

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

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

En este artículo continuaremos con la reflexión en torno a la figura mítica “El almamula”, centrándonos en cómo a partir de las estrategias discursivas de informantes de diferentes barrios de la ciudad de La Banda y el Departamento Moreno, territorio de Santiago del Estero, las simbolizaciones atribuidas a este personaje mitológico –ver primera parte del capítulo en *Question* volumen 30 otoño 2011– operan en las relaciones de género en las comunidades, rigiendo prácticas opresivas y violentas en las mujeres, no sólo en la construcción del sentido social respecto de la feminidad, sino en la constante culpabilización y responsabilidad adjudicada a las mujeres frente a la ruptura de contratos sociales patriarcales.

El análisis que realizaremos en este informe forma parte de la investigación que se llevó a cabo 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 UNLP.

Como ya lo explicamos debido a la complejidad de esta investigación, dividimos el artículo en dos partes. En la primera vimos los sentidos sociales otorgados 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 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 esta 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.

### **Segunda parte. Hombre más mujer, igual a: desigualdad**

Si bien esta división en partes del análisis la pensamos para marcar que haremos especial hincapié en una mirada de género, este tiene un correlato y coherencia a lo largo de todo el texto (primera parte y segunda) ya que la perspectiva del mito y el género desde la comunicación es una mirada troncal y transversal del informe. De hecho, la última categoría “finalización del mito” es la culminación de la historia del almamula que quedó pendiente en primera parte. Las categorías que analizaremos son:

#### **1. Transfiguración femenina**

Como ya lo explicamos, en ese proceso de metamorfosis, resultado consecuente del quebrantamiento del tabú del incesto, en la mayoría de las personas entrevistadas, es la mujer quien vive la condena de la transgresión, que se expresa, justamente, en convertir el cuerpo femenino en el de un animal de su mismo género.

Se transforma... es una mujer que está con el padre o el hermano (Nicolás).

La hermana, que es la condenada, una vuelta me sabían decir que la hija del hombre de ahí de la esquina salía de noche convertida y chupaba los animales, todo por dentro dice que le chupaba. Esa es una historia del barrio, que estaba el padre con la hija (Ester).

Nicolás y Ester, ambos del barrio Río Dulce, explican que el almamula, es una mujer. Inmediatamente el anonimato desaparece, esa almamula cobra identidad "hija de", "de ahí de la esquina", frente a lo cual podemos ya darle otro sentido a los procesos rituales, porque el acto de comer por dentro a los animales, ya tiene una protagonista identificada, una mujer que comete incesto.

Sí, empieza siendo el hombre creo, y después ya pasa para siempre a ser la mujer la que se transforma (Marta).

Esta mujer sostiene (como muchxs otrxs informantes) que en un principio es el hombre quien se transforma, pero aclara que posteriormente, siempre lo hará la mujer. La figura femenina protagónica de los discursos de lxs sujetxs, no se refiere a un animal mitológico de antaño, del inicio de los tiempos primordiales que vuelve a aparecer frente a determinadas situaciones de incesto actual, sino que la figura mítica de almamula es un lugar vacante para cualquier mujer que viviera situaciones incestuosas con su padre, hermano o hijo. Para decirlo en otras palabras, para estas personas, cualquier mujer tiene posibilidades de sufrir/vivir una transfiguración en tanto es sexual para el sistema sexo-género de la comunidad (ver Rubin 1996 o la primera parte del informe). Esta simbolización asignada a las mujeres excede los límites geográficos, Marcia que vive en el barrio Central Argentino, muy cerca del centro de la ciudad de La Banda, ejemplificando un nuevo caso de almamula, contaba que la transfiguración comienza desde el inicio de las relaciones sexuales:

(...) Ellos son unas personas muy raras... una gente muy rara, viven ahí nomás, pasas el puente alto, la primera casa no, después de pasar la pizzería, después una casa y está la de ellos. Ellos siempre están escondidos. De día no andan. Pero lo que sí se decía es que el hermano mayor andaba con un hermana que ya no está, ha muerto ella, pero después andaba con la menor, con la que le sigue, y decían los vecinos de ahí que un día se le estaban desapareciendo las gallinas, se las comían, y ellos desconfiaban de bueno, del almamula, y dice que un día un vecino de ahí había baleado a un perro que se había comido una gallina, y el chorro de sangre llegaba a la casa de ellos. Han rastreado y las gotas de sangre llegaban a su casa.

Nuevamente es la mujer, la figura femenina, en quien recae y activa el proceso teriomórfico, y con casi las mismas características en las relaciones de género: el hombre mayor –en el caso relatado por Marcia, su hermano– y la mujer más joven.

