

**REGÍMENES DE VEROSIMILITUD, ESTIGMA Y TRAMAS RELACIONALES
E IDENTITARIAS ENCARNADAS EN TEJIDOS DE PODER:
CLAVES PARA CONTINUAR CON LA REFLEXIVIDAD EN TORNO AL ALMAMULA**

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

Aclaraciones preliminares

En la tesis de grado “Masculinidad y feminidad en los discursos sociales, el lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero”, nos preguntamos por los sentidos sociales atribuidos a las figuras mitológicas “el almamula” y “el duende”, de qué manera operaban en la construcción simbólica de la masculinidad y de la feminidad y en las relaciones de género en sujetxs que viven en Santiago del Estero. Asimismo, nos indagamos mediante qué mecanismos se mantenían “vigentes”, “vivos” (Elíade, 2005: 13) los mitos –como discursos sociales–. Un mito se mantiene vivo porque cristaliza en lo simbólico la trama de acciones posibles y permitidas de acontecer en el marco cultural de una comunidad. En la investigación nos centramos en indagar las estrategias discursivas (Reguillo Cruz, 1999-2000: 4) de informantes que viven en diferentes barrios de la ciudad de La Banda y el Departamento Moreno, territorio de Santiago del Estero, durante 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.

Antes de dar inicio al análisis, creemos pertinente aclarar, en líneas generales, en qué consiste el discurso mitológico del almamula, utilizando como insumo los relatos de informantes. Remarcamos esto porque no existe un acuerdo hegemónico unilateral sobre las características y funciones que conforman este relato, dado que el mito en tanto discurso construido desde las mediaciones de sentido de lxs sujetxs, es tan complejo que posibilita un abanico múltiple de construcción por la complejidad misma de los sincretismos y tejidos culturales –como lo veremos más adelante con Zires Roldán–. Estas narrativas aluden a un ser mitológico, se trata de una persona que se convierte en animal –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 ensordecedores, difíciles de discernir a qué animal pertenece. Además, tiene cadenas con las cuales golpea a los perros que se le atraviesan. Sale los días de cambio climático –preferentemente martes y viernes–, sobre todo con viento del sur; otras personas afirman que deambula los días de luna llena, pero todxs 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 solo el cuero. Otros testimonios dicen que, incluso, come los corazones de niños que no han sido bautizados bajo alguna religión cristiana, y que incluso también ataca a las personas que se atraviesan en su camino. Este animal mítico y temerario, tiene senos, es hembra, porque en realidad es una mujer que sufre el castigo de la transfiguración y pérdida de su yo social, por haber cometido incesto con su padre, hermano o hijo. El almamula no es una sola, sino que hay tantas como relaciones incestuosas ocurran. Es decir, toda mujer es potencialmente almamula para este sistema de sexo-género, en términos de Gayle Rubin (Rubin, 1996: 13).

Existen dos tipos de almamula: la neófita en la transfiguración y la “condenada”, aquella cuya salvación es imposible de lograrse. La condenada es quien posee cadenas, y este elemento simboliza el tiempo transcurrido desde la primera situación de incesto hasta la actualidad. De acuerdo con los testimonios, diversos son los caminos de la salvación. Uno requiere de un ritual guiado por un representante de alguna religión cristiana, y de someter a la mujer almamula a un ritual de exorcismo. Otra posibilidad se configura si un hombre valeroso logra herirla o cortarle la oreja para que sangre, y por medio de ese sacrificio se liberará la culpa. Otra alternativa de liberación se encuentra en la misma mujer almamula, en su cuerpo mismo, en su preñez, en concebir un hijo como resultado de esa relación incestuosa.

El *self* y las disputas de lo relacional

Como ya lo señalamos anteriormente, nos enmarcamos en los aportes que nos hacen autores de la línea de pensamiento/teoría de la comunicación pertenecientes al interaccionismo simbólico: Gergen, Goffman y Giddens. En una primera instancia, nos preguntamos por las configuraciones del yo (*self*) y las estrategias/modos de vinculación, puesta en interacción con ese(os) otro(s) cultural(es) con quien(es) se comparten acuerdos sociocomunitarios, los cuales se conforman para establecer los guiones simbólicos que guiarán las prácticas socioculturales. Uno de los puntos clave para comenzar el análisis tiene que ver con reconocer las voces enunciativas protagonistas que conforman las tramas discursivas, el *self*, y en el marco de qué juegos de lenguaje, interacción, intercambio relacional emergen las identidades (Hall; du Gay 2003: 17).

