

## EL ALMAMULA: ENTRE EL TERROR, EL INCESTO Y LA VIOLENCIA DE GÉNERO (PRIMERA PARTE)

*Lucas Díaz Ledesma  
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)*

En este artículo se reflexionará acerca de las características atribuidas a la figura mitológica “El Almamula”, cuya simbolización se explicita en las estrategias discursivas de personas que viven en diferentes barrios de la ciudad de La Banda y el Departamento Moreno, territorio de Santiago del Estero. Este análisis forma parte de la investigación que se realizó entre los meses de junio de 2008 y enero de 2010, en el marco de la tesis de Licenciatura en Comunicación Social de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata.

El objeto de estudio de este trabajo son los discursos mitológicos y las relaciones de género que operan las construcciones simbólicas de la masculinidad y feminidad en la conformación del sentido social en sujetos de Santiago del Estero. La delimitación teórica de este objeto fue abordada desde la mirada de mito en tanto discurso social que permite a los sujetos vivir su realidad, instaurarse en el espacio discursivo desde sus posiciones subjetivas, desde las mediaciones de sentido; asimismo, se contó con los aportes de la antropología del género para problematizar con constructos teóricos complejos el camino laberíntico (y “oscuro”) de lo simbólico en la figura mitológica y las relaciones de género.

Debido a la complejidad de esta investigación, dividimos el artículo en dos partes. En la primera veremos las simbolizaciones atribuidas a la figura mitológica, para indagar desde una perspectiva cultural cómo podemos clasificar al almamula, qué representa para las personas de Santiago del Estero y qué funciones –en términos de Elíade Mircea (1)– cumple este discurso social al interior de las comunidades que lo mantienen vivo transmitiéndolo de generación en generación y perpetúan su vigencia en tanto guionizan sus prácticas de acuerdo con los sentidos cristalizados en los mitos.

En la segunda parte trabajaremos exclusivamente categorías relacionadas con la temática de género a modo de organizar el análisis, no obstante señalamos que la perspectiva comunicacional atraviesa transversalmente todo el trabajo.

Por último queremos destacar que en este artículo describiremos los enunciados de las personas entrevistadas en el marco de la investigación, en cuyo desarrollo se implementaron, para la recopilación de información, entrevistas semiestructuradas y en profundidad y grupos focales.

El mito, como concepto teórico, se remite a una realidad compleja, tal como lo sostiene Mircea Elíade (2), y se refiere a una creación, al modo en que algo fue producido o comenzado a ser, como la institución matrimonio heterosexual, los roles de género, las estructuras del parentesco, y concretamente a las posiciones simbólicas que legitiman estas construcciones culturales; “los mitos no sólo relatan el origen del mundo, de los animales, las plantas y del hombre, sino también todos los

acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas” (3).

Para entender aún más la complejidad de este objeto de estudio retomamos lo que expone la antropóloga Gabriela Morgante, quien entenderá por mito a un contexto simbólico en el cual se expresa un determinado orden, y a su vez la realidad, para dar sentido a las prácticas cotidianas (4).

Ahora bien, si pensamos en la figura mítica del almamula, en el marco de la construcción simbólica expresada en los discursos de una comunidad, esta figura mítica en concreto tiene una característica particular: “se estructura desde la trasgresión. Constituye una afrenta por realizar algo que está prohibido” (5). Pero en concreto ¿qué es el almamula? ¿A qué hace referencia su nombre? Estas preguntas se trabajarán en este artículo (la primera parte), organizado de la siguiente manera: 1.1 Metamorfosis, 1.2 Condena, 1.3 Cratofanía, 1.3.1 Alaridos y pánico, 1.3.2 Come animales y niños, 2. Funciones del mito, 2. 1 Proceso ritual, 2.2 Incesto

### **Primera parte. Uno (pasado) más dos (presente) igual a: discurso mítico. Rasgos (características) de la figura mitológica transfigurada**

#### **El Nombre**

Un primer significante para denominar a un sujeto es el nombre. “Almamula” es el que recibe este ser mitológico, que según lo describe María (6), es un espíritu, un ánima que deambula de noche, mientras el soporte material, el cuerpo, está dormido. Cuando le preguntamos en una primera entrevista realizada en junio de 2008 datos que me pudiera brindar acerca del almamula, respondió:

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

Para que entendamos, el almamula es un ser mitológico con forma de animal, pero no es una entidad mítica ancestral (7) –en tanto sobreviviente desde los inicios del tiempo–, sino que es una persona que como consecuencia de un castigo –algunos dicen que de Dios– adquiere forma de animal por cometer incesto. Es decir, esta figura mítica vendría a simbolizar la consecuencia de la transgresión, de la vejación de lo establecido, del contrato colectivo, un tabú, en este caso, la ley de prohibición del incesto. María hace referencia a la mamá de la compañera de escuela de su hija, un “caso de almamula”, pero el más citado en los discursos de las personas de Río Dulce, que en las demás categorías se analizarán sus construcciones de sentido. Es decir, no podemos hablar de “una sola

almamula”, sino que existirían almamulas en modo proporcional a los casos concretos de relaciones de incesto.