## **2. Culpabilidad**

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

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

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

Por su parte a Ivón le preguntamos qué pensaba sobre el hecho que la mujer sea quien viva el proceso de metamorfosis:

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

En el caso de Ivón y Marcia, sus posiciones frente a la transfiguración de la mujer es la de atribuirle la responsabilidad del vejamen del tabú, ya sea porque el hombre siempre tiene ganas de tener relaciones sexuales, o porque la mujer no comunica la situación de abuso y se acostumbra a estos hechos. Por lo tanto, podemos decir que los sentidos de feminidad de las entrevistadas se enmarcan en una simbolización patriarcal, explicitados en el principio de subordinación femenina, en el estatus secundario y de inferioridad de las mujeres, tal como lo señala la antropóloga Sherry Ortner “la mujer ha sido identificada con –o si se prefiere, parecer ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya” (1).

Quizás estos sentidos de culpabilidad y responsabilidad se expliquen en el estatus de segunda clase y desvalorización otorgado a las mujeres en nuestras sociedades occidentales. Como reflexiona Ortner, esta concepción de género patrilineal se sostiene en la premisa de asociar a las mujeres más próximas a la naturaleza, y a los hombres más próximos a la cultura. Esto implicaría una clara diferenciación de estatus social: es decir, esta concepción de cultura (con la que se asocia al hombre) se vincula con la premisa de actuar y regular las condiciones de existencia natural, diferenciando el

funcionamiento de la naturaleza y el de la cultura, puesto que “la cultura (es decir, todas las culturas) en algún nivel consciente, afirma de sí mismo no sólo que es distinta a la naturaleza sino que es superior” (2), y justamente, este sentido de diferenciación y superioridad se sustenta en “la capacidad de transformar – “socializar” y “culturizar” – la naturaleza” (3).

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

Ivón sentencia un significativo clave “la que peca es la mujer”, permitiendo pensar que la acción femenina en lo sexual se asocia al pecado, a la ruptura de la norma, lo prohibido, al tabú mismo, entonces, la que infringe la ley del incesto es ella; detalle a remarcar: la entrevistada confiesa que si su padre llegase a efectuarle una propuesta incestuosa, ella tiene la obligación moral de negarse, por ser mujer.

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

Claro, a la que se castiga a es a la mujer. La que peca es la mujer, el hombre no.

La mujer es la que peca (...) porque ha abierto la paloma y el otro la ha clavado...

El entrevistado tiene una posición de género bien clara, sentidos de lo masculino y femenino anclados en detrimento de la mujer y que rozan con lo misógino, entendiendo por misoginia al “odio, rechazo, aversión y desprecio de los hombres hacia las mujeres y, en general hacia todo lo relacionado con lo femenino” (4), que se consolida en concepciones negativas hacia la mujeres y la feminidad. La mujer es significada (por hombres y mujeres) como anómala, en tanto representa el pecado y es en quien recae la responsabilidad del ultraje a una ley cultural (el incesto) por su naturaleza (condición de subordinada), porque posee un órgano sexual femenino que “provoca” al deseo, tal como lo expresa Armando, abrió la paloma (vulva, vagina, etc.) y el hombre le proveyó su virilidad.

Cabe remarcar una cuestión: para casi todas las personas entrevistadas, femeninas o masculinas, la mujer es quien se transfigura en almadula, porque ella desea esa relación incestuosa, frente a lo cual cabe plantear ¿las mujeres que insinúan su sensualidad, provocan las relaciones de incesto deben pagar un precio, en este caso, incluso un abuso intrafamiliar? Si representan la inmoralidad ¿se merecen un abuso? Frente a estas preguntas es central el aporte de Rita Laura Segato quien trabajó sobre la temática de la violación cruenta en las calles de Brasil y explica que existen pruebas etnográficas en sociedades tribales –nativos americanos, sociedades polinesias o africanas– en donde la violación sería una práctica disciplinadora de la mujer, incluso pueden ser

posicionadas como objetos de secuestro en tribus en situaciones bélicas para la apropiación de su capacidad reproductiva. En este contexto explicará “en esas sociedades la violación es, en general, una práctica reglamentada prescripta dentro de determinadas condiciones, y no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común” (5).

## 2.1. Placer

### “El hombre propone, la mujer dispone”

Para Ixs informantes los sentidos del estatus de inferioridad femenina se expresan en interpretar la culpabilidad no sólo en el acto de silenciar la situación de incesto, es decir, no comunicarlo en palabras, o en el acto mismo de denuncia, o como lo explicamos gracias a los aportes de Ortner, en su peligrosidad corporal, y en el placer que interpretan de él el hombre partícipe de la relación y la comunidad misma.

