

La conducta esperada de las mujeres según la leyenda. Mayu Maman, Kacuy y Almamula en Santiago del Estero

Alberto Tasso¹

María Cecilia Canevari²

Recepción: 20 de octubre de 2018 // Aprobación: 3 de diciembre de 2018

Resumen

El presente artículo se propone analizar el trasfondo moral contenido en leyendas populares tradicionales de Santiago del Estero (Argentina) que contienen personajes femeninos, situándolas en su contexto histórico-social, ambiental y familiar. El marco conceptual incluye el folklore, la historia y los estudios de género. Partiendo de versiones que consideramos clásicas intentamos apreciar los cambios de interpretación producidos en ese período, las adecuaciones a diferentes espacios, y la función latente del mensaje en ellas contenido. Los casos elegidos provienen de diferentes momentos de la historia regional: Mayu Maman y Kacuy tienen origen pre-hispánico, mientras Almamula contiene personajes del período colonial. Pudimos comprobar su vigencia performativa hasta el presente lo que justifica su relectura desde una perspectiva de género.

Palabras claves

Tradición – Folklore – Historia – Leyenda popular

Abstract

The article proposes to analyze the moral background contained in traditional folk legends of Santiago del Estero (Argentine) that contain female characters, situating them in their historical-social, environmental and family context. The conceptual framework includes folklore, history and gender studies. Starting from versions that we consider classic we try to appreciate the changes of interpretation produced in that period, the adjustments to different spaces, and the latent function of the message contained in them. The selected cases come from different moments of the regional history: Mayu Maman and Kacuy have pre-Hispanic origin, while Almamula contains characters from the colonial period. We were able to verify its performative validity up to the present, which justifies its rereading from a gender perspective.

Keywords

Tradition – Folklore – History – Popular legends

1 Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto CONICET. Miembro del INDES-FHCSyS de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina. E-mail: yleret@gmail.com

2 Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del INDES-FHCSyS de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina. E-mail: cecaneva@unse.edu.ar

Introducción

Hace unos años comenzamos a estudiar la condición de las mujeres en Santiago del Estero en los siglos XIX y XX, las exigencias laborales que les impusieron las oleadas capitalistas y en paralelo los modelos morales acerca de su conducta personal y familiar provenientes de instituciones hegemónicas tales como el Estado y la Iglesia católica que representaban la estructura patriarcal de ese período.

Más tarde advertimos que la información de los siglos precedentes era indispensable para configurar un cuadro más amplio de la cultura de los sectores populares y sus transformaciones desde el Período indígena al Colonial, un campo de difícil indagación desde este ángulo, tanto por las limitaciones de las fuentes documentales como por los escasos tratamientos que había recibido.

Dentro de ese marco tan amplio, en este caso nos limitamos a analizar las prescripciones de conducta (*mores* o moral), contenidas en leyendas populares tradicionales y todavía vigentes, cuyos personajes centrales son mujeres. A pesar de su antiguo origen, aun ahora son utilizadas como orientadoras de la acción social, y como toda fábula contienen moralejas.

La leyenda y el cuento popular, tanto como la fábula y el refranero, suelen tener un sentido moral, en cuanto recomiendan un modo de hacer o alertan sobre los riesgos de otros, sin faltar la burla al que fracasa en el intento. Una manera de acercarse a la leyenda es examinar su carácter performativo, que opera en el narrador o en quien lo escucha, de modo que el final, aún sin moraleja expresa, la deja latente.

El primer objetivo de este trabajo es histórico: trata de fechar aproximadamente el origen temporal de las leyendas analizadas y ubicar a sus protagonistas en una trama social, real o simbólica. El segundo objetivo pone énfasis en aspectos sociales y culturales, con perspectiva de género tratando de examinar las variaciones en las costumbres y en la interpretación

En el plano teórico nos hemos apoyado en la teoría de género así como en los estudios folklóricos, que consideramos indispensables para esta aproximación. El género como la construcción cultural de la diferencia sexual (Scott, 1997; Lamas, 2002; De Barbieri, 2003; Rubin, 1996) se comprende como un conjunto de creencias, de normas, atribuciones y prácticas sobre lo que cada cultura considera lo propio de varones y mujeres, y que se basan en simbolizaciones. De modo que toda la estructura social y subjetiva se afirma sobre lo simbólico como una actividad de construcción de sentido, como una actividad psíquica con elaboración emocional. Porque simbolizar es un proceso cognoscitivo pero también subjetivo y emocional. Cuando el yo simboliza abarca lo consciente y lo inconsciente, se encarna y nos otorga, por un lado, una explicación del

mundo, pero, por otro, dicta una serie de normas morales que regulan las prácticas que se traducen luego en las relaciones institucionales (desde la familia, la escuela, la iglesia). No parece haber dudas de que el violento proceso de disciplinamiento colonial, debió recurrir a numerosas estrategias para lograr erradicar deidades, modos de ver, comprender, prácticas, rituales, y es bastante evidente que las leyendas han operado en ese sentido incorporando figuras del entorno natural y relatos arcaicos para sus objetivos.