Si bien estas estrategias discursivas de María “mi mamá se convierte en hombre lobo de noche”, “dice mi abuela que no es el hombre lobo sino que es el almamula porque estaba con mi abuelo”. En torno a las relaciones de género estarán analizadas a lo largo del trabajo, es interesante destacar que para Joan W. Scott, el género, en tanto elemento constitutivo de las relaciones sociales, comprende cuatro elementos interconectados, “símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, múltiples (y a menudo contradictorias) (...) pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación” (8). Podemos decir que el almamula es para María, según lo expresa la compañera de escuela de su hija, un espíritu. Más allá de cómo vivan la corporeidad de este ser, el almamula remite justamente a la domesticación: es un animal que se utiliza para mover cargas pesadas, para llevar sobre su lomo el peso de lo que se impone. Ahora bien ¿cuál es el peso simbólico que el almamula debe cargar, o en otras palabras, la mujer que se transforma en almamula debe hacerlo? ¿La culpa de haberse transformado como consecuencia de un acto incestuoso? Estas respuestas iremos construyéndolas más adelante, en la segunda parte del artículo.

Pero aclaremos algo más: el almamula puede transfigurarse en cualquier animal, pero en la mayoría de las entrevistas, los animales más recurrentes para la transfiguración son los équidos y los caninos (los perros, los burros y las mulas), que no sólo son perfectamente domesticables, sino que ambos representan la fidelidad.

### **1.1 Metamorfosis**

La transfiguración es la característica central de la figura mitológica del almamula. A este proceso –en el que su cuerpo socializado, de sujeto, sufre una transformación, adoptando una nueva forma, en este caso concreto, un animal– podemos denominarlo teriomorfismo, como lo retomó de la etnología Canal Feijóo, etnólogo argentino. El almamula no sólo adquiere una forma de animal, sino que en ese estado metamórfico ocupa un rol preponderante en el escenario cultural, en las relaciones de su comunidad, en la cultura. Las personas entrevistadas de los diversos barrios nos narraban:

Armando: “Yo la he visto pasar al Almamula... yo la he visto pasar y yo me he escondido. La he visto por la Pellegrini, venía del mercado, así para acá, para el centro, y yo estaba en el trabajo como a las 12 de la noche y estaba refusilando, y me dice mi jefe, ‘andá para la casa’, justo venía y me arrimo para la pared y veo un perro un poquito más grande que este –raza cocker–, así de color negrito, de pelo brillante, ha encarado así como para el lado de... Montoto... y ha parado de golpe... y cuando yo ya iba llegando al canal, ¡ha pegado un grito fiero!”.

Marcia: “Yo tenía 13 años más o menos. Y en el medio de la calle... lo he visto. O sea se sentía ruido de los perros, y como vivía sola, miraba por el agujero de la ventana, y ese día, como se

sentían que toreaban los perros, que mordían y no lo mordían, y veo, ¡era un perro así grandote! Y le salía chispas por la boca, pero los perros lo ladraban de lejos, y vos escuchabas parecía como si estuvieran mordiendo a otro perro, pero no, los perros ni siquiera se arrimaban, de lejos nomás lo ladran, desesperadamente lo ladran, y vos escuchas los perros estando de adentro, y parece que lo están atacando, y no, de lejos, todos por la vereda, él iba por medio de la calle y justo en la luz lo he visto, y era un perro grande, que largaba chispas, y miraba a los perros con odio, y era orejudo”.

Armando y Marcia (9) contextualizan el escenario mítico en el cual cobra presencia el almamula, cambio climático, discernimiento de la presencia de este ser por medio de sus alaridos, el ladrido de perros, importante para la construcción simbólica del mito debido a que esta figura, el canino, pero diferente, es el objeto de odio y respeto para los demás caninos, que además, mediante sus ladridos, alertan a la sociedad de su aparición terrorífica (reaparición) en la comunidad. Ellos destacan el tipo de animal en el que se transformó el almamula: un perro, grande o similar a un cocker, orejudo, con pelaje brillante.

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

Este factor de miedo es lo que comienza a significarse en el discurso de Miriam, porque es este sentimiento el que permite simbolizar el modo en que esta muchacha vive el discurso del almamula, desde su lugar de atemorizada, sentimiento además que nos posibilita construir un rasgo crucial del almamula: el terror que “puede caracterizar fuerzas plenas de bondad y pureza y, en otro contexto representar lo numinoso, lo aterrador, lo oscuro de lo sobrenatural y del alma humana” (10). Un detalle que destaca Miriam, es que no sólo el almamula puede transfigurarse en un canino, sino en un burro blanco, en ave, en caprino, porcino, como posibilidad teriomórfica múltiple.