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

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

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

Entonces, vivir la relación de incesto desde el silencio, desde lo privado y doméstico en tanto esa situación se vive entre complicidades y ocultamientos al interior del hogar, y no huir (a quién sabe dónde) son signos que permiten a las personas de la comunidad pensar que estos hechos se traducen en el placer de esa mujer que vive el incesto, y en consecuencia, merece la transfiguración. Como podemos interpretar de acuerdo con los enunciados de Armando, el pecado tiene carácter femenino. Incluso, la provisión económica del hombre, función patriarcal, legítima a hacer en ella, cosificándola a un deseo que la posiciona en una desigualdad e inferioridad y como lo sostienen las psicólogas Ferrer Pérez y Bosch Fiol (6), los hombres se socializan para ser dominantes y agresivos, o para enorgullecerse de sus conquistas sexuales. Y en este marco de subordinación, la obligación de negar (como si existiese esa posibilidad) pertenece a un decálogo femenino.

Desde un lugar diferente, indagamos a Miriam (de 15 años) y le preguntamos sobre la posibilidad de la falta de deseo de su prima de estar con su padre:

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

L: Vos crees que existe la posibilidad de eso...

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

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

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

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

En lo que respecta a las personas de Río Dulce, Graciela en el primer grupo focal nos decía:

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

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

Graciela: “Claro, así es, todo depende de la mujer, porque como dice el dicho, La mujer propone... no, ¿cómo es? el hombre propone y la mujer dispone, si a la mujer no le gusta, ella lo va a negar, y si a ella le ha gustado y bueno, ahí nomás agarra viaje. Porque en el campo yo he visto personas así, personas grandes y bueno veía muchos casos, hermano con hermana, el padre con las hijas, así siempre he visto en el campo, porque ahí se ve, hay más cosas, se ve, yo he visto muchas cosas ahí”.

Podemos analizar, en el discurso de Graciela la misma producción de sentidos acerca de la femineidad y masculinidad en relación al placer. Para la informante el mandato de una mujer, en tanto hija o hermana, es repeler una propuesta incestuosa de su papá o hermano, explicitando la frase “el hombre propone y la mujer dispone”. Es decir, el hombre, desde un lugar de prestigio social, capacidad de hacer y deshacer, desde su autoridad legitimada, desde su masculinidad hegemónica – concepto desarrollado por Connell (7)– puede proponer y hacer explícita su demanda, sin culpa y sin costo (o a un costo menor) de corromper la ley del incesto, de ultrajar un tabú y someter a una hermana o hija. Ellas –para el discurso de las personas entrevistadas– pueden liberarse de esa

situación anómala, porque en definitiva cuentan con su capacidad de elección. A las significaciones de las personas entrevistadas las vertebran las siguientes premisas respecto de la situación de incesto: si las mujeres no efectúan la denuncia, si ni siquiera lo comunican en el plano de lo íntimo, es porque “les gusta”, “obtienen placer de los actos incestuosos”, primando un sentido “consentimiento femenino”. Entonces, de este goce devendría un acostumbamiento de las prácticas incestuosas. Por otro lado, parecería ser inmoral que una mujer pueda vivir el placer sexual, en todo caso, su actividad sexual legalizada (en términos morales, culturales, exogámicos) estaría dada para producir el placer, para que el otro, el otro varonil pueda obtenerlo en (y con) su cuerpo, como condición clara de pasividad y subordinación de la mujer. Lo complejo es cuando las personas no tienen el derecho sobre su propio cuerpo, en tanto es propiedad del dominio del otro (la violación) como explica Segato. En palabras de Rosaldo, mientras el hombre sea definido por los logros sociales que alcanza en sus propias instituciones, por su capacidad de transformar la naturaleza en cultura, el estatus de las mujeres “deriva del estadio del ciclo de la vida en que se encuentren, de sus funciones biológicas, y, en particular, de sus lazos sexuales y biológicos con hombres en concreto” (8). Es decir, los sentidos sobre las mujeres giran en torno a sus características naturales o biológicas, como el sexo, la fertilidad, la maternidad, el ciclo menstrual, de hecho, como agrega la antropóloga, las mujeres como esposas, madres, hijas, monjas, prostitutas “se definen casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales” (9), y es en este punto donde justamente los sentidos sobre corrupción o pureza rigen la sexualidad femenina.

## **2.2. Maternidad**

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

Graciela: “Siempre es la mujer, la mujer allá para el ocho de abril también, la señora vive con el hijo, y vive todavía con el hijo”.

