



NARRACIONES DE GÉNERO:
UNA EXPLORACIÓN SOBRE EL ROL
Y LA IMAGEN DE LA MUJER EN
MITOS Y LEYENDAS POPULARES.

DAMIÁN MOLGARAY

**Narraciones de género: una exploración sobre el rol
y la imagen de la mujer en mitos y leyendas
populares**

Damián Molgaray

COLECCIÓN CIENTÍFICA UNI-COM

Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Año 6 - Número 12- Agosto de 2018

Directora: Dra. Graciela Tonon de Toscano

La Colección Científica UNI-COM de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora es una publicación semestral que contiene: documentos de trabajo, actas de congresos y jornadas científicas, reseñas bibliográficas, reseñas de libros, informes de proyectos de investigación, informes de estancias post-doctorales, informes de becas de investigación, informes de estancias de investigación y otros productos científicos. Su Comité de Referato lo componen Doctores graduados en distintas disciplinas, con amplia trayectoria en sus campos temáticos que trabajan en instituciones académicas y científicas de diferentes países del mundo:

Dr. Javier Iguñiz, Departamento de Economía. Pont. Universidad Católica del Perú.

Dra. Rocío Canudas Gonzalez, Centro de estudios políticos, UNAM, México.

Dr. Isidro Maya Jariego. Laboratorio de Redes Personales y Comunidades. Universidad de Sevilla, España.

Dr Habib Tiliouine Laboratory of Educational Processes & Social Context. Universidad de Orán, Argelia.

Dra. Alicia Gonzalez Saibene. Doctorado en Trabajo Social. Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Dr. Flavio Comim. Centre of Development Studies. Cambridge University, Gran Bretaña y UFRGS, Brasil.

Dra. Andrea Vigorito, Instituto de Economía, Universidad de la República, Uruguay.

Dra. Graciela Castro, Universidad Nacional de San Luis, Argentina.

Editor. Santiago D. Aragón.

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

Camino de Cintura y Juan XXIII. Lomas de Zamora Pcia. de Buenos Aires. Argentina. CP 1836

ISSN 2346-8637

Narraciones de género: una exploración sobre el rol y la imagen de la mujer en mitos y leyendas populares

Damián Molgaray¹

1. Introducción.

La igualdad de género y el desafío de aumentar las oportunidades de las mujeres no son solamente serios problemas internacionales de larga data en el planeta, vinculados con la violencia perpetrada sobre las mujeres, sino también algunas de las dimensiones fundamentales para el desarrollo humano consideradas en la Agenda mundial 2030 para el desarrollo Sostenible, suscrita en el marco de la Organización de Naciones Unidas en el año 2015 (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2016).

Con esta cuestión en mente, el presente trabajo pretende sumarse a las aproximaciones teóricas que han intentado develar las construcciones de género que están “detrás” o que subyacen a las culturas populares, explorando -específicamente- las visiones sobre el rol y la imagen estereotipada de la mujer, presentes en las sociedades sudamericanas desde el análisis de mitos y leyendas populares. Al abordar estos tipos específicos de narraciones, se busca reflexionar sobre las particularidades de las construcciones de género elaboradas desde estas latitudes y su potencial impacto sobre las reivindicaciones de género a escala global.

Entre algunos de los tantos trabajos que engrosan el estado del arte de estos enfoques de estudio, pueden mencionarse a Fernández Poncela (1994 y 2002) y su exploración sobre los roles femeninos en la narrativa oral tradicional, señalando los papeles sociales y las imágenes culturales de género presentes en el refraneo popular de varios países de América Latina y España; o bien a Cabrera Espinosa y Granero Alted (2005) quienes analizaron algunos ritos y leyendas de una comunidad de Sierra Mágina (España) para analizar su influencia en la definición del rol asignado a cada género en la sociedad patriarcal.

Siguiendo a Ortiz (2004) en que todo pensamiento opera bajo conceptos, este ensayo se sitúa en una actitud de reflexión crítica, anclada en la realidad local, intentando servir como herramienta para comprender algunas de las formas culturalmente apropiadas respecto al comportamiento del varón y de la mujer que operan en la interacción de las instituciones sociales, no solo en el plano material sino -y fundamentalmente- en el mundo simbólico; transmitidas implícitamente por los lenguajes de las tradiciones orales.