Gerardo: “Los comentarios dicen que se transforma en muchas cosas, en diferentes cosas, en un perro, en una especie de mula, pero cómo será el tema... no quisiera encontrarlo pero en algún momento dado tengo que verlo ¿no? hay que hacer eso, sino... (...) Dicen así que se transforma en perro, otros dicen que se transforma en una mula así chiquito, como un potrillo”.

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

Cecilia: (11) “Parecía un perro, negro” [Nos lo dijo con muchísima timidez].

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

Todas las personas entrevistadas coinciden en que los animales en que se transforma el almamula son los caninos y lo equinos, frente a lo cual podemos remarcar como lo habíamos afirmado anteriormente, que se trata de animales domesticables, dóciles en dejarse hacer y siempre al servicio de otro. No obstante, la mula es el animal que le da el sustento significativo al almamula, “una mula es la cría de asno y yegua, o de caballo y burra, y casi siempre es estéril (...) no es producto del azar la elección de una mula como el animal que tomará la forma de esa alma pecadora” (12).

## 1.2 Condena

Otra de las características que posee la figura mítica del almamula es que es un animal que tiene cadenas:

María: “Es una cosa negra, en la oscuridad. Anda con cadenas”.

Yanet: “Es una persona (...) anda con cadenas... y bueno hace mucho ruido por la calle”.

Ahora bien, las cadenas son un elemento que puede remitirnos a múltiples interpretaciones:

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

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

Cabe pensar si la longitud de la cadena representa el período desde que se cometió el incesto, tiempo a partir del cual el almamula irrumpe en el escenario de la comunidad, en este caso, Río Dulce. Porque si el almamula con cadenas es aquella que desde hace tiempo practica el incesto, al remarcar la longitud de las cadenas estaríamos refiriéndonos de algún modo a su longevidad.

### 1.3 Cratofanía

Raúl Nader –filósofo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán– retoma a Mircea Eliade y clasifica al almamula como una cratofanía azorante: “las cratofanías se refieren a manifestaciones de fuerza, de poder; temidas y veneradas, ejercen al mismo tiempo atracción y rechazo” (13). Las personas entrevistadas expresaron estas características, que dividimos de la siguiente manera:

#### 1.3.1 Alaridos y pánico

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

La presencia de lo terrorífico se simboliza en la aparición del almamula, que en forma de perro, mula, o de cualquier otro animal, irrumpe en la escena con un alarido.

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

Esta muchacha construye un enunciado importante: al ver transformada al almamula, cuenta que vivió un momento de terror, porque la ha espantado, palabra que se utiliza en Santiago del Estero para decir que tal ser sobrenatural ejerce temor por medio de alguna acción. Y, como dice Miriam, todo lo relacionado al almamula no es agradable. Es en este marco que esta figura mitológica posee rasgos de cratofanía, en tanto irrumpe en la cotidianidad con lo terrorífico.

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

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

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

Gerardo: “Gritaba, yo he salido, tenía la linterna grande, la cazadora, y me voy, y otra vez ha vuelto a gritar, pero cerca, y me he apurado, porque si venía la iba a aporrear. Y no, no ha aparecido nada”.

En todos los discursos de las personas entrevistadas, se presentan sentidos acerca del almamula vinculados con el miedo, lo que provoca terror, como dijimos, rasgos de la cratofanía, que son, como retoma Nader de Elíade Mircea, sagradas y máculas, ambivalentes, puesto que las máculas son valoraciones negativas que se relacionan con “el contacto con los muertos, criminales, etcétera” (14); como el caso del almamula, grita de un modo aterrador, ensordece, es ahogante, es un grito que por su hibridez no es posible distinguir con exactitud a qué criatura pertenece, sólo se puede asociar con el rebuznar de un burro, o el relincho de un potrillo.

### **1.3.2 Come animales y niños**

En el mismo lineamiento que los gritos y el terror simbolizan a una figura mitológica cratofánica, el almamula también cumple un rol importante: se come los animales de las personas, lo que puede resultar un problema para la economía de estas familias, cuyo sustento son sus cabras, cerdos, gallinas, y las utilizan como elementos de venta, o como alimento en sí. Incluso el almamula devora a los caninos que le ladran o la atacan.

Yanet: “Bueno me acuerdo lo que la María me ha contado que unos chanchos de ella habían salido con el marido, y cuando han salido han sentido un olor y bueno ellos se han ido para el fondo porque no han visto a nadie, y mi mami había visto que era el almamula porque le estaba pegando a los perros, de al lado de casa (...) es una persona que... pega a los animales y los come”.