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

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

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

No sólo vemos que las significaciones de las relaciones de género son desiguales y culpógenas hacia lo femenino, sino que Armando parte de asociar la naturaleza de la mujer como lo corruptivo representado en la sensualidad de un cuerpo, tal como nos permite analizarlo Rosaldo "la pureza y la corrupción son ideas que se relacionan sobre todo con las mujeres que deben negar su cuerpo o limitar su peligrosa sexualidad" (10). La madre provocaría el deseo sexual de su hijo exhibiéndose desnuda, tal como una hija "muestra sus cantos" al padre.

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

Armando: "No, no, no, la madre. Porque la madre le insiste".

L: Pero él podría decir NO.

Armando: "Sí, pero la madre lo lleva, y a un changuito ya le da ganas, y la va a clavar a la madre".

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

Armando: "Sí, siempre la mujer".

L: ¿Qué piensa de eso?

Armando: "Y que eso es cierto, ellas son las culpables porque ellas permiten que pasen esas cosas. Aquí cerca vivía un muchacho con su madre... detrás de Central Argentino (11), y andaba con la madre para todos lados. Y un día se escuchaba el grito del almamula, y se sabía en el barrio que ella quería estar con él".

Nunca un hombre, en tanto hijo, puede asumir una posición culpógena. Los rasgos de género fálicos en el discurso del entrevistado permiten comprender una estructura machista "en América Latina el término machismo es el más usado para referirse a la "estructura profunda" de la masculinidad. El machismo generalmente se iguala a la jactancia, a la hazaña sexual, a protección del honor y a la voluntad de enfrentar el peligro (...) estas tradiciones surgieron de la herencia latina-mediterránea del machismo que afirma que la virilidad de un hombre se mide por el número de conquistas sexuales e hijos que tiene, y por el comportamiento de las mujeres a su alrededor" (12). Como lo plantea Lundgren, esta simbolización sobre provisión sexual que un hombre debe ejecutar como mandato social, sin importar la relación de parentesco, se expresa en los sentidos de Armando, en el caso de un hijo que tiene incesto con su madre almamula, puesto que si, se corrompe una norma, es culpa de una mujer porque ella sabe que "un hombre es un hombre, un hombre propone, y la mujer dispone".

Ahora bien, la maternidad no como condicionamiento y característica física natural sino como construcción simbólica agravaría la situación de incesto, convirtiendo a la mujer-madre, en una almamula más culpógena. Cuando le preguntamos a Bernardo si es peor la relación madre-hijo que hija-padre, responde:

Para mí, toda la vida, una madre. Si se llegase a convertir en Almamula, se transforma más rápido una madre, una mujer, por su debido tiempo de edad, en cambio el hombre no, y aunque viva con su hija, no (...) Y una madre con un hijo, no quepa la duda que es verdad, que es tu hijo y con un padre, puedes dudar.

Bernardo sostiene que el incesto entre madre e hijo produce más aberración, incluso, la metamorfosis de la almamula, la pérdida de la identidad social de la mujer ultrajadora, (consecuencia de este tipo de incesto) se desencadenaría más rápido, porque la simbolización de la ruptura de la ley es más estricta. Estos sentidos podrían explicarse porque, justamente, la maternidad se legitima y prueba en la naturaleza de la mujer, en su cuerpo, en sus condiciones biológicas, en el acto de la preñez, “el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida” (13). En cambio, el hombre, el macho, el varón proveedor, “debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior ‘artificialmente’, a través del medio formado por la tecnología y los símbolos” (14). Además podemos decir que la paternidad sería una cuestión de fe, puesto que no hay pruebas culturales de la paternidad, condición que pondría en posición de objeto de deseo incluso a las supuestas hijas.

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

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

No tan lo mismo que el hijo ande detrás de la madre ¿entiendes? Creo que es algo mucho más peor todavía. El hijo sale del vientre de la madre. En cambio la hija no sale del vientre del padre, tiene su sangre pero no, o sea no sale del vientre. La

madre es la que la ha alimentado casi un año hasta que lo ha tenido y todas esas cosas. Por eso siempre digo que los hijos son de la madre. Aunque a veces no lo quieran, aunque a veces la madre sea una perra... (...) las hijas no son del padre, son de la madre, todo hijo es de la madre en realidad, porque uno puede tener una relación amorosa con quien sea, y como fruto de esa relación ha quedado un hijo, y suponte lo ha llevado en el vientre casi un año, lo ha criado, y por ahí me ayuda a criar a la criatura, pero es de la madre, porque la madre es la que ha tenido durante un año en el vientre a la criatura y esas cosas. No sé si tendrá el mismo tiempo de transformación por ejemplo, diría yo, hipotéticamente, si tienen el mismo tiempo de transformación de la persona alumna de una madre y un hijo, de una hija y un padre. Creo que debe ser así, más rápido de una madre a un hijo... Porque es algo más grave...