¹ Lic. en Ciencia Política. Profesor e investigador, candidato a Magister en Ciencias Sociales por la Universidad de Palermo, Argentina. E-mail: damian.molgaray@gmail.com

Para esto, se comenzará con un apartado dedicado a algunas definiciones teórico-conceptuales básicas, continuando luego con la presentación de una serie de mitos y leyendas autóctonas junto a unas someras reflexiones para, finalmente, compartir algunas palabras de cierre que inviten a seguir pensando.

2. Algunas consideraciones sobre el género y su dimensión simbólica.

Lamas (2000a) advertirá, lejos de lo que una interpretación acelerada y generalista podría conducir a afirmar, que la biología no caracteriza de forma determinante a la noción de género. Lo interesante de la enunciación del género, en cambio, y al decir de Conway, Bourque y Scott (2000), es su capacidad de reproducir un sistema binario que contrapone el “ser hombre” y el “ser mujer” en un plano de jerarquía, en donde lo masculino y lo femenino viene a delimitar un trazado de fronteras que se vuelven funcionales a intereses políticos, económicos y sociales.

Dado que en diferentes culturas varía lo que se entiende por femenino o masculino, tal como reflexiona Lamas (2000a), definitivamente entonces aquella asignación- hombre por sobre mujer- no es otra cosa sino una construcción social con una historicidad y una espacialidad intrínseca. En muchos períodos históricos, recordará Conway (et al., 2000), las percepciones respecto al temperamento, tanto del hombre como de la mujer, fueron cambiando de forma significativa, reformulándose las fronteras sociales entre las cuales esta dicotomía se desplazaba.

En la misma línea, Lamas (2000b), asegurará que las sociedades fabrican las ideas de lo que deben ser los hombre y las mujeres, constituyendo un orden simbólico motorizado por la acción colectiva que, en definitiva, va a ser la que defina la concepción de género de esa colectividad específica. Justamente por eso, la producción y reproducción de formatos culturales respecto a los comportamientos aceptables o “convencionales”, tanto de varones como de mujeres, son una función principal de la autoridad social que encarnan las instituciones sociales (Conway et.al., 2000, p. 23). Dicho de otro modo, lo normativo detrás del género se transmite de manera implícita desde los usos del lenguaje y desde los símbolos para, de esa manera, influir en cómo se piensa o se enuncian las cosas respectivas al género (estereotipos, cosificaciones, etc).

Con lo dicho, este trabajo se cuele por aquél problema denominado por Ortner y Whitehead (2000) como “el mito y la realidad” del campo de los estudios de género, pero considerando especialmente ese enfoque de indagación que intenta rastrear al “cuerpo como el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da la diferencia sexual” (Lamas, 2000b, p. 360).

Bourdieu (en Lamas, 2000b), sin ir más lejos, ubica en lo simbólico el origen de la inferioridad que casi universalmente se le asigna a la mujer, dando cuenta de aquella función simbólica de la que se enviste a lo femenino para forzar a la mujer a actuar en pos de la preservación de los valores simbólicos que se amoldan al ideal masculino de castidad e ingenuidad.

Con este breve recorrido teórico sobre los elementos centrales de la noción del género, especialmente de su dimensión simbólica, valdría la pena pasar a explorar el papel de los mitos populares y leyendas como construcciones simbólicas en la permeabilidad de diversos lenguajes y representaciones estereotipadas de lo femenino.

3. El mito y la leyenda como concepciones de la vida cotidiana.

Los estudios de Levi-Strauss (1990) sobre numerosas sociedades ágrafas, lo llevaron a pensar en que las actuales sociedades modernas había sustituido la mitología por la historia, desempeñando, ambas, la misma función: asegurar -con bastante certeza- que el futuro permanecerá fiel tanto al presente como al pasado. La originalidad del pensamiento mitológico, para Levi-Strauss, siempre radicó en la posibilidad de desempeñarse como un pensamiento conceptual con el cual el ser humano trataba de entender el universo.

Incorporar en esta reflexión a Levi- Strauss implica compartir la confianza de aquel autor de que, en verdad, no existe un divorcio entre la mitología y la ciencia, así como tampoco existe un hiato entre la vida cotidiana y el pensamiento. Los datos de los sentidos pueden ser reintegrados a la explicación científica como un significado que tiene una verdad intrínseca y que es factible de ser explicada.