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

Como postula Mircea, las cratofanías son manifestaciones de fuerza, característica inconfundible del almamula, que golpea a los perros, hace y deshace en ellos. Lo curioso es que devora los animales

por dentro, come las entrañas, como un modo de dejar huellas de su existencia, que implica pensar que hay algo que se está haciendo mal, por lo que el almamula existe.

### **1º Focus Group (Río Dulce):**

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

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

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

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

Mudo: “Le come lo de adentro”.

Graciela: “Todo les había sacado”.

La irrupción del almamula en tanto cratofanía expresa terror en el modo de devorar a los animales que son el sustento de la economía doméstica de las personas de Río Dulce y del interior de Santiago del Estero. Es decir, los come por dentro de un modo que ningún otro animal podría hacerlo. Estas características exceden los límites geográficos, ya que incluso Bernardo y Gerardo son del departamento Moreno.

Gerardo: “Después me ha aparecido allá una cabra, y le había comido la lengua, y le había comido la quijada de la parte de adentro. La lengua le había cortado bien. Con qué necesidad le va a comer la lengua si no tiene nada de carne. Le había cortado así, monstruo la había dejado, ah, y le había sacado los ojos. Era una cabra grande que andaba sola y posiblemente la ha matado. No le había comido nada después. Tenía la lengua cortada adentro, no tenía ojos, y las orejas tampoco tenía”.

Melina: (5 años) “Le tengo que poner con cara mala... (...) Yo estoy dibujando al almamula. A la colita. El almamula es mala porque le chupa la sangre (...) Come al cabrito tiene cara mala. (...) Yo hice al cabrito triste porque vio al almamula. Mala es porque come a los cabritos. El



almamula lleva una cadenita pequeñita (...) Es negra y también gris (...) El almamula sale de noche, por eso sale la luna también”.

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

Yamila: (10) “Esta es la señora que se convierte. La mamá de mi compañera.

L: Es el almamula.

Y: Sí.

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

Yamila: Triste.

L: ¿Por qué estará triste?

Y: Porque es almamula y sale de noche.

L: ¿Y qué hace de noche?

Yamila: come animales.

L: ¿Qué es esto?

Y: Estas son cadenas para hacer ruido.

L: ¿Y para qué hace ruido?

Y: Para dar miedo.

L: ¿Vos tenés miedo?

Y: Sí, a veces”.

En estas niñas, la internalización de los enunciados del discurso mítico es clara, sobre todo cuando comentan las características del almamula, come cabritos, el cabrito está triste, y demás, y esos modos de implicarse en el universo simbólico de lo que vivencian, es vivir el discurso mitológico. El almamula es mala, porque hace daño: este es el sentido expresado por una nena de cinco años, y posee cadenas, y es negro. La temática del incesto aún no es clara para ella, pero sí para las demás. En el caso de Sol, será analizada más adelante, al igual que Yamila (en la categoría del incesto). En este último caso, en la entrevista que pudo realizarse, cuyo desenlace era complejo porque resultaba muy dificultoso generar un diálogo, una narración, expresó que sabe que es una mujer la que se convierte en ese animal que tiene cadenas, hace ruido, come animales y que le provoca miedo. Los lugares de sentido de estas niñas son ilustrativos puesto que serán ellas quienes mantendrán vigente las construcciones simbólicas, mediaciones que se transmitirán a otras generaciones en la consolidación del discurso mitológico; ellas lo mantendrán vivo en sus discursos y por ellos.

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

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

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

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

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

## **2. Funciones del mito**

Entonces, ¿cuál podría ser –en términos de Mircea Eliade– una de las funciones de este mito? Si pensamos que una función mítica se entiende en tanto se lo puede vivir, es decir, mientras confiere modos de hacer en la práctica cotidiana mediante construcciones simbólicas que se sintetizan de lo pasado y presente, también prescribe qué es lo permitido y qué irrumpiría en el orden de lo establecido –prescribe y proscribire–. Mediante el mito, en tanto construcción simbólica colectiva, las personas otorgan sentido a los acontecimientos.

### **2.1 Proceso ritual**

Con esta se hace alusión a las acciones o actos que las personas de determinada cultura deben efectuar para participar de lo sagrado, sino que nos referimos a la simbolización que las personas de Río Dulce, o a lo largo de La Banda (y Santiago) atribuyen a sucesos que irrumpen con el curso cotidiano de sus acciones.

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

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

Marta y María, ambas de Río Dulce, remarcan los sucesos que viven cada vez que el almamula irrumpe en su cotidianeidad, actos que permiten configurar con más solidez las construcciones simbólicas de la figura mitológica, expresadas en el discurso mitológico, social.