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

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

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

Como reflexiona Ortner, el cuerpo y el rol social de la mujer se consideran más próximos a la naturaleza por sus funciones fisiológicas, “la mujer crea naturalmente desde el interior de su propio ser” (15), entonces es prueba fiel del lazo vincular entre madre e hijo, el parto, facultad natural de la mujer –siempre simbolizada–, la responsabiliza de su vínculo y le otorga fidelidad a este, “el cuerpo de la mujer, al igual que el de todas las hembras mamíferas, segrega leche durante y después de la preñez para alimentar al recién nacido. El niño no puede sobrevivir sin la leche de los pechos o de alguna composición similar en este primer estadio de vida” (16). A esto se suma que no sólo sus características biológicas (que implicaría llevar al niño 9 meses y amamantarlo) solidificarían el lazo madre-hijo posicionándola más próxima a la naturaleza, sino como expresa Marcia y lo sostiene Ortner, esta cercanía con lo natural se demuestra en el rol social de la mujer en la crianza puesto que el cuerpo de la madre pasa este proceso de crianza como consecuencia directa de la preñez de un hijo concreto, la relación que durante la crianza se establece entre madre e hijo se considera un lazo natural; y las demás formas de alimentación, como antinaturales o sustitutivas.

### **3. Opresión**

Como venimos observando, para las personas entrevistadas, hombres, mujeres, jóvenes, adultos, los sentidos en relación con la mujer son constituidos desde un lugar en la que se la posiciona como culpable de toda la relación compleja del incesto. Empero, podemos leer desde nuestra mirada de investigadores sociales ciertas estrategias discursivas como contradictorias cuando comentan la posibilidad de un abuso, o cuando las entrevistadas enuncian sobre sus propias prácticas. Es decir, son contradictorias en tanto nosotros las leemos así. En el contexto de un posible abuso retomamos a Cecilia Canevari “el incesto se produce al interior de la vida familiar, fuera de la regulación de las normas legales de la sociedad en general. Es en este espacio donde se desenvuelven las relaciones de poder y dominación entre los distintos géneros y edades, donde la sexualidad pertenece al territorio de los temas ‘tabú’, y donde la vergüenza hace que estos hechos de violencia permanezcan ocultos y silenciados, muchas veces en la complicidad de otros miembros de la familia” (17).

Veamos lo que enuncian las personas entrevistadas:

Dice que el hermano obligaba a la hermana para que ella se entregue, y el chango la amenazaba a ella, a la chica. Un hijo tienen ellos ya. Tiene otro más, de él también, o del padre no sé.

Este es el caso de una mujer de 22 años y comentan las personas de Río Dulce que se transforma en almamula, porque su hija (que supuestamente sería hija hermana), le comentó a Yamila (una de las niñas de Río Dulce), nieta de Graciela, que su mamá se transforma en perro de noche. De ahí el barrio comenta que tiene relaciones incestuosas con su padre porque él la obliga, y que incluso, su hermano menor también lo hace. Si pensamos en este acto concreto estaríamos frente a un entramado de sucesos en los que los hechos claves son el abuso, la violación y su consecuente silenciamiento por parte de los implicados. Las significaciones para este acto son tabúes en el discurso mitológico, censuradas en los mismos sentidos opresivos del mito, ya que incluso lo expresaron las personas entrevistadas de Río Dulce, esta muchacha que vive estas situaciones de violación no habla, no cuenta, no nombra eso que le está sucediendo.

Entonces, en el mito se censura la violación, entendiéndola como lo explica Rita Laura Segato “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables” (18), que implica toda una trama compleja de complicidades no sólo en el silencio, sino en la negación.

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

Bernardo, padre de Miriam, contaba otro caso en el Departamento Moreno:

Es lo mismo que yo te esté comentando de este muchacho, que ha sido mi sobrino, casado con mi sobrina (...) él vivía con su hija ¡natural!, que hoy en día, está compartiendo la vida con ella, y muchas veces nos ha dicho, no tan solamente en estos lugares, sino fuera de la zona (...) ha presentado a su propia hija como mujer propia, que yo vengo a ser el tío, te reitero nuevamente, de Gladis, su mamá, y está en San Juan, y ¿por qué se va esta mujer? Porque se ha cansado, entonces que ella misma me lo ha dicho, mi sobrina, que se ha retirado porque él vivía con su propia hija.