En este sentido, este trabajo invita a rastrear, desde la figura del mito, los indicios de aquella cotidianidad desde la cual se enuncia y caracteriza de forma violenta y estereotipada al “ser mujer”.

Profundizando en la noción de mito, Fernández Bravo (2015) dirá que son conjuntos de conocimiento enmarcados en estructuras narrativas y poéticas. Los caracteriza como narraciones que reúnen un saber y un contenido explicativo sobre el mundo que siempre despiertan interrogantes sobre el sentido último de su simbología. El mismo Levi-Strauss (1990) advertirá sobre la necesidad de aprehender los mitos desde su totalidad para descubrir su significado básico. En ocasiones el mito incorpora personajes o enunciaciones fantásticas en las que, siguiendo a Durand (1968) interviene una función imaginativa que, en su carácter eufemista, brinda un dinamismo prospectivo hacia la mejora de la situación del hombre en el mundo.

Aunque autores como Vidal de Battini (1984) diferencian con un contenido específico a las leyendas, fundamentalmente por su condición general de ser relatos explicativos (sobre, por ejemplo: características llamativas de un paisaje) siempre ligados al conocimiento tradicional, Fernández Bravo (2015), no obstante, las agrupa al mismo nivel que los mitos - desde una acepción de corte americanista- resaltando su proveniencia de tradiciones orales arcaicas. Tanto los mitos como las leyendas, al decir de Fernández Bravo (op.cit), son anónimas en su autoría, transmitidas generacionalmente y enriquecidas de contactos interculturales e interregionales (Fernández Bravo, op.cit.).

Hansen (2011), por su parte, ubica al mito como un relato tradicional, fechado en un pasado remoto, con el cual se explica cierto orden de las cosas. Los detalles sobre personas o lugares brindan mayor credibilidad al relato y refuerza ese sustrato de fe que mantiene vivo al mito.

En el caso de los mitos clásicos, ellos adquieren la fisonomía de leyendas heroicas y forman parte de una concepción global del mundo (Hansen, op.cit). Los mitos populares como los que se considerarán en este trabajo, en cambio, no solo reflejan toda una cosmogonía diferente a los clásicos (greco-romanos) sino que además, al decir de Fernández Bravo (2015), reflejan una relación conflictiva con la ciudad, reivindicando una posición subalterna que trata de proveer a las comunidades que lo enuncian una imagen mundana de sí misma. En otras palabras, el mito popular se alega una condición de archivo de cierta cultura popular, una memoria colectiva que reivindica formaciones simbólicas locales.

Lo interesante del análisis de los mitos para los estudios de género, radica en que estos pueden servir como un reflejo de lo que Schutz (2008) llamaba: el “conocimiento a mano” (p. 39) que pulula dentro de cierto medio físico y sociocultural. El mito, entendido como un tipo de sintaxis con un vocabulario específico oriundo del lenguaje cotidiano, devela una variopinta textura de sentidos compuesta por todo un lenguaje de cosas y sucesos con significatividades predominantes en un tiempo y un espacio determinado. Al enunciarse este lenguaje, desde el relato mítico o legendario, se ponen en exposición las pautas de construcciones típicas, institucionalizadas y autorizadas por las costumbres sobre una vasta cantidad de tópicos como, por ejemplo, el rol social normativamente asignado a la mujer.

En síntesis, y continuando dentro del decir de Schutz (op.cit), los significados subjetivos que las personas atribuyen al “ser mujer” pueden trasladarse en forma de certificaciones o justificaciones simbólicas a través del texto oral de los mitos como parte integral de un lenguaje común que, en definitiva, no establece una distinción entre conductas sensatas o razonables; y que incorpora a los símbolos míticos como instrumentos para la concepción de realidades y sucesos en torno a todo lo ligado con la masculinidad y la femineidad.

A continuación se tomarán algunos mitos y leyendas de Sudamérica, presentes fundamentalmente en el territorio argentino, para plantear algunas discusiones que sirvan para pensar los elementos de sentido violento o estereotipado sobre la mujer que, de alguna forma, permean desde sus textos.