Como explica Nader “quizá podría afirmarse que no existe ninguna comunidad que no exprese sus creencias, sus mitos, su sacralidad, por medio de ritos. Desde esta perspectiva podemos afirmar, junto a otros estudiosos, que el rito es el mito en acción” (15). El modo de mantener vivos y vigentes los discursos mitológicos/sociales está estrechamente vinculado a sus nexos en soportes de sentido como son los ritos, acontecimientos simbolizados como tales.

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

La aparición de este ser también ocurre en un contexto que luego es simbolizado como parte del rito; a modo de ejemplo: aparecer de noche, con el esplendor de la luna llena, pero jamás de día. Incluso, después de escuchar el ladrido previsor de los perros, sus cuerpos aparecen asesinados al día siguiente. De hecho, es ilustrativo el ejemplo que cuenta Mateo que vive en el barrio centro de la ciudad de La Banda, y también, “vive” los mitos.

“Una vez ha andado por al lado de casa, y te puedo contar el acontecimiento. Yo estaba estudiando como a las 1:30 de la mañana, en mi casa, preparando para 9º o 1º del Polimodal, en 2000 o 2001, vos te imaginarás que cuando estás estudiando, preparando apuntes, preparando lo que tenés que presentar, no vas a pensar ‘el almamula anda por ahí’, o sea, esa es otra característica de los mitos, de los espantos, de los aparecidos, que al tiempo te avisan que son ellos, vos en esos segundos que pasan, vos encontrás explicaciones racionales, o que crees racionales, pero en ese momento que vas teniendo la estructura de la racionalidad, se te

hace un quiebre, y ahí te dice 'Yo soy. No es lo que vos pensás, soy yo', yo estaba estudiando y sentía ruido de cadenas, mi casa es de tierra el piso, salvo el cordón es de cemento, a las 2:30, la hora del diablo, yo estaba estudiando y siento...".

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

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

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

"Entonces me voy a la pieza de mis viejos, y digo 'el almamula, el almamula anda afuera", "qué va a andar el almamula, dejáte de joder, vete dormir ya', entonces nadie me creía, y lo hablo a mi hermano para que se despierte, y le digo 'Vení ayudáme a ver qué es esto' porque capaz que yo subjetivamente me había tomado la figura de algo, y entonces mi hermano ve, siente ese

ruido de cadenas, mira por la ventana, y le digo 'es el almamula ¿que no?' y me dice 'sí boludo, sí...' en pleno invierno... y seguía ahí, no se movía... y quién iba a ser tan macho para ver quién era... mirá si me quería comer algo... también es cierto que cuando hay viento sur anda, y que no puede pasar por donde hay vías del tren...".

A todo lo anterior se suma el hecho de que un mito se produce en el marco de un contrato colectivo: el hermano de Mateo creyó lo mismo que él. Los sucesos en ese momento se convirtieron en sagrados, particulares, y esto es entendible en el contexto de una producción social de sentidos de una comunidad en particular. Porque a los hechos, se le suma el viento sur, y el invierno, acontecimientos que, como lo afirman las personas de Río Dulce, propician la aparición de este ser mitológico:

María: "Para el frío aparece".

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

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

Mudo: "No, ahora también, cuando cambie el tiempo, cuando sale viento sur".

Ester: "Cuando sale viento sur sale ella".

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

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

En estas entrevistas grupales, es contundente la construcción simbólica de los sucesos: el grito del almamula, cuando cambia el tiempo, con viento o con bajas temperaturas (lo cual sucede en invierno o muy rara vez en Santiago del Estero en otras estaciones del año), altas horas de la noche, ladrido de perros. El rito, en tanto se inscribe en lo simbólico, también "forma parte de la vida del hombre; constituye una forma de ser en el mundo" (16).

Prácticamente todas las personas entrevistadas coinciden en la descripción de los sucesos que significados devienen en ritual, "el rito tiene la característica de ser grupal, social, de modo que la comunidad entera puede acceder a los modelos que presenta el mito" (17). Además Nader agrega que los rituales, cuando son repetidos, son centrales en una comunidad, lo cual es interesante, porque si bien no los efectúan materialmente las personas de La Banda, sí son protagonistas en reiterar y producir la significación de los sucesos que viven, significando con miedo, terror, angustia, con estado de alerta los ladridos de perros, "alaridos ahogantes", olor a podrido, o incluso, el mismo cambio de clima, el cual, por casi todas las personas entrevistadas, es importante para la aparición del almamula, y en todo caso, para la preservación del tabú, porque "la fuerza vivificadora del mito está presente siempre. El rito, por tanto, constituye una forma de vida con un rasgo fuertemente comunitario" (18).

Entonces, mediante estas significaciones vividas como procesos rituales que se mantienen vivos los mitos, ya que vivirlos implica conectarse con lo sagrado "se asiste de nuevo a las obras creadoras de

los seres sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado por la presencia de los seres sobrenaturales” (19).