Irene Silverblatt (1990) analiza la historia de los pueblos andinos desde una perspectiva de género y clases. Trabaja recorriendo tres momentos de la historia andina, el preincaico (los ayllus), el dominio imperial incaico y los primeros años del período colonial. Y describe cómo en este proceso se van construyendo de modo cada vez más acentuado, jerarquías de géneros y clases. En el período preincaico, ella habla del paralelismo de género, para señalar una organización de la cosmovisión y de los modos de producción, propiedad y herencia en donde las mujeres, por un lado, y los varones, por el otro, tenían sus derechos. La madre heredaba a sus hijas y el padre a sus hijos y luego había también mecanismos de cruce entre la familia del padre y la de la madre. Los seres sagrados eran la Pachamama y el dios Illapa (del trueno o relámpago, responsable de las lluvias) y operan como dos universos que se complementan, se nutren y se precisan mutuamente: la tierra (lo femenino) y el rayo-el agua (lo masculino). Este paralelismo se mantiene durante el período incaico (aunque con nuevos ordenamientos, porque el Inti-Viracocha es el centro de lo sagrado) y es durante el período colonial que los españoles con la imposición religiosa, política y económica y a través de las leyes que impedían que las mujeres tengan propiedades, expropiaban sus derechos sostenidos por mucho tiempo.

Además, otras autoras desde perspectivas diferentes (Segato, 2015; Lugones, 2008; Paredes, 2015; Hernando, 2012) hacen referencia a que en los pueblos preexistentes a la conquista las relaciones entre las personas en términos de género eran duales o complementarias y si bien no se puede negar la preexistencia de un orden patriarcal, el mismo era de “baja intensidad”. El patriarcado que procede del occidente cristiano plantea estas mismas relaciones dentro de una lógica binaria o dicotómica (de pares opuestos) que resulta heteronormativa y jerarquizante.

Silvia Federici (2010) analiza, sobre la coincidencia en el mismo período, del nacimiento de la modernidad capitalista, la conquista de América y la Inquisición. La persecución a las brujas que contuvo el objetivo de disciplinamiento sexual a las mujeres con una carga misógina inaudita, no sólo por parte de la Iglesia católica, sino también las iglesias de la Reforma y los gobiernos civiles. En estos territorios se dio continuidad a ese proceso con la persecución a las chamanas, curanderas

y parteras, cuyos roles tenían distintos niveles de autoridad en términos técnicos o religiosos (Farberman, 2005).

Estudios folklóricos

Los más valiosos que encontramos provenían del folklore, disciplina que atendió la transmisión de los legados culturales a lo largo del tiempo, por lo que se ocupó de la leyenda –un material desdeñado entonces–, siguiendo la huella trazada por Wilhem y Jacob Grimm en Alemania, Perrault en Francia y William John Thoms en Inglaterra.

En el contexto de Argentina el tema fue tratado por Ambrosetti (1896), a quien debemos su análisis comparativo de la leyenda del runauturunco en tres versiones regionales (andina, noroéstica y chaqueña). Fue notable también la obra de Zeballos quien se ocupó principalmente de las regiones pampeana y patagónica. Para el caso santiagueño es pionera la obra de Rojas (*El País de la Selva*, 1907) al ofrecer la primera versión literaria de ocho leyendas describiendo al mismo tiempo la sociedad que las narra. Este sería entre nosotros el primer paso hacia la literalización del folklore (Chein, 2015). Pero hubo que esperar unos años hasta que una nueva generación retomara el tema con nuevos enfoques conceptuales y otros métodos de trabajo.

Entre 1930 y 1960 tiene lugar un intenso desarrollo de los estudios folklóricos, en simultáneo con el de otros países de América Latina. Es en las primeras obras de Canal Feijóo donde encontramos un primer desmontaje de las costumbres y tradiciones populares, desde la tejeduría a la danza (*Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, 1937). Al mismo tiempo introduce el enfoque psicoanalítico en su análisis de la leyenda del Kacuy (*Mitos perdidos*, 1938), ofreciendo una interpretación que opera como antítesis a la de Rojas. Luego proseguirá este análisis con una audaz relectura de la leyenda de la Telesita (*La leyenda anónima argentina*, 1969).

Es insoslayable la monumental recopilación de Di Lullo (1943), resultado de casi diez años de investigación. La obra incluye la transcripción de no menos de veinte leyendas narradas con la pluma del etnógrafo, a diferencia de la literaria de Rojas. En una obra póstuma (*La razón del folklore*, 1985) este autor ofrece una profunda reflexión sobre el carácter de los santiagueños, en la que señala un aspecto latente en su visión del mundo: la actitud hacia el poder, que puede pasar de la subordinación al miedo y a la rebeldía.

Aun sin el instrumental del que disponemos hoy, tanto Canal Feijóo como Di Lullo balizaron el camino de una interpretación que combinase la psicología social, la economía y el ambiente.

En este período consideramos también la obra de Rosenberg (1953), por el tratamiento que hizo de las leyendas y la medicina calchaquí; además estimuló la investigación mediante el *Boletín de Folklore* que fundó y dirigió entre 1950 y 1955.