4. Raptadas, muertas, castigadas y temidas: enunciaciones sobre la mujer en mitos y leyendas de la región

En este apartado se hará un recorrido sobre diez relatos que fueron seleccionados como una muestra intencional que, a juicio de este trabajo, sintetizan los tres lugares comunes sobre los que, de forma simplificada, se refiere generalmente a la mujer y a su rol social entre otros varios mitos autóctonos. No se siguió un criterio espacial para la selección, aunque todos provienen de compilaciones del interior de la Argentina (y mayoritariamente del norte del país), porque en realidad se trata de mitos y leyendas que circulan en las regiones, incluso traspasando las fronteras nacionales. Todos los relatos se sitúan en la época poscolonial y muchos de ellos son contemporáneos.

Vale recordar que su condición anónima y su textualidad oral, vuelven a estos relatos unidades de análisis un tanto escurridizas para su interpretación, por lo cual se espera que esta sea una aproximación tentativa de lo que en futuras investigaciones pueda profundizarse con mayor detalle y esmero.

4.1. Sobre secuestros y estigmatizaciones

Los mitos de El Yasy-Yataré, El Pombero y El Ucumar son tres relatos que, con sus diferentes versiones, coinciden en la existencia de seres que raptan cotidianamente mujeres, además de niños.

El primero, el correspondiente al Yasy-Yataré, es una leyenda misionera (identificada por Ambrossetti, en Fernández Bravo, 2015, pp.: 53 y 54), que habla de un enano rubio, bonito al que se le confunde su silbido con el cantar de un pájaro que anda cubierto por un sombrero de paja y lleva un bastón en la mano. Su oficio es robar los niños de pecho para lamerlos y traumarlos o bien para enseñarles el oficio de raptor. Se asegura que también rapta muchachas bonitas y el hijo que nace de esa unión se transforma en un nuevo Yasy-Yataré.

El mito del Pombero suele invocarse como una adaptación del Yasy-Yataré. Tradicionalmente se lo reconoce como un hombre alto que recorre las siestas cuidando de la tranquilidad de los pájaros, por lo cual arrebató a los niños pícaros que cazan aves,

garantizando mediante esta amenaza que los muchachos no se alejen de los ranchos. Una versión del popular mito del Pombero caracteriza a este hombre como un moreno velludo que utiliza un gran sombrero y anda completamente desnudo buscando miel y tabaco, merodeando por la provincia de Misiones. Él mismo obliga a que los niños dejen de hacer ruido y en ocasiones, según cuenta esta versión (relevada por Pasteknik en Fernández Bravo, 2015, p. 56), también suele dejar encintas a mozas solteras, naciendo de tal unión un niño deforme.

El mito del Ucumar, por su parte, proviene de la provincia de Salta y se trata de un hombre-oso que habita las profundidades de las quebradas. Tiene una larga barba, es petiso y con las piernas como las de un oso. El Ucumar es también conocido por raptar mujeres teniendo hijos con ellas. Dicen que con el tiempo, la madre y el hijo logran escapar del Ucumar para volver a vivir con las familias de las mujeres (Vidal de Battini, 1984, p. 823).

En los tres relatos, como se notará, existe, en primer lugar, una igualación de la mujer con el niño. Ambos son posibles víctimas de estos seres que, por un lado, se dedican a controlar la buena conducta de los muchachos traviosos y, por otro lado, regulan el libre tránsito de mujeres mozas que circulan solas. Esta tutela que parece pesar sobre las mujeres, de alguna manera señala ciertas cuestiones de sometimiento (real y simbólico) que recaen sobre ellas.

En los dos primeros relatos se castiga a las mujeres con una –aparente- violación posterior al rapto, de la que nace una criatura con deformidades o con características “endemoniadas”. El Yasy-Yataré, además, roba de los pechos de las madres los bebés lactantes, por lo que el daño que enuncia el relato sobre esa mujer-madre es llamativo.

Ambrosetti (en Fernández Bravo, 2015) dirá que el origen del Yasy-Yataré podría remontarse al rapto de niños y mujeres como botines de guerra de los pueblos indígenas. No obstante esta apreciación, resulta también sugestivo la naturalización del secuestro de mujeres y el posterior avasallamiento sexual que instalan este tipo de mitos populares todavía en la actualidad. Incluso en el relato del Ucumar, se nota cierta referencia al compromiso de la madre, junto a su familia, de hacerse cargo del hijo que nace como fruto de la irrupción violenta del Ucumar, casi como naturalizando el peso que recae sobre la víctima, luego de un episodio de violación.