Lo que contó Bernardo permite entender por un lado cuáles son las posiciones discursivas en relación con determinada construcción de la masculinidad y feminidad, en la que la figura del almamula está presente, y donde lo que significa también se vive en las prácticas, impugnándose e imponiéndose ciertos sentidos y eso es vivir los mitos, porque mediante ellos se expresan emociones, esperanzas, sufrimientos, acuerdos, y así se mantienen vigentes en las prácticas. Esto permite pensar en la violencia de género que se promueve desde estos discursos mitológicos, en este sentido, entendemos por violencia de género “todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real, un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción, o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la vida privada” (19) y que incluye violencia física, sexual, y psicológica en la familia, incluidos golpes, el abuso sexual de las niñas en el hogar, definida por la ONU en la “Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer”.

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

A Ivón le preguntamos si conoce a la muchacha que se convierte en almamula:

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

Seguidamente le pedimos que describa al padre de esta joven:

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

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

Mercedes: “Yo digo que la que está con el padre o el hermano está porque le gusta digo, yo, pero eso está mal digo yo... a mí entender”.

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

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

Anteriormente dijimos que no es casual que interpretemos como contradictorios o antinómicos los enunciados de las personas entrevistadas, puesto que son tan poco cuestionados los patrones simbólicos de los discursos míticos, y tan naturalizados, que cuando se hicieron preguntas cuesta contestarlas, o nosotros leemos sus respuestas como contradictorias, porque presentan a las mujeres alumnas como victimarias y como víctimas, tal como lo venimos analizando, la mujer es culpable en tanto place de una relación de incesto, y a su vez, es víctima de los comportamientos lascivos, abusivos, de su padre. Resulta necesario agregar, además, que en las narraciones de informantes se construyen sentidos en relación con la figura masculina que permiten visualizar significaciones referidas a lo autoritario, opresivo, violento. Es en esta cuestión que podemos retomar a Bosh Fiol y Ferrer Pérez “no presentan psicopatología específica sino que más bien una serie de rasgos y actitudes y características del estereotipo masculino” (20).

Si pensamos que desde las estrategias discursivas, en tanto dimensiones subjetivas, los sujetos se despliegan en el orden socio discursivo (21), y que en el discurso como construcción negociada, impugnada de las personas, se solidifican los sentidos en relación con los lugares que ocupan en la escena cultural hombres y mujeres, resulta complejo problematizar las posiciones de subordinación, opresión y desigualdad femenina, más aún si estas construcciones simbólicas heredadas del discurso mitológico no son impugnadas, sino naturalizadas y legitimadas porque su función es otorgar un sentido a los acontecimientos. Consecuentemente, se estarían promoviendo situaciones de violencia al considerarse como inevitables, naturales, predecibles, esperables, las distantes formas de opresión contra las mujeres.

Scott lo explica del siguiente modo “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (...) es el campo primario del cual o por medio del cual se articula el poder” (22), y en la construcción simbólica de las personas entrevistadas sobre las relaciones entre hombres y mujeres, las posiciones de poder evidentemente son desiguales, de un carácter opresivo de los hombres hacia las mujeres (y el universo de lo femenino).

#### 4. Finalización del Mito

##### Muerte del almamula ¿liberación de la condena?

Como aclaramos en la primera parte del artículo, si bien dividimos el informe en dos partes, las perspectivas teóricas del discurso mítico y el género atraviesan ambos textos. Vimos que el almamula es el resultado del incesto, con todo lo que ello implica para las relaciones de género en tanto simbolización materializada de subordinación y violencia. ¿Cómo, entonces, para las personas entrevistadas puede haber fin para este vejamen cultural y los procesos rituales de la comunidad? ¿cómo finalizar con la transfiguración teriomórfica? ¿de qué manera/s se terminaría la situación de un posible incesto para una hija o hermana menor o madre?

L: ¿Y cómo se la puede salvar al almamula?

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

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

Ester: "Le sigues la sangre".

L: ¿Y de ahí qué hacemos?

Ester: "Y entras a la casa y va a aparecer la persona que es. Y de ahí no sale más".

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

L: ¿Para qué se le corta la oreja?

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

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

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

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

L: ¿Cómo se la puede salvar al almamula?

Marcia: “No sé... capaz que rezar, con la iglesia. Mirá hace bastante decían que una chica estaba endemoniada, en la época del Padre Pier (23) han luchado cinco noches, el Padre Pier, cinco noches han rezado y después le han dicho que tenía que ir a un psicólogo porque ella misma había admitido que no era endemoniada sino que era almamula, que vivía con el mismo hermano, en la misma casa porque como había fallecido la madre, y desde chicos se han criado solos, y bueno a ellos se le había muerto su madre, y la chica ha quedado chica, y dormía con el hermano y bueno de grande también dormía y bueno, después han sido pareja...”.