En las décadas siguientes el interés por el folklore decayó al tiempo que la antropología social y cultural –principalmente difundidas por escuelas estadounidenses e inglesas– ocupaba el campo académico, y se desarrollaban nuevos conceptos (ej. cultura popular, estudios culturales) y prácticas etnográficas más rigurosas.

Desde 1990, aproximadamente, se retoma el interés en el folklore y en algunos de sus tópicos clásicos, ahora enriquecidos por otros enfoques, tales como etno-historia, lingüística y género, entre muchos otros. Como ejemplo citamos los trabajos recientes de Farberman (2010), Juliano (2002), Canevari (2010), Tasso y Tasso (2006) que nos sirvieron para una aproximación al tema.

Partimos de un texto de Canal Feijóo en que distingue el folklore mitológico, legendario y religioso.

Según una definición conocida y suficientemente aclarada debe entenderse por “leyenda” un relato localizado, individualizado y que es objeto de creencia (o fe), y por “mito” leyenda relacionada con el mundo sobrenatural y que, mediante ritos, se traduce en acto.

En las nociones de leyenda y mito va presupuesta la idea de una imagen espiritual articulada, organizada, estructurada que corresponde a un determinado mundo ético, religioso y social, y trasunta alguno de sus resortes vivos. El mito y la leyenda corresponden siempre, en los pueblos de cultura primitiva o media, a concepciones morales sistemáticas, a una teogonía dada, a la figura de un demiurgo o de un héroe civilizador, aparecido en el lugar o prometido “para” un determinado fin social o religioso. Si no se puede identificar un mito o una leyenda sin haber conjurado todo un universo ritual, en sí mismos suponen una imagen acabada, hecha de carnadura anecdótica y armazón formal inconclusa y precisa. (Canal Feijóo, 1937)

Este autor también nos advierte acerca de las dificultades del investigador para reconstruir el horizonte existencial, mental y ambiental en que nacieron y se reprodujeron las leyendas.

Así, de las viejas opciones mitológicas o legendarias sólo persisten ahora remanentes orales fragmentarios, retazos, alusiones episódicas aisladas, que son como piezas sueltas de un rompecabezas desbaratado. Faltan resortes esenciales de la antigua anécdota, habiéndose perdido el “por qué”, el “para qué” y el “cómo” de ella. En algunos casos puede comprobarse que el antiguo

mito o la antigua leyenda (con elemento interno de fe) han descendido a fábula o cuento (no localizados, ni objeto de creencia, si bien, en ocasiones, con visibles rastros totémicos o de divinidades zoomorfas). En otros casos se ha ido a refugiarse en un automatismo formal evidentemente espurio, sin elemento alguno literario, mero acto o práctica mecánica, sin lenguaje específico (“Carballito”, la “Telesita”), o en simples abstenciones (no matar ciertos animales). Todo ya informe, involucionado, incapaz de concretarse en una fábula acabada, o apenas pergeñado en un conato formal insuficiente.

(...) En el bastante frondoso repertorio de mitos y leyendas, muchos han perdido completamente el sentido con que participaban en el drama teogónico primitivo (...) Otros, muy característicos y semejantes entre sí, parecen mejor defendidos en el difuso misticismo actual del pueblo, sin duda, a su remoto sentido ético, social o económico, en que coinciden la moral dominante y primitivas supersticiones: el “Alma-Mula”, transfiguración satánica el hijo incestuoso o sacrilego; el “Kakuy”, transfiguración ornitomorfa de un conflicto incestuoso entre hermanos; el “íncubo”, quizás residuo de viejas costumbres matriarcales –en que se considera que es el tótem de la tribu quien fecunda a la mujer–, y en la sociedad romano-cristiana, símbolo de la paternidad escamoteada por la ley (filiación natural). (Canal Feijóo, 1937)

El contexto social de la leyenda

De acuerdo a las referencias citadas y a nuestras propias observaciones y entrevistas apreciamos la variedad de leyendas que continúan presentes en la cultura popular en el campo y la ciudad. Hasta hoy la provincia de Santiago del Estero tiene una alta proporción de población rural que, por ejemplo en 2010, llegaba al 32%, y no dudamos que ello ha contribuido a su vigencia actual.

Aunque son residuos de sociedades y culturas pretéritas que nos resulta difícil conocer en su contexto formativo, muchas conservan fuerza simbólica y funcionan como un mito que se reelabora constantemente y que mantienen un bagaje de concreciones rituales; a la vez abordan problemas e intereses de actualidad. Podemos decir que se convive con ellas en la oralidad de la conversación, los libros, el cine, los actos escolares y otras ceremonias públicas.

Algunas han sobrevivido al paso del tiempo, la pérdida de las lenguas, los nuevos nombres, las migraciones forzadas. No es difícil calcular el impacto erosivo de la Colonia, sobre lenguas, cuerpos e historia. Pero la naciente sociedad mestiza mantuvo sus relatos, y tomó de ellas lo necesario para dar una lección de moral en la doctrina. Sobre todo, para enseñar que si se transgredía una ley, había un castigo.

Como toda materia viva, y la lengua lo es, el argumento de una leyenda, y hasta sus personajes, registran cambios y variaciones dentro de un patrón reconocible. Esas diferencias en las versiones van en paralelo a lo que piensa quien escucha la leyenda. Todas son leídas en cada tiempo de una manera diferente.