4.2 Sobre la belleza monumental de la muerte y de la providencia

Son varias las leyendas populares que, como la flor nacional de Ceibo en Argentina, explican el nacimiento de una especie floral o arbórea mediante la muerte de una mujer.

En el caso de la flor del ceibo, el conocido asesinato en la hoguera de Anahí dio lugar al nacimiento de esta especie con hojas aterciopeladas.

La leyenda de Irupé (relevada por Ayala Gauna, en Fernández Bravo, 2015, p. 152) es otro caso digno de mencionar. Érase una vez una doncella bellísima que se había enamorado de la luna. Tras los muchos intentos por alcanzarla trepando a árboles y montañas y persiguiéndola hasta la línea del horizonte, un día la joven se lanzó de lleno a un espejo de agua en el que se reflejaba la imagen del astro y, finalmente, se ahogó en él. Más tarde, del lago, emergieron las flores de Irupé cuyas hojas tiene la forma de disco que apuntan al cielo en memoria de su enamorado.

Tanto la flor del Ceibo como la flor de Irupé, entre otros tantos casos de leyendas similares, son relatos que se erigen como “monumentos” de una muerte femenina. En el caso de la flor del Ceibo por el asesinato de la fugitiva Anahí, y en el caso de la flor de Irupé por la irracionalidad de la pasión que dominaba a la doncella. Ambas muertes pretenden transmitir valores morales sensibles como puede ser: el sacrificio y el arrojo en Anahí, y la entrega del amor profundo, ilusorio e ingenuo -pero también sacrificado- en el caso de la flor de Irupé. En los dos relatos se encarnan ideales abstractos como la libertad, el amor eterno, la lucha por los sueños, etc.

Se menciona la idea de monumento en el título de este apartado porque evidentemente se aspira transmitir una eternidad a partir de la construcción de imágenes simbólicas sobre las muertes femeninas. Parece existir cierta intención de dejar una huella como legado para las futuras generaciones por medio de la cual, a su vez, se vincule lo natural y lo contemplativo de la belleza floral, con el recuerdo de una mujer digna, pura y bella. Al decir de Vega (2016) el elemento femenino de los monumentos² se constituye en una pieza indispensable de la maquinaria productora de identidad colectiva.

En este sentido, al igual que la construcción de monumentos femeninos en las grandes urbes, en los relatos antes mencionados parece filtrarse una idea de representación de lo femenino como “objeto contemplado” (Vega, 2016, p. 223), un atributo que no se extiende de la misma forma con respecto a otros relatos que tratan sobre la muerte legendaria o mítica de protagonistas varones.

Lo monumental de las imágenes femeninas, en repetidas ocasiones encarna alegorías abstractas (como la ciencia, la justicia, el amor, etc.) o incluso se relaciona con lo afectivo y con la referencia a la mujer desde la providencia y fecundidad de una mujer-madre. Sin ir más lejos, la imagen de la Madre del Río, es un relato típico, relevado en la provincia de Santiago

² Vega (2016) se refiere en su trabajo sobre los monumentos urbanos, tradicionales

del Estero (Vidal de Battini, 1984, p. 419), vinculado con las crecidas que llegan por el río Dulce. Habla de una hermosa mujer con una gran cabellera que brilla durante la noche. Ella es reconocida como madre del río porque se la invoca y suele aparecer en la época en que va a hacer buen año por la pesca que traerá la abundancia de agua. La providencia asociada con la invocación de una madre fértil, generosa y cobijadora son valores asociados a monumentalidades típicas sobre el rol procreador que se le asigna a la mujer

Vale decir que en el caso de la Flor de Irupé y de la Madre del Río no se nota una violencia patriarcal sobre la enunciación “de lo femenino”, pero sí tal vez ciertos rasgos estereotipados a partir del emparentamiento de la condición de mujer con las enunciaciones sobre lo sensible, lo irracional, lo natural y lo maternal. En estos dos casos se vuelve especialmente evidente cierta utilización del cuerpo como un “vector semántico” (Le Breton, 2002, p. 7).