L: ¿Existe alguna forma de salvarla?

María: “Me han dicho una vuelta que llevándola a una iglesia, que la tienen que atar ahí en la Iglesia. Así dicen no sé... he escuchado eso un vuelta yo no sé”.

Estos enunciados de las entrevistadas nos remiten a pensar sus estrategias discursivas en el marco de la religiosidad popular, entendemos que vivir la religión implica una forma particular de experimentar lo sagrado, tal como lo expone el filósofo Raúl Nader y señala que “la religiosidad popular es parte de la cultura popular. Ha sido definida como religión práctica porque provee al creyente de categorías que, en forma directa, operan como ordenadores de la vida” (24) y puede hibridar prácticas y datos de religiones oficiales “y de los sistemas de creencia más antiguos, anteriores a la conquista” (25). Marcia nos dice que la liberación del almamula podría efectuarse si se reza, si se realiza un pedido de carácter colectivo. Incluso, frente a un caso de almamula –hermano y hermana menor–, comentó que por medio de la ritualización católica del exorcismo un sacerdote conocido en la ciudad de La Banda trató de salvarla, más allá que después la derivaron con un profesional de la psicología. Al proceso ritual mediante el cual se liberaría al almamula, no podemos pensarlo fuera de las simbolizaciones culturales en las que se constituye el discurso mitológico, sino dentro de la religiosidad popular, que –como lo señala Nader– es una parte de la cultura popular y es una religión que provee a los creyentes categorías que ordenarían las vidas de los sujetos, y que es pensable en el marco de la hibridación cultural de las personas que habitan en el norte del país, con concepciones nativas y mediterráneas.

Por su parte, Bernardo, expresó otro tipo de explicación del modo de terminar con el teriomorfismo del almamula:

“Mirá, te puedo decir lo que dice el dicho, que cuando la mujer tenga su hijo, es como que se salva”.

L: Y esta chica en este caso tiene su hijo discapacitado.

Bernardo: “Exactamente. No sé si ya habrá tenido pero estaba nuevamente embarazada”

L: O sea, tiene su hijo hermano...

Bernardo: “Claro, exactamente”.

El entrevistado habla de “antiguo dicho”, lo que nos permite pensar que eso que se dice, eso que es de antes, que pertenece a otro tiempo y se actualiza en lo actual, es el discurso mitológico en tanto nexo simbólico entre un pasado mítico y un presente, tal como lo explica Gabriela Morgante. Más adelante en la entrevista, Bernardo nos cuenta:

L: La única forma de salvarse de ella es embarazándose.

Bernardo: “No hay otra forma, muchos dicen que antes cuando el almamula salía la enlazaban y ha salido la historia de la chacarera que comenta que le cortaban la oreja para que tenga salvación, eso decía la gente de antes. Yo no conozco mucho la historia, pero dudaría de eso. Porque capaz que la sientes al frente tuyo y al rato ya la sientes detrás ¿en qué momento ha pasado al lado tuyo? No sabes. Es un espíritu que sale del cuerpo. Sabes qué pasa, sale el alma y queda el cuerpo”.

Vimos en la categoría “maternidad”, que para las personas entrevistadas, sobre todo Bernardo, era más agravante la relación de incesto madre-hijo que hija-padre y hermana-hermano, por el acto simbólico certificativo de la unión sanguínea que sólo las mujeres pueden otorgar: el parto, prueba cultural de la maternidad de una madre con un hijo, hecho simbolizado como natural que corrobora que un hijo salió de las entrañas de la madre, cuestión no comprobable con la paternidad de un padre y una hija, y es aquí donde la paternidad para estas personas podría ser denominada una condición espermicida devenida en anónima.

Ahora bien, se presenta una clara contradicción. Esta misma condición exclusiva de la mujer que hace más aberrante el incesto –como lo vimos anteriormente– es su posibilidad de salvación del castigo transfigurativo, ya que esa relación de incesto no sería estéril para la comunidad, porque en definitiva, una mujer traería al mundo una cría (26), ya sea hijo-hermano, hijo-sobrino o hijo-nieto, más allá de todas las deformaciones congénitas que puedan acarrear. Esto lo aclaramos en función de los testimonios de los entrevistados en donde siempre hacen referencia a una criatura con capacidades especiales o con ciertas deformaciones como resultado de las relaciones incestuosas. Por lo tanto, podemos sostener que estas construcciones simbólicas, si bien son antinómicas, tienen coherencia en tanto la misma feminidad presenta contradicciones como lo vimos a lo largo del análisis, una mujer significa la pureza y la corrupción, es sensual, bella y pecadora, procreadora e insinuadora, inocente y astuta, santa y bruja.