Después de los debates posestructuralistas, de las crisis de los grandes relatos, de los cambios sociohistóricos, y circunscriptos en este trabajo en una perspectiva culturalista latinoamericana, consideramos que es imposible conceptualizar al “YO” como ontológicamente esencial; como señala Gergen, el yo individual de la modernidad se ve reemplazado por otro lugar, uno determinado por juegos de relaciones. El psicólogo estadounidense, a fines analíticos, explica la conciencia de la construcción del yo en tres etapas, cada una de las cuales señalan el pasaje de lo moderno a lo posmoderno. Una de ellas es la manipulación estratégica, caracterizada por una saturación social y por la presencia del desafío de nuevas

relaciones frente a redes de asociaciones y colaboraciones que presenta el campo laboral, lo que trae como consecuencia que un individuo no posea una confirmación segura de su identidad, dado que justamente la saturación social multiplica los patrones que dispone el yo. Gergen explica que el yo como manipulador estratégico es producto del ambiente modernista, donde existían yoes reales y auténticos, y actuar de otra forma era una manera de falsificación y engaño, “el sentido de la manipulación estratégica requiere además la incitación a actuar de muchas otras maneras amén de las tradicionalmente aceptadas” (Gergen, 1992-1997: 195), aunque abandonar el camino de lo que se considera auténtico. La segunda etapa se denomina personalidad pastiche, y el psicólogo expone que en contraposición del ideal de la autenticidad, este concepto remite a un camaleón social que toma en préstamo fragmentos de la identidad de cualquier origen, los cuales son adecuados a una determinada situación, puesto que si se logra manejar la identidad, los beneficios pueden ser múltiples.

Frente a estas situaciones, emerge la imposibilidad de discernir claramente entre lo real y lo simulado, por lo que un yo verdadero comienza a desaparecer, y surge así la tercera etapa donde el yo es sustituido por una realidad relacional. Se sule un yo autónomo como centro del saber, como poseedor de una racionalidad; el rol de cada sujeto pasa a formar parte de un proceso social “las propias posibilidades solo se materializan gracias a que otros las sustentan; si uno tiene una identidad, solo se debe a que lo permiten los rituales sociales en que participa, es capaz de ser persona porque esa persona es esencial para los juegos generales de la sociedad” (Gergen, 1992-1997: 203). Esto es más claro si consideramos los juegos del lenguaje, dado que es una forma de relación, porque el sentido se consigue en el diálogo entre personas. Por consiguiente, el significado es hijo de la interdependencia “y como no hay yo fuera de un sistema de significados, puede afirmarse que las relaciones preceden al yo y son lo fundamental. Sin relación no hay lenguaje que conceptualice las emociones, pensamientos o intenciones del yo” (Gergen, 1992-1997: 204). Entonces, frente a la imposibilidad de los yoes individuales de crear relaciones y de ser éstas las que crean el sentido del yo, el yo abandona el eje de éxitos o fracasos, de elogios o descréditos para ocupar un determinado papel en juegos de relaciones. Partimos de considerar al yo en términos de creación y recreación de una identidad personal en las relaciones y en juegos simbólicos del lenguaje.

Por lo tanto, ¿cómo pensar al yo de una mujer almadula en términos relacionales? ¿Bajo qué red de significados concebir a un yo que adquiere sentido social por la falta de moral comunitaria y por relaciones sociales –y por ende de género– que lo preceden? El yo de la mujer almadula está caracterizado, en términos de una personalidad pastiche, por significados que destacan atributos (que en el escenario de relaciones de lenguaje y prácticas sociales patriarcales son considerados desacreditables, es decir, estigmas, como lo veremos más adelante), que leídos por fuera de los contratos simbólicos de las comunidades particulares pueden ser considerados contradictorios, pero funcionales a las propias lógicas de poder y de

lenguaje. En Santiago del Estero por un lado una mujer almamula puede ser “nombrada” como hermana de, hija de, madre de –en una perspectiva de género relacional, en función de un estatus masculino–, verdulera, meretriz, empleada doméstica, madre abandonada, desempleada, incestuosa, siempre determinados sus atributos por lo temporal del día, dado que de noche esa misma mujer, se convierte en el almamula que encarna la aparición y el ejercicio del terror del barrio. Para centrarnos en las relaciones de género, estos modos de circulación de poder entre hombres y mujeres (1). Por un lado informantes nos dicen que

Marta: ... una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba (...) Ella tenía 18 años y el papá tenía 42. Y cuando nosotros hemos denunciado, ha denunciado mi papá, ha intervenido la policía ahí, y bueno a ellos los han llevado, y bueno ahora viven presos.

Ivón: En Vilmer (2) 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.

Graciela: Siempre he escuchado que decía gente grande que la mujer es la que se condena.

María: 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. De la amiga de la Yamila. Aquí tantas cosas hay...

Ivón: Yo conozco una chica así que ella en confianza me contaba que el hermano la obligaba a tener relaciones y la había amenazado a ella.

Bernardo: La somete para que sea la mujer y la pasa como mujer, que todo el mundo sabe. Aquí sabemos todos (...) por la misma causa, ha ido a matar a mi sobrina y la policía de la cañada lo ha esperado, porque lo han denunciado otros familiares de él que estaban en contra de lo que hacía. Y él como te digo, él mismo dice “yo soy el almamula”. Pero claro, es una historia real que todos nosotros sabemos. Es una vergüenza (...) él está consciente.