Entonces, para dejar en claro qué es el almamula, qué características tiene y qué es lo que hace lo resumimos así: el almamula es un ser mitológico, se trata de una persona que se convierte en animal. De acuerdo con los testimonios de las personas entrevistadas, puede adquirir cualquier forma, aunque, generalmente, la de un perro o la de un burro, potrillo, o mula, de color negro.

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

Sale los días de cambio climático –preferentemente martes y viernes, días de las brujas–, sobre todo con viento del sur, otras personas dicen que deambula los días de luna llena, pero todos coinciden en que aparece de noche, pasadas las cero horas. Las personas saben que sale el almamula porque sienten el ruido de cadenas, su grito, el ladrido de los perros y el olor a podrido que la caracteriza. El objetivo del almamula es comer animales domésticos –gallinas, cabritos, cerdos, perros– de un modo particular: por dentro, “chupándolos”, dejando sólo el cuero. Otros testimonios dicen que incluso come los corazones de niños que no han sido bautizados bajo alguna religión cristiana, y que incluso ataca a las personas que se cruzan en su camino.

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

## **2.2. Incesto**

Como pudimos conocer, lo que se condena en el discurso mitológico del almamula son las relaciones incestuosas, interpretando al incesto en el contexto discursivo del mito como las relaciones sexuales entre familias de lazos sanguíneos directos, padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana, y en ocasiones tío-sobrino, y primo-prima. Una de las personas entrevistadas, con relación a la situación de incesto, expresa lo siguiente:

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

Sobre el mismo tema se indagó a Armando, y él –que vive en el centro de La Banda– cuenta:

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

El almamula es el resultado de una práctica incestuosa; y tal como utiliza el concepto Bernardo Canal Feijóo, es un proceso teriomórfico, del teriomorfismo, representación de divinidades o espíritus bajo la forma de animales.

La existencia del almamula es consecuencia de las uniones que simbolizan el incesto: padre-hija, madre-hijo, hermana-hermano. Pero en el caso de los tres entrevistados, expresaron mayormente el incesto padre-hija y hermana-hermano. En este contexto podríamos decir que “una prohibición sólo tiene sentido si la conducta sancionada puede ocurrir” (20), por lo tanto si existe una reactivación constante de enunciados simbólicos que prescriben conductas culturales es porque existe la posibilidad de un ultraje del contrato social. Como se verá en los discursos de las demás personas entrevistadas, la práctica del incesto en Santiago del Estero es repetitiva. Por su parte, una de las mujeres cuenta:

María: “Se convierte porque ha tenido relaciones con el padre, o porque está con el padre”.

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

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

Marcia: “Una vez por el agujerito de la ventana, he visto cuando ha pasado el almamula... que decían que eran los Leiva, dos hermanos que vivían y eso no lo digo yo, lo dice todo el mundo de allá, la manzana... te va a decir, la mujer cuando andaba con él, aparecía una mujer... y cuando ella ha tenido marido, cuando se ha juntado... ha dejado de aparecer el perro que aparecía, pero ella nunca le ha podido dar un hijo al hombre que se ha juntado (...) Pero ese perro que decían que salía ha dejado de aparecer cuando ella se ha juntado con este hombre. Y no sé cuántos años hará... pero después ella lo ha corrido de la casa a este hombre, y ella vive

con los hermanos, uno de ellos ha muerto. Hasta el día de hoy ellos no tienen mujer ni ella marido... pero no sé yo bien qué pasa, porque he venido a vivir por aquí. Y no sé si vivirá con el viejo la chica, no sé qué habrá sido de la chica, o dormirá con el viejo, no sé. Porque ahí decían que la chica esta dormía con el hermano, cuando la ha empezado a criar, él la hacía dormir en la cama y así la ha acostumbrado y seguía durmiendo con él. Y lo mismo decían que había pasado con la hermana, sería una menor a esta, que ella lo quería mucho, porque él era mucho mayor que ella... y dormía en la cama de él de chiquita y se había criado así. Eso del almamula es verdad. Y ahí he preguntado qué era un almamula, y me han dicho que es cuando viven dos hermanos que son de la misma sangre, que quizás, posiblemente, los padres de esas personas también hayan sido hermanos, o sea la sangre se viene juntando, la sangre de la misma familia. Ella me contaba lo que su abuelo le había contado una vez”.

Las entrevistadas, al igual que los entrevistados, expresaron que las uniones más frecuentes son padre-hija, hermano-hermana, y este hecho real, significado en lo simbólico, es lo que vendría a producir la existencia del almamula. Para ejemplificar, todas las mujeres, conocen un caso “de almamula”, y qué implica esto: la reactivación de significados a determinados sucesos, que aparezca de noche el almamula, ladridos de perros, y casos concretos en los cuales el incesto está dado mayormente por relaciones padre-hija, hermana-hermano.

