venían y se sentaban y no creían, comían como a las 12 porque a esa hora cocino yo. Y Ahí le ha aparecido la mujer de blanco” (Celina, 33 años, Río Dulce)

“Cuando se han llevado un tractor de una finca, han dejado de aparecer cosas. Siempre debajo de un tractor lloraba un bebé. ¿Y la mujer de blanco? Siempre parece, ahí arriba del alambre. Estaba un rato ahí por el andamio” (Ariel, 23 años Río Dulce)

Las apariciones que se introducen en la escena cotidiana no requieren de un signo que anticipe su actuación. Son situaciones sumamente comunes en las que intervienen (en caminatas, después de cenar), pero siempre en un contexto donde el monte es el arco mágico de habilitación y contención de sucesos. La mujer de blanco aparece en la escena y es fácilmente confundible con una mujer de pelo largo canoso. Yanina y Marta, madre e hija, narraron la misma situación en diferentes ocasiones en torno a esta entidad. No presenta peligrosidad, por lo menos no para ellas. Ariel, Celina y Norma le atribuyen una característica singular: siempre se la ve sobre los alambres que conforman los corrales o las medianeras de sus casas.

La figura mítica de la mujer de blanco nos permite trazar nodos de sentidos sociales respecto del lugar que las mujeres ocupan en las dinámicas relacionales sexo-genéricas y las características que adquiere la modalización del poder patriarcal. Las mujeres necesitan que alguien las cuide y proteja en horas de la noche y los varones que circulan en esa misma temporalidad, deben ser aleccionados mediante un castigo de carácter físico. Este es un indicio sobre la posibilidad que ciertos cuerpos tienen respecto de la libertad de circulación por el espacio público o en este caso, el terreno comunitario (conformado en cierto modo, por el monte) a determinadas horas.

Si las mujeres deben ser cuidadas es porque están expuestas a una potencial situación de peligro. Como contracara, si los varones requieren ser aleccionados es porque sus prácticas en cierto modo no se circunscriben a los acuerdos comunitarios mínimos.

En relación a esto, lo que puede decirse es que, de acuerdo a los testimonios de mujeres del barrio Río Dulce, la gran mayoría expresó haber vivido situaciones de violencia en diferentes niveles (o en términos feministas, modalidades y tipologías) y diversas situaciones

Casi todas las interlocutoras dijeron haber sufrido golpes o maltratos por parte de sus parejas. De hecho, cuando al principio de nuestro trabajo de campo hacíamos las entrevistas grupales, los cónyuges de las mujeres se acercaban a la escena dialogal y las miraban fijo, y así corroboraban y controlaban cada una de las cosas que nos decían o contaban. Ellos participaban escuchando, luego cuando entendían la dinámica de lo que preguntábamos se retiraban o contaban alguna anécdota, al principio de terceros, luego más personales.

Los varones siempre se mostraron marcando el límite con miradas desafiantes, a veces incluso con un modo de preguntar prepotente respecto de nuestro trabajo de campo. En ocasiones se jactaban de la cantidad de alcohol que consumían cuando salían a bailar o cuando se juntaban con sus amigos; lo que debemos destacar es que algunos sujetos de Jumial o Moreno y casi todos los de Río Dulce admiten ingerir bebidas alcohólicas en sus momentos de ocio, también muchos de ellos incluyen la pesca y la caza. Justamente en el transcurso de esas prácticas tienen lugar las apariciones y fenómenos mágicos. Pero como también lo indican las mujeres, estos varones provocan malestar en su convivencia diaria cuando regresan de esos momentos de esparcimiento luego de haber bebido las sustancias etílicas.

Por eso no resulta extraño que la figura mítica de la mujer de blanco ocupe la función de, por un lado resguardar a las mujeres de potenciales peligros cotidianos y por otro, poner límite a las acciones masculinas mediante la explicitación del potencial peligro que ella representa para ellos. El mito constituye una escena de sentidos donde es factible la posibilidad concreta del peligro o terror. En otros términos, la peligrosidad como contingencia eventual adquiere materialidad simbólica e inteligibilidad mediante la explicitación del rol que cumple una determinada figura mítica. Lo retomaremos en este capítulo más adelante.