A pesar de su origen remoto, muy anterior a la conquista, muchas de ellas han recibido agregados posteriores que indican procesos de mestización cultural. Las leyendas se transforman en el tiempo, y al leerlas es posible ver la huella de las reconstrucciones y añadidos que se produjeron a lo largo del período colonial. Se percibe allí la mano de la Iglesia, que es también la del poder.

Más tarde, con el período independiente, comienza a surgir otra sociedad que suma nuevos personajes y un nuevo clima social. Las identidades étnicas y sus productos culturales fueron vistas como obstáculos a la nueva identidad nacional. De modo que, al comenzar la reconstrucción literaria de las leyendas, a lo largo de todo el siglo XX, cada relato es resultado de un sobreviviente, una prueba de que la memoria atesora un saber que puede superar la prueba del tiempo. Pero si los orígenes de la leyenda son hipotéticos, sus versiones literarias (esto es, el registro escrito de una versión oral) pueden ser fechadas al menos de manera aproximada.

Casos elegidos

A. Mayu Maman

El agua que habrás de beber

La madre o señora del río es símbolo del agua, que calma la sed, riega, vivifica, pero también inunda, cuando en los veranos el río “se sale de madre”. Aunque en muchos relatos aparece como una mujer rubia, en otros es sólo una presencia, que habla con la voz el agua y del pájaro. Nos dice: si me cuidas, te cuido. No me contamines, porque soy el agua que habrás de beber.

Interpretación: Madre o protectora del río. Escasez y abundancia. Pesca. Protección de la fauna. Control de la contaminación de las aguas.

Partimos de dos versiones de Di Lullo (1943, 1983).

LA MADRE DEL RÍO

Semejante a la deidad indígena de *yacu-maman* de la teogonía quichua o diaguita que creía en una diosa menor, madre del agua, que guardaba en tinajas las lluvias del cielo, hay en Santiago la leyenda

de la *madre del río* o *mayu-maman*, representada por una hermosa mujer rubia que “viene sobre la primera ola de la creciente” y la cual, en los momentos de calma, en las noches lunarias o en las siestas extáticas peina sus cabellos con un gajo de “ulúa”.

Su cuerpo desnudo remata en una cola de pescado, tal una sirena de la mitología europea, con la cual dibuja en la arena la huella que han de seguir las aguas. Guarda alguna semejanza este mito con la de “huayrapuca”, con la *rubia del río* de la leyenda santiagueña y con la *mailin-paya* de la misma mitología. Pero la *rubia del río* canta para atraer a los niños, a los que atrapa para devolverlos cargados de dinero. En cuanto a la *mailin-paya*, llamada también la *vieja del bañado*, es una ficción con que se asustaba antiguamente a los niños en las costas del río Salado. (Di Lullo, 1943)

Según las fuentes disponibles esta leyenda proviene del período indígena previo a la conquista española. Se trata de una extensa fase no menor a 5.000 años, que entre los siglos IV y XV alcanzó un alto desarrollo cultural, económico y político. Su compleja cosmogonía nos ofrece algunos datos sobre las formas personales en que era concebida la tierra, el clima y la vida social.

La presencia de los géneros como duales y complementarios se expresa en la religión mediante la función astral de sol y luna. La coexistencia de ambos se observa también en la distinción de regiones geo-ambientales de Santiago del Estero. Di Lullo destaca el papel de las figuras femeninas como semidiosas o regentes del espacio del río (Mayu Maman) y del cerro, aun teniendo éste una entidad masculina (Orko Maman se traduce como la madre del Cerro; *orko* también significa “macho”). Hay también figuras genéricas que ejercen el señorío en las regiones boscosas y pampeanas. En las primeras reina el Sachayoj, pero acompañado por la Umita. En la pampa (tierra sin bosque) domina el Pampayoj.

Esta división de campos sintetiza la experiencia de muchos pueblos que bajaron de los cerros (o salieron de las cavernas, como pidió Pachacuti) para integrarse a una sociedad organizada y plural, esto es, un imperio, en este caso el incario naciente, regido por el sol, figura indudablemente masculina que exige trabajar y abandonar el paraíso terrenal que había significado la vida autonómica de clanes y tribus, que pasando el tiempo se sumaron a la vida aldeana.

Inti y Ra son las figuras rectores de los imperios teocráticos de regadío, según la expresión de Leopoldo Allub que permite comprender los paralelos entre el antiguo Egipto y el más reciente incario. Esto sugiere el pasaje de un período de simetría de género a otro de supremacía masculina. Esto se observa también en el sistema astronómico, que pasa del lunar en el período Tiwanako al solar en el período incaico, donde la clase rectora tenía al sol como ancestro y figura totémica. El sol se convirtió en patrón de la naciente producción agraria y regulador del sistema social, como lo

muestra la arquitectura ceremonial y los observatorios en la montaña (Inti watana) cuya función era atarlo para que no se alejase demasiado en el solsticio de invierno. El sol era seguridad pero también ciclos de proximidad y alejamiento.