Los testimonios de las niñas de Río Dulce también son importantes en tanto expresan las características de sus posiciones subjetivas, lugares desde donde se construye el sentido, cuya manifestación se explicita en sus discursos, en donde se mantienen vivos los mitos. Mediante los dibujos (21) que hicieron del almamula, explicaron:

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

Seguidamente le preguntamos cómo puede salvarse:

Sol: “No casándose con el padre”.

Estos discursos, además, expresan que las creencias y los modos de entender lo real en los mitos, no son cimentaciones simbólicas con tiempo de caducidad –en el caso que fueran significaciones sólo de gente mayor–, sino que se negocian y actualizan desde posiciones subjetivas en lo contemporáneo. No obstante, lo más llamativo es que Sol, en su universo de sentidos en relación con las prácticas culturales de su comunidad, tiene en claro que el almamula existe cuando una mujer se casa con un



familiar, cuando se concreta una relación matrimonial, y consecuentemente internaliza qué es el incesto para la cultura en la que ella se inscribe, qué hombres son permitidos y para qué hombres ella es permitida.

Así, puede decirse que las construcciones simbólicas expresadas en los mitos como discursos sociales tienen una función principal. No hay que olvidar que se entiende que un mito cumple una función –como lo explica Elíade Mircea– en tanto revela los modelos ejemplares de las acciones que ejecutadas devienen en rituales y son significativas para una comunidad, como legitimar la prohibición del incesto, un tabú necesario en las culturas. Ahora bien ¿cuáles son los mecanismos presentes en este tabú con relación al género?

Aquí se retoman los conceptos de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, quien desde una perspectiva estructuralista hizo un aporte central a la Antropología del género, especialmente en los estudios queer. Bajo la premisa del sistema sexo-género –dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en acciones humanas y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas– señala que “el tabú del incesto impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación (...) divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos. Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo, impone el intercambio marital entre grupos” (22). Al instaurarse la prohibición, y prescribir ciertas uniones e impedir otras –consensuadas socialmente–, como las uniones entre familiares de lazos sanguíneos, qué mejor que el mito en tanto discurso sólido, cristalizado, heredado y perpetuado, para establecer lo permitido, portar el significado de un tabú y naturalizar el intercambio de mujeres para las relaciones maritales exogámicas.

Es decir, el tabú del incesto es un mecanismo para asegurar los intercambios entre familias y grupos, en los cuales la mujer es el regalo más codiciado. “Si, el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman, los que vinculan, y es el conductor de una relación, antes que participen en ella” (23). En este sentido, la mujer según Gayle, retomando a Levis Strauss, ocuparía un rol social de objeto de intercambio “las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batallas, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas, vendidas (...) las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas, y prostitutas, pero también simplemente como mujeres” (24).

La antropóloga también señala que los sistemas de parentesco simbolizan la interacción social que organiza la actividad política, económica, ceremonial y sexual “el intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución, la hostilidad y la solidaridad los rituales y las ceremonias” (25). También manifiesta que no sólo intercambian mujeres, sino además acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje, derechos y personas en sistemas concretos de relaciones sociales, a lo que podríamos agregar que las relaciones de género y sus construcciones simbólicas se producen en función de este intercambio.

Si legitimar el tabú del incesto, y de este modo activar la transacción del intercambio de mujeres en el marco de la estructura organizativa del parentesco, es una función del discurso mitológico porque cristaliza y promueve acciones, contratos sociales, pensemos en otra práctica consecuente: la moralización de la sexualidad femenina. “A las mujeres y jóvenes depositarias de la leyenda se les asigna la responsabilidad de controlar mediante ellas la moral familiar y se les adjudica la posibilidad de decir ‘no’ en un juego bastante perverso, por el valor mismo que ese ‘no’ tiene” (26).

Si se piensa que las mujeres, como lo explican las antropólogas Ortner, Rubin y Rosaldo “en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan buena parte de su vida de adultas, pariendo y cuidando a sus hijos” (27), son las encargadas de la crianza de los niños, en ese proceso de socialización primaria, ellas tienen una doble función: generar las instancias discursivas para la solidificación simbólica mítica, de transmitir en ellas justamente las normas culturales, producto de un contrato colectivo, como los roles sociales, el intercambio mismo de mujeres, los tabúes, y a su vez clarificar las posiciones que hombres y mujeres deben ocupar en el entramado de las relaciones de género, caracterizadas por la subordinación femenina y un estatus de poder a favor de los hombres. “Ellas tienen que regular la moralidad ante el varón, en una relación desigual de poder y para la cual su opinión tiene poco valor, porque de lo contrario son ellas quienes recibirán el castigo transformándose en monstruo” (28).