En sí, todos los relatos de este segundo sub-apartado, se podrían catalogar dentro de lo que Le Breton señalaba como la estructura simbólica y la “superficie de proyecciones” (2002, p. 30) que encarnan los cuerpos femenino. Tanto el asesinato de Anahí, como el ahogo de la doncella Irupé y la aparición de la Madre del Río, dejan entrever una representación sobre el cuerpo femenino como una ficción culturalmente operante (Le Breton, 2002).

Las formas en que se trata o se convierte el cuerpo femenino en el lenguaje de los mitos y leyendas locales pueden evidenciar una forma de relación de la mujer con el mundo, una construcción socio cultural (y también socio-espacial) del cuerpo que se inserta en una trama de sentido específica. Posiblemente, como se hacía notar en el sub-apartado 4.1, esa usanza de raptar mujeres podría tener una raíz histórica en las guerras indígenas, pero posiblemente también la mitología haya simplemente cristalizado una conducta -tal vez menos documentada desde el punto de vista histórico- sobre la objetivación básica del cuerpo de la mujer y la práctica asociada (marginal) del rapto y la violación de mujeres jóvenes en muchos pueblos periféricos a las grandes ciudades argentinas.

Podría simplificarse lo dicho en que: tanto en el Yasy-Yataré; El Pombero; El Ucumar y El Ceibo; aparece claramente una semántica violenta sobre “el uso cosificado” del cuerpo de la mujer. Mientras que, tanto en Irupé como en la Madre del Río, la semántica del cuerpo de la mujer parece proyectar todo un corpus de sentimientos y percepciones sensoriales típicas del “ser mujer”. Las diferencias son sutiles pero a juicio de este trabajo resultan interesantes para pensarlas desde los matices de las concepciones del cuerpo femenino que terminan permeando desde estos mitos y leyendas tan populares.

4.3 Viudas, gritonas, infieles, solteras y pecadoras: los estereotipos como control social

El Zanjón de la viuda; La Gritona; El Tatá-Cuñá y El Alamula, son otros cuatro relatos relevados por Vidal de Battini (1984) bajo el título *Fantasmas y apariciones*, que dan cuenta de mitos y leyendas del interior del país sobre apariciones de espíritus y almas en pena que llegaron a esa condición por el castigo de una vida indigna, y que ahora perturban a los vivos en busca de venganza o en clemencia de reparo.

El relato del Zanjón de la viuda proviene de la provincia de La Rioja (aunque es popular en todo el país) y habla de la figura de una mujer alta, vestida de negro que aparece en las inmediaciones de un zanjón, alborotando a los transeúntes y especialmente a los caballos que sirven para el tiro o el transporte (Vidal de Battini, 1984, pp. 860 y 861).

La leyenda de La Gritona comenta una maldición echada por una madre a su hija por desobedecer el mandato de no salir tanto de la casa para asistir a fiestas y bailes. Se dice que la maldición se cumplió al pie de la letra y la joven se convirtió en una mula que grita constantemente. Sus gritos son estridentes y causan terror a los niños. La gritona suele andar por las noches gimiendo desesperadamente a través de los campos (Vidal de Battini, 1984, pp. 869 y 870).

El Tatá-Cuñá, por su parte, es una aparición famosa en la provincia de Corrientes y da cuenta de una mujer infiel al marido condenada a convertirse en mula (por eso se la conoce también como Mula-ánima) que aparece en la oscuridad arrastrando unas cadenas y echando fuego por la boca. Mata tanto a la hacienda como a quien encuentre a su paso. Solo se la puede liberar de su maldición si un hombre valiente le arrebatara el dogal o cabresto de donde le cuelgan las cadenas. El que lo logre se casará con ella y salvará al pueblo del acecho de esta criatura (Vidal de Battini, 1984, p. 853).

El Alamula es un relato similar al anterior. También es un alma castigada, reconocida en las narraciones de la provincia de Santiago del Estero. Es una mujer condenada por haber vivido con el hermano o con el hijo, o con el padre, o bien que tuvo relaciones con un cura. Aparece como una mula chica que arrastra cadenas y sale cuando va a cambiar el tiempo o cuando hay tormentas. Al igual que el Tatá-Cuñá, solo un hombre valiente la puede salvar de la maldición que la asecha (Vidal de Battini, 1984, p. 843).