Tal era el papel del hombre varón en la sociedad de su tiempo, pues así como la cacería lo alejaba de la tribu en la fase comunal aldeana, la guerra lo alejó de los pueblos y ciudades de la fase societal, como más tarde lo haría la industria. Ahora bien, en la transición de la fase comunal a la societal, que vemos también como un pasaje a la hegemonía masculina, el componente femenino no dejó de conservar su lugar, y aun de afirmarlo en acciones concretas de residencia, procreación, producción hortícola, cosecha y alfarería. Las mujeres fueron el núcleo central de la vida aldeana, surgido luego de un milenio de trashumancia.

En Santiago del Estero, la Mayu Maman es evocada por los chayeros (pescadores) que reconocen su influencia en el ascenso y descenso de las aguas y la pesca (Gardenal, 2018). También por los rescatistas de nadadores llevados por la corriente, drama frecuente en los veranos. En la ciudad de La Banda la recuerda un reciente mural de gran tamaño.

B. Kacuy

La ley de la hermandad

Dos hermanos que viven en el bosque. Discuten, no se entienden. Él dice que ella no lo atiende. Decide vengarse y la invita a subir a un árbol alto donde hay miel, que a ella le gusta mucho. Mientras ella come, él baja cortando las ramas. Ella no podrá bajar y se convierte en pájaro llamando a su hermano: su queja, su dolor, aparece en el grito estremecedor del kacuy. La leyenda dice que él era bueno, y ella era cruel. ¿Qué piensas tú?

Interpretación: hermana/hermano. Género y responsabilidades del hogar. Sanción social sólo a la mujer. Derechos de la mujer y del varón. Armonía y conflicto.

El *kacuy* encierra el espíritu de la mala hermana que en vano llamó al amor fraterno en su desesperación. (Di Lullo, 1943)

EL KACÜY. —Un hermano y una hermana vivían solos en el bosque, prodigándole aquél tanta ternura y cuidado que nunca se conoció mayor afecto fraterno que el suyo. Nada le hizo faltar a su hermana. Del bosque traíale la mejor fruta, las más fragantes flores y la miel más rica, sin contar con la

exquisita carne de sus animales predilectos y la de los peces que abundaban en el río. En cambio, sólo recibía de ella el trato más cruel.

Cansado de soportar tanto tormento, un día la invitó a una “meliada”, pues, según le dijo, había encontrado una colmena repleta en la copa de un árbol corpulento. Llevada por la gula, le acompañó hasta el bosque próximo y cubierta la cabeza con la manta para protegerse de las picaduras de abejas e insectos empezó a trepar ayudada de un largo torzal. Ya en lo alto, el hermano empezó a podar las ramas del árbol y una vez concluida la tarea desapareció. Sola quedó la muchacha. Y de ver que no acudía su hermano, llamó. Llamó muchas veces y como no obtuviera respuesta, se levantó el manto que la cubría y pudo recién darse cuenta de su tragedia. Gritó desesperadamente. Sólo el eco, lejano, le contestaba. Pronto la noche cubrió el bosque. Llena de angustia aferraba con sus dedos las ramas del árbol. Pero las horas de agonía, en el espasmo, transformaron los dedos en garras curvas de uñas afiladas. Y cuando su ansia de bajar fue más intensa, abrió los brazos y, transformada en pájaro, voló. Desde entonces, el *Kacuy* en su canto llama al hermano: “¡Kacuy, turay, turay!”. (Di Lullo, 1983)

Treinta años después de la versión inicial de Rojas (1907), Bernardo Canal Feijóo presentó en *Mitos perdidos* (1938) una interpretación alternativa que invertía los términos del relato. El hermano no solo reclamaba comida sino que también la requería en amores, a los que ella no cede, rechazando el incesto.

Así la presentaba Ábalos otros treinta años después:

Canal Feijóo opina que esta leyenda nos llega modificada en su intención original; que se trata en realidad de la prohibición del matrimonio consanguíneo, resultando así que el hermano persigue a la hermana para tener relaciones con ella y que ésta se transforma en ave como en un escaparse a esta persecución (¡y quién sabe si no purgando la culpa de haber aceptado estos galanteos!). (Ábalos, 1966)

Este autor también presenta la hipótesis de Lehmann-Nitsche (1919) acerca de los antecedentes de esta leyenda en períodos muy remotos, con un simbolismo que la asocia (y la opone) a la figura del sol.

Con respecto a la creencia de que el urutaú llora la ausencia del sol, se agrega que, fijo al árbol al que está adosado, sigue con su mirada la marcha del astro ausente, girando la cabeza en la dirección en que se *mueve* el disco solar.

Lehmann-Nitsche reconstruye una leyenda con fragmentos recogidos en el Noroeste argentino: El Dios Sol, personificado en un gallardo mancebo, enamora a Urutaú, hermosa doncella. Luego de

seducirla se va. Convertido en el astro viajero se instala en el firmamento. Desesperada en su dolor y en su abandono, Urutaú sube a un árbol muy alto, y allí se queda para mirarlo siempre. Cuando el sol desaparece por el horizonte, Urutaú llora con desesperación su ausencia, y lanza gritos desgarradores. Recupera su calma cuando su amado surge nuevamente por el oriente.