### **Para continuar el debate**

En los artículos pudimos ver que la figura del almamula sigue vigente y reactualizada en los discursos de lxs informantes, porque guía sus prácticas cotidianas, estableciendo rituales, legitimando prohibiciones o prescripciones, porque justamente esa es la función de un discurso mítico, que solidifica los sentidos sociales de informantes. Pero también es innegable que los discursos míticos al guionar ciertos contratos al interior de las comunidades, establecen las particularidades de las

estrategias discursivas respecto de la feminidad y la masculinidad, construcciones simbólicas que establecen relaciones de género que rigen en Santiago del Estero.

Las simbolizaciones respecto de lo mítico instituyen los parámetros de los modos de vida, principalmente del género en tanto nodo central en las relaciones sociales y las prácticas socioculturales, muchas de las cuales son violentas para mujeres que deben cargar no sólo con estigma de ser responsables de un incesto –porque se insinúan a sus familiares, porque se placen de las relaciones sexuales, porque no lo comunican–, sino que el único destino posible se dibuja en ser víctimas de un abuso, o escapar de su hogar lo antes posible. Por lo tanto, urge pensar políticas públicas que consideren la magnitud de mantener vigentes construcciones de sentido míticas reactualizadas en lo actual, y problematizar –desde la comunicación– estas simbolizaciones desde una mirada de género nodal e integral que incluya a mujeres, niños, hombres y encontrar caminos posibles de transitar superando las directivas de un patriarcado hegemónico.

## Notas

- (1) Ortner, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979.
- (2) Ídem.
- (3) Ídem.
- (4) Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza. "Violencia de género y misoginia: reflexiones psicosociales sobre un posible factor explicativo" en [www.papelesdelpsicologo.es](http://www.papelesdelpsicologo.es) N° 75, febrero de 2000.
- (5) Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Capítulo 1 "La estructura de género y el mandato de violación". Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003, p. 25
- (6) Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza, óp. cit.
- (7) Connell, Robert, "La organización social de la masculinidad". En *Masculinidades, Poder y Crisis* Teresa Valdés y José Olavaria (Eds.), Isis Internacional, FLACSO, Chile, Santiago. 1997.
- (8) Rosaldo, Michelle Zimbalist, "Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica". En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979.
- (9) Ídem.
- (10) Ídem.
- (11) Barrio en el que vive Marcia.
- (12) Lundgren, Rebecka. *Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina*. Capítulo "El significado de la masculinidad". División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS: enero 2000, p. 33
- (13) Ídem, p. 10.
- (14) Ídem.
- (15) Ídem, p. 12.
- (16) Ídem.
- (17) 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. 8.
- (18) Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Capítulo 1 "La estructura de género y el mandato de violación". Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003, p. 22.
- (19) Ferrer Pérez, Victoria A; Bosch Fiol Esperanza, óp. cit.
- (20) Ídem.

- (21) Reguillo Cruz, Rossana. "Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo", en Revista *Universidad de Guadalajara*, número 17. Año 1999-2000.
- (22) Scott, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996.
- (23) Un sacerdote católico de la ciudad de La Banda que realizaba exorcismos.
- (24) Nader, Raúl Fernando. *Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino*. "Tercera parte. Religiosidad popular". Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. 2006, p. 111.
- (25) Ídem.
- (26) Retomando a Gayle Rubin, podríamos explicar que esta criatura, si es masculina regulará el intercambio de mujeres y, si es femenina, será un objeto intercambiable, lo que posibilitará la continuación de las relaciones de parentesco, imprescindibles en la cultura y en el sistema sexo-género.

## **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.
- CONNELL, Robert, "La organización social de la masculinidad". En *Masculinidades, Poder y Crisis* Teresa Valdés y José Olavaria (Eds.), Isis Internacional, FLACSO, Chile, Santiago. 1997.
- 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.
- LUNDGREN, Rebecka. *Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina*. Capítulo "El significado de la masculinidad". División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS: enero 2000.
- MIRCEA, Elíade. *Mito y realidad*. Kairós. Segunda Edición. Barcelona. 2005.
- MORGANTE, María Gabriela. *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis Doctoral de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. La Plata, 2004.
- 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.
- ORTNER, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En *Antropología y feminismo*. Harris, Olivia y Kate Young compiladoras, Anagrama, Barcelona. 1979.
- REGUILLO CRUZ, Rossana. "Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo". *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: 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.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires. 2003.

SCOTT, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas Compiladora, Pueg, México. 1996.

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.

VÁSQUEZ DEL ÁGUILA, Ernesto. El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Salud. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Centro de estudios de Estado y Sociedad. Buenos Aires. Diciembre de 2000.