Volviendo a Schutz (2008), los cuatro relatos antes considerados permiten ver los significados subjetivos que se atribuyen al “ser mujer”, trasladados en forma de certificaciones o justificaciones simbólicas a través del texto oral en formato de mito o leyenda.

De alguna forma se asocia: (a) la viudez con un atributo de locura y espanto; (b) la asidua asistencia de una mujer a fiestas y bailes, con un rótulo de libertina; (c) la mujer infiel y (c) la mujer pecadora o que no vive en matrimonio, con la imagen de una fiera desatada que solo puede volver a “domarse” por la astucia de un hombre.

Todos estos elementos que de forma bastante simple aparecen en los relatos antes enumerados, se vuelven una parte integral del lenguaje común que, en definitiva, no establece una distinción entre conductas sensatas o razonables; y que incorpora a los símbolos míticos como instrumentos para la fijación de estereotipos.

El estereotipo, desde el decir de Bhabha (2013), no es una simplificación por ser una falsa representación de una realidad dada, sino que se convierte en una simplificación justamente por constituirse como una forma detenida y fijada de representación. Por eso, la plenitud del estereotipo siempre está amenazada por una “falta” y siempre recurre al exceso de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente a los fines de lograr cierta predictibilidad de aquello que se estereotipa. En el caso de la condición de mujer, el estereotipo despliega estrategias de individuación y marginación con las que se articulan formas de diferencia simbólica.

Como se mencionaba de forma provocativa en el título de este sub-apartado: viudas, gritonas, infieles, solteras o pecadoras, parecen ser los arquetipos de los actuales estereotipos sobre la mujer. Arquetipos entendidos como aquellos contenidos del inconsciente del hombre moderno que, desde el decir de Bozal Sevilla (1998), se asemejan a los productos de la mente del hombre antiguo. Dicho de otro modo, son los vestigios de prototipos vigentes en culturas primitivas que condicionaron la manera de ver y vivir el mundo. A juicio de Bozal Sevilla (op.cit), los arquetipos en los mitos, han cumplido esa misión de hacer llegar tanto a hombres como a mujeres, modelos androcéntricos y patriarcales sobre las características y los roles de ambos sexos.

Se nota en los último relatos, incluso, la presencia de un dispositivo de vigilancia que opera sobre la condición de mujer. La desobediencia a la madre, la deshonra al esposo y el correrse de las normas y buenas costumbres, trae aparejado un castigo sobrenatural permanente. Solo posible de ser remediado, en los casos de Tatá-Cuñá y Alamula, por la acción redentora de un hombre valiente; lo que en narraciones y cuentos más contemporáneos se unificó tras la figura de un “príncipe azul”.

La transformación de estas mujeres “desviadas” en un animal como la mula, también resulta llamativo. Vale resaltar que posiblemente, sea este un recurso con el cual señalar una

relación con el temperamento testarudo o terco de la mula y el decir cotidiano acerca de la forma de ser de las mujeres “renegadas”.

Era Bourdieu (en Lamas, 2000b) quien ubicaba en lo simbólico el origen de la inferioridad asignada a la mujer, dando cuenta de aquella función simbólica de la que se enviste a lo femenino para forzar a actuar a las mujeres en pos de la preservación de valores que se amolden al ideal masculino de castidad y candor. Con esto, es posible hablar de un control social que convive con las representaciones de los mitos y leyendas. Como advertía Conway (et.al. 2000), la producción y reproducción de formatos culturales respecto a los comportamientos aceptables -tanto de hombres como de mujeres- son una función principal de la autoridad social que encarnan las instituciones sociales.

Palabras finales para seguir pensando

Tras el propósito general que perseguía este ensayo sobre develar las construcciones de género que están “detrás” o que subyacen a las culturas populares por medio de la exploración de ciertos mitos y leyendas populares, es posible esbozar una primera conclusión desde el decir de Fernández Bravo (2015): la potencia del mito radica, sin duda, en su facultad para seguir convocando nuevas lecturas de significado, incluso en lo referido al género.