La mujer de blanco no necesariamente es la llorona y viceversa. Así como la mujer de blanco resguarda a las mujeres y castiga a los varones, la llorona es una especie de alma en pena que con sus llantos perturba la tranquilidad del barrio. Si ponemos en contexto esta creencia, varios/as autores/as indican que es un mito que se conoce en muchos pueblos latinoamericanos y su origen se remonta a la época de la colonia. “En su etapa primaria la sociedad busca el origen de estos fenómenos y lleva la explicación a las muertes trágicas que cortaron una vida antes de que esta terminara con su camino natural; por esto es que emergen figuras fantasmales clásicas como la Llorona (originaria de Andalucía en la guerra contra los

moros en el siglo XIII), adaptada a las características locales y ampliamente reproducida en distintos barrios y pueblos de América Latina” (Rivera Olguín, 2013: 22).

En esta investigación condensamos el contenido de los mitos valiéndonos de los elementos que los/as interlocutores/as aportan desde sus posicionamientos subjetivos y tramas simbólicas (Reguillo, 2000). No analizamos los “mitos de autor”, es decir, de versiones de folkloristas o escritores/as literarios. Pero antes de seguir con el análisis, consideramos fundamental aclarar que la figura mítica de la llorona ha sido estudiada en diferentes lugares, como México, Colombia y Costa Rica. Más allá de las diferencias o similitudes con nuestro punto de anclaje analítico, creemos pertinente explicitar lo que se expone de este mito.

Los estudios se abocan a reconocer la importancia de la tradición oral en la conformación de la memoria y la identidad colectiva en la medida en que las historias se constituyen en y a partir del acto de narrar, puesto que las prácticas orales dan origen a relatos estructurados y cimentados en sistemas de creencias comunes a determinadas comunidades (Rodríguez Tapia y; Verduzco Argüelles, 2008:306).

Estos/as autores/as sitúan esta creencia en un origen prehispánico en México y la caracterizan como una mujer fantasmagórica: “la Llorona es la historia de una mujer de tiempos de la Nueva España que, al saberse engañada por el hombre al que ama, se venga de él matando a sus hijos. Cuando repara en lo que ha hecho pierde la razón y muere para después aparecer por las noches penando, dando alaridos por las calles de la ciudad lamentándose por sus hijos muertos (...) la leyenda tiene sus referentes en la tradición prehispánica mexicana, específicamente tolteca, que a su vez configura las tradiciones mexicana y maya. Conforme a la cosmovisión prehispánica, las mujeres muertas en el parto son consideradas mujeres divinas, *cihuateteo* para los nahuas, *xtabay* para los mayas, ya que han derramado su sangre como los guerreros y los sacrificados al sol” (Rodríguez Tapia y Verduzco Argüelles, 2008:311).

Tapia y Argüelles sostienen que la herencia colonial que conformó el mestizaje mexicano por parte de españoles/as y portugueses/as ayudó a mixturar estas simbologías con elementos que remiten a la mitología griega y a la referencialidad judeocristiana. Claramente, al presentarse como una mujer que mató a sus niños/as ahogándolos/as, representa de por sí una gran afrenta a la institución de la maternidad, significativo constitutivo de la mujer de la ilusión y configuradora del mito de la mujer madre occidental (Fernández, 2014).

En esta misma dirección, la autora María José Fonseca Solano explica que el mito de la llorona está atravesado por matrices simbólicas propias de los mitos de Eva, Lilith y Pandora conformados por rasgos patriarcales, resultado de diferentes herencias culturales, promoviendo estereotipos respecto de la imagen de la mujer en una visión desigual del

sistema sexo-género. Ella rescata un antecedente clave sobre estereotipos de masculinidades y feminidades en leyendas de Costa Rica donde las díadas de significaciones aglutinan los binomios mujer y hombre bestia, mujer y hombre maldito, mujer demonio y mujer ángel.