(Astro del inmenso cielo, piedra de melancolía, quisiera estarte mirando todas las horas del día)
(Ábalos, 1966)

Según nuestra mirada, esta leyenda es fundante desde la perspectiva de género ya que busca regular la división genérica del trabajo y refuerza la convicción del dominio del hombre sobre la mujer. En el caso de la interpretación popular de *La Kakuy*, se sostiene como legítima la subordinación de la mujer a su hermano, aunque está clara la situación del engaño, el acoso y la huida forzada, lo que equivale a un exilio o hasta un femicidio, en este caso agravado por parentesco directo. La conversión de la mujer en pájaro simboliza un renacimiento, tipo Ave Fénix forestal, y también el reclamo y hasta venganza del maltrato. La interpretación de su canto, donde el “Kakuy... turai” es interpretado como un llamado al hermano, aunque puede ser leído como la respuesta al “¿Quién crees que provocó tu cambio de estado?” que le hubiera formulado el detective del caso, al que ella responde sin dudar “Mi hermano”.

Sin embargo, este gran cambio en la interpretación que propuso Canal Feijóo fue un logro intelectual que no llegó al aula ni al repertorio popular; la chacarera oficial sobre el tema proporciona, en tono ingenuo, el disfraz apropiado a las supervivencia del mito “Que los hermanos no dejen de amarse”.

C. Almamula

El control de la sexualidad femenina

Dicen que una mujer o un varón pueden convertirse en almamula, o mulánima. ¿La causa? Hacer algo que no se debe, por ejemplo tener relaciones con un sacerdote, con hijas/os, hermanas/os o familiares próximos. Esta creencia está extendida en buena parte del NOA, y tiene especial vitalidad en Santiago del Estero. La mula, alma de la condenada, echa fuego por los ojos y hace ruido de cadenas. Su aullido estremece. Hay un exorcismo: un corte en la oreja, en forma de cruz.

Interpretación: transgresión de una norma moral y sexual. Control de las relaciones incestuosas. Castigo. Sanción social dirigida principalmente a la

mujer. Se recomienda una vida sexual ordenada.

La leyenda de la *alma mula* tan conocida tiene, además, en Santiago dos variantes. Una, la llamada *pollerita en unco* (del quichua unku: túnica), es el mito de la aparición de una joven bella, que llama a los que transitan a caballo por los caminos del monte, con el ostensible propósito de huir del lugar de su condenación (Di Lullo, 1943)

Esta leyenda es en la que más claramente se expresa el control de la sexualidad de la mujer. Como versión clásica de esta leyenda se decidió seleccionar el relato que hace de la misma Orestes Di Lullo (1943):

L'Alma Mula

Esta leyenda se funda en la creencia de que el alma de los que mantienen relaciones amorosas íntimas e ilícitas con un pariente cercano o con un sacerdote, se pierde o se condena.

Por regla general es la mujer quien sufre las consecuencias, encarnándose bajo la forma de una mula, la cual sale de noche por los callejones, bufando, despidiendo chispas por los ojos, tascando el freno, arrastrando las riendas.

Para salvar a esta alma condenada, hay que apostarse al paso de la alma mula o mul'ánima en una encrucijada del camino y después de sacarle el freno en plena carrera, "darle un hachazo en la oreja o en la frente". Si ha obrado el milagro, la persona salvada amanece al día siguiente con una cicatriz en la parte tocada.

Se la llama mulánima, mala mula o mujer mula. Hay múltiples representaciones gráficas del Almamula y quien más, quien menos, todos tienen alguna historia para contar. El almamula puede ser una mula mitad mujer, mitad mula de largas orejas y enormes tetas, de color marrón o negra. También puede transformarse en un enorme perro o chanco que tiene dimensiones y ferocidad fuera de lo normal.

El señor la condena en vida ante tamaña herejía a que vague por las noches convertida en mula buscando alguien que la redima. Aun siendo almamula 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 y la voluntad de no reincidir en el pecado pueden salvar a la mujer y a su alma. (Domínguez, 1988)

El encuentro entre el almamula y su hombre "salvador" se tiene que dar siempre después de las doce de la noche, que es la hora en la que ella sale y busca aterrorarlo con sus gritos. Él no debe mostrar miedo, tiene un cuchillo de acero en cruz y tiene que hacerla sangrar. El ciclo de vida del

almamula tiene dos etapas: si el pecado es reciente puede salvarse, pero si ya pasó mucho tiempo y nadie la hirió, lamentablemente “se pierde”. La que está condenada no tiene alternativa de acceder al cielo y su destino es inevitablemente el fuego del infierno; es más mala y agresiva, echa fuego por la boca, arrastra cadenas y goza haciendo daño. Su parte trasera es hueca, se alimenta de corderos y si alguien la hiere muere inevitablemente, sin cura.

Esta leyenda se propone la regulación del incesto que se produce al interior de los hogares, 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 permanezcan ocultos y silenciados, muchas veces con la complicidad de otros miembros de la familia. Y es esta la esfera que se simboliza como la del amor, el respeto y el cuidado, pero a su vez es el espacio del abuso y la violencia. Estos eventos, transcurren más allá del espacio privado y quedan relegados a un espacio *secreto*.