Siguiendo aquella premisa de “quien narra nombra” (Dorronsoro Villanueva, 2011), este ensayo se ha avocado a considerar una serie de relatos sobre mitos y leyendas autóctonos, a partir de los cuales se logró esbozar un análisis somero sobre las enunciaciones más llamativas entorno a caracterizaciones que le son atribuidas a las mujeres; junto a un conjunto de proyecciones y formatos con los cuales se delinean estereotipos en torno a lo femenino en el decir de la cotidianidad de los pueblos de Sudamérica. Del mismo modo, se utilizaron las enunciaciones sobre el cuerpo femenino para, a partir de él y en palabras de Le Breton (2002), poder utilizarlo como un “observatorio de los imaginarios sociales” (p. 32) presentes en los relatos seleccionados.

Vale la pena decir que este trabajo intentó atender aquella recomendación de Bhabha (2013) sobre pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias y concentrarse en esos procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales, intentando innovar en las estrategias teóricas que permitan habilitar un espacio intermedio con el cual contribuir a un tiempo revisionista en el que se aborde el papel que juega el lenguaje cotidiano en las transmisión y fijación de simbologías específicas sobre “el ser mujer” y sobre su rol social en las sociedades moderna y contemporánea.

En una época en el que, como advertía Lechner (2000/2015); las sociedades progresivamente vienen sufriendo un proceso de balcanización sobre diferentes grupos minoritarios que exigen, fundamentalmente, su reconocimiento por parte de los demás grupos y colectividades, las luchas por la igualdad de género (y específicamente los activismos feministas) han cobrado un singular espesor en el último tiempo; reclamando, en definitiva, por una identidad positiva sobre la vivencia de lo que significa ser mujer en siglo XXI.

Siguiendo a Bhabha (2013), lo crucial para una visión renovada de futuro, que permita dar respuesta efectiva al problema internacional de las flagrantes diferencias de género, parece comenzar por el intento de cambiar las narrativas referidas a la propia historia.

Referencias Bibliográficas

- Bhabha, H. (2013). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bozal Sevilla, A. G. (1998). El papel de los arquetipos en los actuales estereotipos sobre la mujer. *Comunicar*, 6(11), 95-100.
- Cabrera Espinosa, M. y Granero Alted, M. J. (2005). La cultura popular en la construcción del género. *Sumuntán*, (22), 182-194.
- Conway, J. K., Bourque, S. C. y Scott, J. W. (2000). El concepto de género. En M., Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 21-33). México: Pueg-Unam/Miguel Ángel Porrúa.
- Dorronsoro Villanueva, B. (2011). Resimbolizar para transgredir. En A. Vianelo. *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores (pp.: 123-134). Barcelona: CIDOB edicions.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández Bravo, Á. (Comp.) (2015). *Mitos y leyendas de Sudamérica*. Buenos Aires: La marca editora.
- Fernández Poncela, A. (1994). Madres y suegras, doncellas y putas. Roles femeninos en la narrativa oral tradicional. *Antropológica*, 12(12), 88-102.
- Fernández Poncela, A. (2002). El discreto encanto del refranero: la violencia simbólica contra las mujeres y algunos hombres. *Signos literarios y lingüísticos*, IV(2), 63-76.
- Hansen, W. (2011). *Los mitos clásicos: una guía del mundo mítico de Grecia y Roma*. Barcelona: Crítica.

- Lamas, M. (2000a). La antropología feminista y la categoría "género". En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 97-125). México: Pueg-Unam/Miguel Ángel Porrúa.
- Lamas, M. (2000b). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 327-366). México: Pueg-Unam/Miguel Ángel Porrúa.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lechner, N. (2000/2015). Feminismo a fin de siglo. En I. Semo F. Valdés Ugalde y P. Gutiérrez (Eds.), *Obras IV: política y subjetividad, 1995-2003/ Norbert Lechner* (pp.119-122). México: Fondo de Cultura Económica- FLACSO.
- Levi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortiz, R. (2004). *Taquigrafiando lo social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Ortner, S. y Whitehead, H. (2000). Indagaciones acerca de los significados sexuales. En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 127-179). México: Pueg-Unam/Miguel Ángel Porrúa.
- Schutz, A. (2008). *El problema de la realidad social* (2da ed). Buenos Aires: Amorrortu.
- Vega, E. (2016). ¿Una violencia invisible? Las mujeres en los monumentos públicos. *Boletín de Arte*. (37), 213-225.
- Vidal de Battini, B. (1984). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomo VII. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Documentos

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2016). Panorama General: Informe sobre Desarrollo Humano 2016. *Desarrollo Humano para Todos*. Nueva York.