Respecto de la llorona, retomando a Ulloa, Fonseca plantea que “es una leyenda con un referente que engloba la sexualidad humana y sus consecuencias, por ende el castigo del personaje se da por cometer adulterio e infanticidio de su propio hijo para borrar su falta y deshacerse de su error. Además, se promueve la virginidad y la endogamia, como una manera de establecer “la pureza de la mujer” y el respeto del hombre” (Fonseca Solano, 2016). Centrada en una perspectiva de análisis de mitología comparada, indica que elementos de diferentes relatos míticos ancestrales persisten en otros, pues los modos de pensar actuales remiten al pasado. Y el mito es esa sutura que articula el pensamiento pasado y el presente.

En esta investigación entendemos que las significaciones aglutinadas en los mitos son remanentes tensos y resultados en pugna de diferentes matrices y temporalidades que coexisten en los universos cosmológicos. Muchas de esas vertientes provienen de herencias coloniales caracterizando a la figura de las mujeres como un ser altamente peligroso (que rompe básicamente con los parámetros de la moral sexual occidental) que demanda un castigo o trato sacrificial para su redención y correcta funcionalidad en el orden social. Estas herencias se mixturaron con mitologías nativas, pero el imperativo fue el mismo: subyugar el universo de lo femenino comprendido por las mujeres.

Lo neurálgico aquí es la posibilidad de que estas simbolizaciones constitutivas de la cultura en tanto proceso social total (Williams, 2000) terminen conformando los escenarios de perduración y reactualización de la colonialidad del género, que no es más que un sistema de organización social (introducido por la colonia) que dividió a los/as sujetos/as en humanos y bestias (Lugones, 2015). En esa clasificación jerárquica es el hombre blanco, europeo y burgués el ser humano por excelencia, dado que es un ser de razón, de mente, capaz de gobernar, civilizado, el único con derechos, quien posee saber. La mujer burguesa europea blanca es humana porque es su compañera y permite la reproducción de esa raza superior, pero es inferior por su emocionalidad y cercanía con lo natural (Lugones, 2015). Luego en ese orden viene lo no humano, que es el negro, el mestizo, el indio, y en un escalafón de inferioridad, la mestiza, la negra, la india.

Entonces, la colonialidad del género se sustenta en la distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal basada en la biologización de la jerarquía, ya sea de raza como de género. En palabras de Rita Segato, “aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una biología de género

y de raza” (2015:22). Entonces como resultado produce la biologización del orden jerárquico ya existente en la escena pre-colonial y pre-estatal. Por lo tanto en la estructura y puesta en acto de los relatos míticos que perduran y se reactualizan permanentemente en estas matrices ontologizantes respecto del universo femenino y masculino en clave jerárquica y desigual. En estos regímenes, el mundo de las mujeres es instintivo, no racional y altamente peligroso y requiere de la opresión [racial] falocéntrica.

Pero centrándonos en los testimonios de los/as interlocutores/as, describen a una mujer que llora, pero no necesariamente por haber asesinado a sus hijos, ser mala esposa o comportarse de manera inadecuada en términos de una perspectiva moral. Es decir, los componentes que conforman a las versiones más regionales del mito no aparecen directamente en estas narrativas, quizás sí en un contexto de enunciación más general. Sólo Darío expresó que el llanto y la irrupción errática de la Llorona es por la pérdida de sus hijos/as:

“La Llorona yo creo que es una historia de hace muchísimo tiempo, que cambia con los años y se ha visto en muchísimas partes, no solamente en el interior, también se lo puede ver en otro países y en otros lugares se ha comentado que se ha visto la imagen de una mujer vestida de blanco, con cabellos negros largos, errante en medio de la ruta o en el monte y cosas como esas (...) entonces como que no se sabe exactamente de dónde viene pero principalmente yo creo que es la historia de un espíritu errante o un ente de una persona que no ha podido descansar en paz, principalmente una mujer que sufrió mucho en su juventud y algunos la relacionan con la pérdida de sus hijos, se suicidó y ahí pena en las noches o en las madrugadas llorando y clamando por la vida de sus hijos que no los encuentra. Y algunos cuentan otra historia de una mujer que se ha ahorcado a un árbol y que bueno después por eso anda penando en la noche asustando gente o como que no sólo está muerta sino que está buscando ayuda, cosas así. Hay muchas historias...

L: ¿Y conocés gente vos que haya dicho haber escuchado o alguien que...?.