El varón se presenta como el principio activo de la cultura y la mujer como el monstruo y un obstáculo, una resistencia a ser vencida o que pasivamente contempla la actividad del héroe aguardando ser rescatada. La mujer de la leyenda está siendo discriminada socialmente por el hecho de mantener una relación que merece la reprobación y aguarda a aquel varón que la salve y se una a ella. La imagen del varón queda intacta, su autoridad dentro de una cultura patriarcal, no está alterada. Parece inevitable asumir que si ella recibe el castigo, debe ser porque también tiene la culpa, pues ella será quien a través de su cuerpo cargado de pecado habrá seducido al varón que no puede resistirse y cae en la tentación. Estas imágenes de las mujeres como culpables del pecado masculino y de las desgracias que se desencadenan por sus actos, se asemeja a la del relato bíblico de la creación en la figura de Eva o del mito griego de Pandora. A las mujeres y jóvenes depositarias de la leyenda se les asigna la responsabilidad de controlar ellas la moral familiar, en una relación desigual de poder, porque de lo contrario son ellas quienes recibirán el castigo de transformarse en el monstruo.

Provisorias conclusiones

Los casos analizados nos permiten apreciar la leyenda desde diferentes ángulos. Sus contextos ambientales remiten a lugares geográficos específicos (río, bosque, aldea) así como sus personajes y oficios a un período histórico y una economía agraria y recolectora.

La Mayu Maman denota una sociedad donde los géneros están equilibrados y coexisten en el dominio del territorio, que simbólicamente representa al orden social. Como todo mito que personifica a un agente de la naturaleza, se transforma con él. En la cultura popular santiagueña de las regiones rurales su presencia estuvo asegurada por el bañado anual y la amenaza de creciente, como nos recuerda Di Lullo: “En Manogasta, Dto. Silipica, la *madre del río* anuncia la llegada de las crecidas y la formación de bañados”. Dado que este ritmo anual se interrumpió en 1967 con la construcción de la presa de Río Hondo, parece razonable que esto haya contribuido al debilitamiento de la creencia. Sus protagonistas ocultos son los que ven y sienten: campesinos, pescadores, comunidades ribereñas (Tasso, 2013). Tras ellos hay agricultura y riego.

El Kacuy (*la Kacuy*) es el de mayor variación en los registros de su leyenda. Adherimos a la interpretación de Lehman-Nische sobre su sentido cósmico-astronómico inicial, pero nos permitimos sugerir que pudo significar algo más: la transición del calendario solar al lunar, que habría reforzado tanto la teocracia como el patriarcado. En este caso, el hermano (sol) representaría al héroe civilizador que desplaza a la hermana (luna) hacia la noche. Una transición semejante ha sido registrada en leyendas de Yámanas y Selk-nam en Tierra del Fuego.

En cuanto a l’Alma Mula (en femenino) creemos que son claros sus orígenes entre los siglos XVI y XVII, la primera etapa colonial, caracterizada por la hegemonía religiosa y política de la Iglesia Católica y la cría de mulas. Su difusión en ese tiempo propone algunos interrogantes sobre los agentes que intervinieron. ¿Fue estimulada por un sector moralista de la Iglesia que no veía bien la extrema liberalidad sexual que tenían los sacerdotes, aún obispos? Lafone cuenta lo que le dijo un cura del Noroeste hacia 1920 sobre esta leyenda: “Si fuera cierta, ya me hubiera hecho rico llevando tropas de mulas a Bolivia”. En el otro extremo ¿pudo haber sido estimulada por el difuso pero efectivo control de las comunidades nativas ante la presión que sufrían las mujeres en manos de los españoles, fueran sacerdotes o no? En este caso se condena a la mujer que, a la manera de la Malinche en México, se entregaba al “conquistador”.

Por otra parte, la transformación de un humano en animal –un componente central de esta leyenda– puede ser atribuida con más probabilidad a la mitología de los pueblos nativos, que abunda en ellos, que al fabulario europeo, de escasa y más tardía difusión.

Aunque no podemos ahora abordar estos problemas, creemos que esta leyenda contiene un expreso mandato sobre la conducta sexual de las mujeres, que debe controlarse de acuerdo a una pauta de tipo moral. Se trata de un disciplinamiento de tipo victoriano que acompaña a la

institucionalización de la familia preconizada por la Iglesia y el Estado colonial, que contrastaba con las prácticas nativas.

Hasta fecha muy reciente las uniones “ilegítimas” fueron consideradas un obstáculo al modelo de la sociedad moderna, y propias de sectores populares marginales que se guiaban por las antiguas costumbres. Ellas no eran “bárbaras” sino distintas. Olmos Castro (1938) comprueba la solidez de familias basadas en “uniones de hecho”. Unos años después Bleger (1949) sostiene que después de la iniciación sexual, hacia los 13 años, la adolescencia es un período de amplia liberalidad, pero que luego de formar pareja las mujeres tienden a la fidelidad al varón. Estos, en cambio, conservan su libertad sexual, considerada un privilegio masculino, que aparece estereotipada en el cancionero como el arte de la seducción y la conquista de mujeres a través de la música, la danza o el robo.