Como se sostuvo en páginas anteriores, “una prohibición sólo tiene sentido si la conducta sancionada puede ocurrir” (29), y son centrales los datos que se arrojan para explicar la vigencia de los discursos mitológicos, es decir por qué aún la vivencia de los mitos que proveen enunciados, normas, reglas culturales, sigue tan sólida. Para ejemplificar: el diario *El Liberal* –el de mayor tirada en Santiago del Estero– informó que los datos de relaciones incestuosas a lo largo de ese lugar son claros: de enero a agosto de 2009, en toda la Provincia se registraron 193 abusos sexuales simples, 13 abusos sexuales con acceso carnal y 56 abusos sexuales sin acceso carnal, lo que da un total de 262 hechos denunciados. Este dato fue proporcionado por el Departamento de Operaciones de la Policía de esa Provincia (30). A lo cual podemos agregar que no se contabilizaron aquellas situaciones de abuso no denunciadas, que como se verá en la segunda parte del artículo, muchas de ellas se suscitan en el silencio y ocultamiento de la trama familiar. Es una información para reflexionar acerca de por qué en estos lugares aún se constituyen y circulan discursos mitológicos que cristalizan lo permitido y condenan ciertas otras prácticas. Si la prohibición existe, es porque lo sancionado tiene grandes posibilidades de ocurrir, o en el caso del incesto, ocurre recurrentemente.

## Notas

(1) Mircea, Eliade. *Mito y realidad*. Capítulo 1 “La estructura de los mitos”. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005.

(2) *Idem*.

(3) *Idem*, p. 18

- (4) Morgante, María Gabriela. *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. 2004.
- (5) Nader, Raúl Fernando. *Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino*. "Cuarta parte. La mulánima". Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. 2006. p. 165.
- (6) Informante clave del trabajo de campo realizado en el barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda, Santiago del Estero.
- (7) Con esto queremos decir que si bien pudo haber existido en tiempos primogénitos, la que reaparece en la actualidad es un nuevo ser, un nuevo caso con una identidad concreta.
- (8) Scott, Joan. "El género: la construcción cultural de la diferencia sexual". En *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. Marta Lamas Compiladora, Pueg. México. 1996.
- (9) Aclaramos que los nombres de todxs lxs entrevistadxs son ficticios para resguardar su identidad.
- (10) Nader, Raúl. *Op. cit.*
- (11) Niña de 5 años de edad.
- (12) Nader, Raúl. *Op. cit.*
- (13) Nader, Raúl Fernando. *Op. cit.* p. 172.
- (14) *Idem.*
- (15) Nader, Raúl Fernando. *Op. cit.* p. 82.
- (16) *Idem.*
- (17) *Idem.*
- (18) *Idem.*
- (19) Mircea, Eliade. *Op. cit.* p. 14.
- (20) Stolcke, Verena. "La mujer es puro cuento: la cultura del género", *Revista de Estudios Feministas Artigos*. Vol. 12 Nº 2 Florianópolis, mayo/agosto 2004. p. 13.
- (21) Disparadores metodológicos.
- (22) Rubin, Gayle. *Op. cit.*
- (23) *Idem.*
- (24) *Idem.*
- (25) *Idem.*
- (26) Canevari, Cecilia. *Mujeres en Escena. Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género*. Capítulo "El control del incesto en Santiago del Estero". Instituto Interdisciplinario de estudios de la mujer, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa. Año 2000. p. 7.
- (27) Rosaldo, Michelle Zimbalist, "Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica". En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979.
- (28) Canevari, Cecilia. *Op. cit.* p. 8.
- (29) Stolcke, Verena. *Op. cit.* p. 14.
- (30) Diario *El Liberal*, Santiago del Estero. Domingo 18 de agosto de 2009.

## **Bibliografía**

CANEVARI, Cecilia. *Mujeres en Escena. Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género*. Capítulo "El control del incesto en Santiago del Estero". Instituto Interdisciplinario de estudios de la mujer, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa. 2000.

LAMAS, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género". En *Papeles de población*, N°21. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. 1999.

MIRCEA, Eliade. *Mito y realidad*. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005.

NADER, Raúl Fernando. *Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino*. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. 2006.

REGUILLO CRUZ, Rossana. "Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo". En *Universidad de Guadalajara*. N° 17. 1999-2000.

REGUILLO CRUZ, Rossana. "Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios", *Diálogos de la comunicación*. 2000.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. "Mujer, cultura y sociedad". Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. [www.Cholonautas.edu.pe](http://www.Cholonautas.edu.pe). 1974.

ROSALDO, Michelle Zimbalist, "Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica". En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979.

RUBIN, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996

STOLCKE, Verena. "La mujer es puro cuento: la cultura del género", *Revista de Estudios Feministas Artigos*. Vol. 12 N° 2 Florianópolis, Mayo/agosto de 2004.

STOLCKE, Verena. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", *Cuadernos para el Debate* N° 6. Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires, septiembre de 1999.