Darío: Sí, sí, sí, personas grandes-mayores han dicho por ejemplo que la han visto en la madrugada cuando iban al campo buscar animales o cosas así, han comentado que ha aparecido de la nada o cerca del cementerio también...”

Recordemos que Darío es un joven de 25 años que vive en Santiago del Estero capital, pero es oriundo de Medellín, Departamento de Atamisqui. Estudia el profesorado de inglés y reside en una pensión en una zona céntrica. Es muy reservado. Cuando lo entrevistamos por primera vez en enero de 2017 mostraba un rostro y cuerpo rígidos; la seriedad se le había instalado en sus rasgos, sin embargo, la predisposición para el diálogo fue evidente. Su mamá es de Medellín y su papá oriundo de Tucumán.

Él aportó información respecto de una imagen integral de la llorona. Es una mujer que sufre, un alma en pena, que asusta y pide ayuda. Se ha suicidado mediante un ahorcamiento en un árbol porque sus hijos se murieron. Añade que personas grandes o mayores la han visto

cuando rastreaban sus animales en el monte o cerca del cementerio, territorio considerado santo en el marco de las representaciones cristianas.

“Yo una vez sí he escuchado... una vez hace mucho aquí estaban durmiendo, y bueno a la madrugada y le digo a mi marido ‘escuchá, llora una mujer. El negro la está pegando a la Celina’ le decía yo, porque era un llanto has visto de dolor, como que alguien le pegaba a alguien, entonces me dice ‘no, no es una mujer’ me decía él. ‘Sí es un llanto, pero no es tu hermana’. ‘No, la Celina es’, ‘no, no es’, me decía él, ‘yo voy a ver, cómo nadie se va a levantar a ver. Le está pegando, escuchá cómo grita’, le decía yo, porque era un llanto de dolor, y agarra y me dice ‘no, no salgas’ me dice, porque él ya sabía qué era eso, entonces agarro yo, abro la ventana y no se veía nada, y él me dice ‘si es la Celina se van a levantar todos’. Y agarro yo y me quiero levantar y él no me dejaba. Bueno al otro día digo ‘¡cómo le habrá pegado el negro muy fiero a la Celina para que lllore y grite de esa forma!’ le digo yo, y bueno él no me decía nada, después al otro día al chico que vivía con la Celina también le ha dicho a mi marido ‘¿has escuchado cómo lloraba ayer una mujer?’, ‘sí, mi mujer también ha escuchado conmigo y ella pensaba que vos la estabas pegando a la Celina ya estaba por venir, pero yo no la he dejado, yo más o menos me imaginaba’, le decía él. Y ese es el llanto de una mujer que dicen que pasa por acá y grita. No sé qué mujer será, una ahorcada, no sé (...) no sabemos cómo es la llorona, si una mujer ahorcada, muy ahogada, no sabemos cómo es” (Marta, 46 años, Río Dulce)

Celina nuestra interlocutora en ese entonces estaba en pareja con otro hombre, con quien tiene una hija de 16 años. Su historia la profundizaremos más adelante. La llorona para Marta es una mujer que se ahorcó o que se ahogó (aclaremos que las muertes por ahogo son comunes en Río Dulce porque el río forma parte de su hábitat). Es alguien que pena, que sufre; pero se advierte una inscripción sufriente, protectora y ajusticiadora, componentes binarios que dan cuenta de una matriz colonial. El asunto es que la razón del llanto no es relevante por lo menos en las personas que dialogamos. Lo central en tal caso es la internalización de las lógicas vinculares en relación al género permeadas por la naturalización de la subyugación y la violencia.

Desde el instante que los golpes como elemento predecible en la relación sexo-afectiva de Celina, su hermana, son posibles, permiten conformar un mapa en torno a las dinámicas y particularidades de las relaciones de género. Ya indicamos en este apartado que todas las mujeres de Río Dulce expresaron haber vivido directa o indirectamente situaciones violentas, por ello no es casual sino en todo caso sintomático, cómo las tramas simbólicas del mito expresan las características de las relaciones de género que viven y atraviesan en el espacio colectivo y la vida en común. Fonseca Solano (2016) retomando un estudio mexicano, indica cómo estas leyendas en las cuales para la cultura occidental la mujer tiene una culpa congénita, legitiman y promueven las condiciones de posibilidad para la conformación de la violencia de género.