En épocas posteriores la leyenda amplió su contenido para incluir toda forma de incesto, y aun delitos como el robo. Entre las normas vigentes en la cultura popular, la condena al adulterio ocupa un lugar importante, practicada principalmente por los varones, bajo formas que incluyen la violencia psicológica, verbal y física. Por lo tanto, creemos que ha sido colonizada por las formas populares del patriarcado, y es la que requiere más urgente relectura y actualización.

Concluimos apreciando en la leyenda su vitalidad y resurgimiento. A pesar de los cambios de época y las erosiones que suponen, su análisis y tratamiento en el aula, la calle y otros escenarios públicos contribuye al re-encantamiento del mundo, que en su tiempo Ricardo Rojas (1907) y Max Weber (1919) dieron por perdido.

Bibliografía

- Ambrosetti, Juan B. (1896). *Viajes de un matorrango* incluido en la compilación Ambrosetti Juan B. (1963). *Los argentinos y su folklore*. Buenos Aires: Ediciones Centurión. [Colección La Tradición Viva, dirigida por Augusto Raúl Cortazar. Con la colaboración de Santiago Alberto Bilbao y Miguel H. González]
- Ábalos, Jorge Washington (1966). “Kacuy” en *Animales, leyendas y coplas*. Buenos Aires: Losada, pp. 7-14.
- Bleger, José (1949), “Notas para el estudio de la sexualidad en Santiago del Estero” en *El Correo de Santiago*, p. 2.
- Canal Feijóo, Bernardo (1937). *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.

- Canal Feijóo, Bernardo (1939). “El incesto en una vieja leyenda americana” en *Mitos perdidos*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.
- Canal Feijóo, Bernardo (1983). “Cap. IV: El mito y la leyenda”, “Cap. V: La música”, “Cap. XIX: Miedo, brujos, salamanca” en *La razón del folklore*. Santiago del Estero: Dirección de Cultura de la provincia, pp. 75-172.
- Canevari, Cecilia (2010). “El control de la sexualidad femenina: culpa y castigo” ponencia “VI Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión” y V Reunión Científica CLACSO “Religión, Sexualidades y Poder”. CABA.
- Colombres, Adolfo (1995). *Seres Sobrenaturales de la Cultura Popular Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- De Barbieri, Teresita (2003). *Certezas y malos entendidos sobre la categoría Género en IIDH, Serie Estudios Básicos en Derechos Humanos*, Tomo IV. San José de Costa Rica.
- Di Lullo, Orestes (1943). “Leyendas santiagueñas” en *El folklore de Santiago del Estero. Material para su estudio y ensayo de interpretación*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, pp. 167-192.
- Di Lullo, Orestes (1983). *La razón del folklore*. Santiago del Estero: Comisión Honoraria Provincial.
- Domínguez, Amalia Beatriz (1988). “Leyendas” en *El Liberal*, Edición 90° aniversario. Santiago del Estero.
- Farberman, Judith (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Farberman, Judith (2010). *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Garcés, Carlos (1997). *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*. Jujuy: EdiUNJu.
- Hernando, Almudena (2012). *La fantasía de la individualidad. La construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.
- Juliano, Dolores (1992). *El Juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Editorial horas y HORAS.
- Lehman-Nitsche, Roberto (1919). *Mitologías sudamericanas*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.

- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, N° 9, julio-diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, pp. 73-101.
- Paredes, Julieta; Guzmán, Adriana (2015). *¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatrarcalización*. La Paz: Mujeres creando comunidad.
- Quenel, Clementina Rosa (1945). “L'alma mula” en *La luna negra*. Córdoba: Editorial Cervantes, pp. 48-57.
- Rojas, Ricardo (1946). “Zupay”, “La salamanca”, “Mul'ánima”, “Kacuy” en *El país de la Selva*. Buenos Aires: Kraft, pp. 129-184).
- Rosenberg, Tobías (1939). “La salamanca” en *Curiosos aspectos de la terapéutica calchaquí*. Tucumán: General Impresora.
- Rubin, Gayle (1996). *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo* en Marta Lamas (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de México y Miguel Ángel Porrúa.
- Scott, Joan (1997). *El género: una categoría útil para el análisis histórico* en Marta Lamas (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de México y Miguel Ángel Porrúa.
- Segato, Rita Laura (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. CABA: Prometeo.
- Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clase en los andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Tasso, Alberto; Tasso, Pablo (2006). *9 leyendas*. Santiago del Estero: Barco Edita y Municipalidad de Santiago del Estero.
- Tasso, Juan Cruz (2012). “La Mayu Maman”
- Vallejo, Pablo (2010). *Bernardo Canal Feijóo en la historia del psicoanálisis de la Argentina*. [Tesis Doctoral]. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Weber, Max (1944). “El desencantamiento del mundo” en *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía de referencia

- Colluccio, Félix (1995). *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo.

Coluccio, Félix; Coluccio, Susana (2006). *Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires: Corregidor.

Darnton, Robert (1995). “Los campesiones cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca” en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Diccionario Runasimi (Quechua-Español). Disponible en: <http://www.runasimi.org/cgi-bin/dict.cgi?LANG=es>