“Pero aquí vos te pones de noche, para acá y eehh ¡cómo llora una mujer! Ahí donde están los eucaliptus, cómo llora una mujer. Como te decía, en la escuela Don Aldo dice que aparece una mujer y desaparece y no los deja estar, pero de noche” (Celina, 36 años, Río Dulce)

“Ese día de la tormenta cuando ella iba en la moto, dice que ella se iba y que aparecía una chiquita de blanco, con el pelo todo despeinado para adelante, y ahora ya no es la llorona la que jode, ahora es la hija de llorona, y ella la alumbró en cara y dice que veía pelos en la cara nomás, y cuando la alumbró con la luz de la moto, ella (la nena) en lugar de ir al camino, se metió al monte” (Horacio, 55 años, Río Dulce)

Al igual que las demás apariciones, la mujer de blanco ingresa en la escena cotidiana de noche generando miedo mediante sustos y se pierde en el epicentro de la magia: el monte. “No dejar estar” como dice Celina es no dar respiro a la práctica de espantar. Por su parte Horacio, cuñado de Celina, contó que su vecina una noche de tormenta se cruzó con una “nenita espectro”, pero lo más curioso fue que no le hizo nada a esta mujer porque iba con su hija bautizada al lado, sino la aparición la hubiese lastimado. Una posible función de la llorona, por su anclaje mágico-religioso, es promover indirectamente al igual que las demás apariciones y entidades, el bautismo cristiano de sus hijos/as.

(In) conclusiones

Los agentes míticos, que componen el arco de significaciones cosmovisionales de los relatos populares, son seres suprahumanos fundamentales en la constitución de la cotidianidad santiagueña dado que promueven resortes que refuerzan los procesos de socialización. En el caso de la madre del monte, su agenciamiento alude a la explicitación de otros modos de resguardo de los recursos naturales por fuera o en una coexistencia con las normativas jurídicas. La dimensión mágico-religiosa condensada en el ejercicio performático y cosmovisional del tropo mítico, regula, conmina y protege los recursos naturales ante potenciales usos abusivos por parte de pobladores. Los mitos pues, configuran el umbral de lo prohibido y lo habilitado, lo factible y lo imposible.

Las condiciones de conformación de las prácticas y experiencias cotidianas son factibles por la coexistencia tensa, opaca y situada de diversos registros de multiinteligibilidad en relación a los sentidos y simbolizaciones sobre la juridicidad, por un lado mágico-cosmológica enmarcada por las acciones de los/as agentes míticos/as, pero asimismo republicana y de juridicidad estatal.

Respecto de la llorona o la mujer de blanco, son relatos míticos que permiten evidenciar las mixturas, yuxtaposiciones temporales, cosmológicas y coloniales de las gramáticas de inteligibilidad de los sectores populares. Las particularidades de sus experiencias se explican

si se consideran los procesos de mestizaje singulares en Santiago del Estero que constituyen lo popular. Pero básicamente son agentes míticos que evidencian las lógicas preponderantes de las relaciones sexo-genéricas en las comunidades etnografiadas, en las cuales se manifestó un claro malestar respecto de las relaciones de género violentas que viven las mujeres. De lo contrario no tendrían tanto protagonismo dichas figuras.

La violencia no sólo se manifiesta en los relatos de usos y abusos al interior de las dinámicas vinculares, sino también en las prescripciones que subyacen respecto de la maternidad obligatoria y el ejercicio de todo un repertorio que la establece.

Por ello es necesario entonces ponderar los modos en que los mitos populares ocupan un lugar central en los nodos que constituyen los imaginarios sociales respecto de dinámicas de sociabilidad pero fundamentalmente en las relaciones sexo-genéricas.

En los marcos de condensación de estas gramáticas de multiintelección conviven además multitemporalidades que se residualizan (Williams, 2000) y reconfiguran en los relatos experienciales a partir de la pervivencia mítica.

Estas convergencias, mixturas y articulaciones de sentidos, de contornos vivenciales y fenoménicos, de ligaduras cosmovisionales heteróclitas, de solapamientos tensos, arco misceláneo de simbología híbrida, encuentran su habilitación en el marco de las características experienciales de los sectores populares y la religiosidad del monte santiagueño. Sus enclaves simbólicos y ritualidad religiosa conviven tensamente navegando la contradicción entre ellas. La multi-inteligibilidad que indicábamos respecto de lo real y cotidiano actúa en un proceso que se condensa en un haz de ejes de verdad, explicable justamente por la matriz popular del norte del país.

Las condiciones de posibilidad de estas significaciones amalgamadas en los relatos populares, dependen directamente del monte, pues es el centro de la magia, donde [re] aparecen y se [con] vive los seres míticos mencionados. Los mitos operan en el presente de quien enuncia como un tropo, interpretando y ficcionalizando hechos cotidianos y al mismo tiempo recaba los ecos de episodios pasados.

Los mitos son significantes que se re-significan y re-utilizan en lo cotidiano para explicar e inteligir los contornos de lo permitido y prohibido en la vida en común, pero también permiten comprender la lógica de producción, circulación y vigencia de los andamiajes de poder que habilitan los regímenes de posibilidad de las relaciones de género.

Ponerlos en tensión, des-folklorizarlos y re-conocerlos podría habilitar un camino reflexivo que promueva la conformación de otros existenciaros, en los que estos mitos mágico-

religioso-populares sean reconocidos por su peso performático, y de ese modo ponderar su rol constitutivo en los procesos de socialización santiagueños.

Bibliografía:

Aguilar, H. (2007). "La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad". *Revista Borradores*, Universidad Nacional de Río Cuarto, 7, 1-9.

Austin, J. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Díaz Ledesma, L. (2018). *De espantos, salamancas y almanulas. Mitos género y religiosidad en experiencias populares santiagueñas*. Tesis Doctoral Mimeo. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP.

Elíade, M. (2005). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.

Elizalde, S. (2007). "De encuentros y desencuentros. Hacia un mapa indicial del vínculo género/comunicación". *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura N° 3, Cátedras de Teorías y Prácticas de la Comunicación I y II*, 15-40.

Fernández, A. M. (2014). *La Mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós. Buenos Aires, Argentina

Fonseca Solano, M. J. (2016). *El Castigo del personaje femenino en las diferentes versiones de las leyendas "La Llorona" y "La carreta sin bueyes"*. Curso tradición oral y discurso popular. Recuperado de: <https://cursofl4162.wordpress.com/aportes-de-los-estudiantes-i-2016/el-castigo-del-personaje-femenino-en-las-diferentes-versiones-de-las-leyendas-la-llorona-y-la-carreta-sin-bueyes/> y consultado el 15, de marzo de 2017.

Frigerio, A. (2018). "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Revista Cultura y Representaciones Sociales*. 12 (24), 51-95. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/63623>

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia.

Lugones, M. (2015). *Subjetividad esclava, colonialidad del género, marginalidad y opresiones múltiples*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina.

Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Morgante, G. (2004). *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis Doctoral mimeo, Facultad de Ciencias Naturales y Museo UNLP. La Plata, Argentina.

Rivera Olguín, P. (2013). *Fantasmas del norte. Imaginarios, identidad y memoria*. RIL Editores. Chile.

Rodríguez Tapia, S. y Verduzco Argüelles, G. (2008). “La llorona: análisis literario-simbólico”. En *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*, Teresa López Pellisa y Fernando Ángel Moreno Edts. Asociación Cultural Xatafi y Universidad Carlos III de Madrid. Departamento de Humanidades: Lingüística, Literatura, Historia y Estética Instituto de Cultura y Tecnología Departamento de Humanidades: Historia, Arte y Geografía Vicerrectorado Adjunto de Cursos de Humanidades. Pp, 306-318.

Taylor, D. y Fuentes, M. (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica

Taylor S. y Bogdan R. (1998). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. Barcelona, España.

Vargas Montero, G. (2004). “De brujos y curanderos. *Ulúa*. *Revista de Historia, Sociedad y Cultura*.” (4) 127-147, Recuperado de <http://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1465/0>

Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península