Y que a su vez es la encarnación del terror y el centro de la culpabilidad:

Marta: Es más feroz que el diablo. El almamula es como ejemplo, convivir con un hermano, convivir con una madre, convivir con un padre. Yo sé porque una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba al llegar las 12 de la noche, ella salía de la casa, nunca la ibas a encontrar, se transformaba. Esa chica me ha espantado a mí, y cuando vos le tenes miedo al almamula es peor.

Ivón: La almamula es una persona, que se convierte cuando hay relaciones entre padre e hija, entre dos hermanos, entre dos primos, o entre hermanos, eso es más directo... 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).

María: Busca los animales cuando están en el oscuro, come la parte de adentro o que a los chicos así que no son bautizados los lleva.

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 dicen que le chupaba.

Mateo: ... y le digo "es el almamula ¿qué 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...

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

Marta: 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 sí tengo la posibilidad de zafar de mi padre.

Bernardo: 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 gustaría tendría que haber denunciado ella. 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 de ser mujer de un hermano.

Graciela: Claro, todo depende de la mujer, porque como dice el dicho, la mujer propone, ¿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.

Esa misma mujer que para lxs informantes es, por un lado, víctima de una red de abusos y complicidades en su trama intrafamiliar (Autor, 2011: 73), o incluso culpable de ultrajar el contrato comunitario (y ampliamente general para las culturas occidentales) de la prohibición del incesto, esta mujer que merece el más visceral ostracismo –cuando nos explican que a la mujer señalada no se la saluda por temor a potenciales ataques nocturnos a su economía barrial al comer sus animales de venta o consumo–, es por otro –de noche–, el ser mitológico que encarna lo más terrorífico del territorio barrial. La misma mujer que ocupa el rol del cuidado y crianza y coordina los rituales de iniciación del/a niñx en la socialización, es quien asume un

yo terrorífico que devora animales y niños/as no bautizadxs, amenazando la tranquilidad comunitaria –y su continuación-. Estos atributos que podrían resultar disonantes en términos esencialistas conviven armoniosos en la siguiente significación: “Juana Morales (3), la almamula”; construcción simbólica, válida y relacional no solo para Juana en función de ella con su familia, sino entre las mujeres de estas comunidades, entre hombres, entre hombres y mujeres, entre mayores y niños/as, entre quienes esta construcción de sentidos sobre el almamula, se narrativiza.

Responsable de la situación de incesto (4), y a su vez encarnación de un ser cratofánico –El filósofo tucumano Raúl Nader explica que puede denominarse al almamula como un ser mitológico cratofánico en tanto las cratofanías azorantes encarnan la veneración y el terror– (Nader, 2006: 165) en tanto personificación del terror; ese “yo almamula” se denomina así ya que participa de una red de significaciones en el lenguaje, lo que permite el establecimiento de los vínculos con esxs otrxs comunitarixs, porque en definitiva son las redes relacionales que preceden y se perpetúan en el patriarcado, las que configuran al “yo almamula”. Entonces, retomando el concepto de realidad relacional de Gergen, y haciendo hincapié en la historia personal, resulta imposible negar que justamente esta pudiera no estar determinada por modalidades narrativas de la cultura, o que incluso no fueran de una propiedad social, dado que las convenciones retóricas son las que determinan cómo se comprende el pasado; es decir, a partir de estas narrativas se ocupan roles simbólicos de víctimas y victimarios, eso explica por qué mayormente son las mujeres quienes son ubicadas en el lugar del chivo emisario, de ser el sacrificio comunitario al perder un yo social humanizado para devenir en un yo sagrado/terrorífico/animalizado –y estigmatizado, que establece las plataformas donde se erigen las identidades, como lo analizaremos más adelante–. “No es el pasado el que impulsa o rige la narrativa histórica; son más bien las prácticas de escritura culturales las que determinan el modo de entender el pasado” (Gergen, 1992-1997: 208), es decir, son las relaciones de lxs sujetxs las que definen el carácter de lo narrable, explicable, porque como afirma Gergen “la historia personal es una propiedad cultural no solo por lo que atañe a las formas de argumento: el contenido mismo depende de las relaciones sociales” (Gergen, 1992-1997: 210), es decir, de las relaciones de género en las comunidades de Santiago del Estero. Entender el género implica conocer la “construcción social y cultural que se articula a partir de definiciones normativas de lo masculino y de lo femenino, que crean identidades subjetivas y relaciones de poder tanto entre hombres y mujeres como en la sociedad en su conjunto” (Narotzky, 1995: 5).

Entonces, la manera de comprender las relaciones en las que se inscribe el yo es la que nos permite dilucidar bajo qué lógicas podemos leer la moral, que como plantea el psicólogo, trasciende al individuo, y es el resultado de la interacción. Es más, “ninguna perspectiva es en sí misma verdadera o falsa, salvo, dentro de una particular comunidad de comprensión”

(Gergen, 1992-1997: 218). Esta idea es medular para comprender lo habilitable, censurable y posible de decirse en torno a prácticas socioculturales en Santiago del Estero –como después reflexionaremos con los aportes de Zires Roldán–; mientras que por un lado para sujetos de Río Dulce el almamula aparece y es consecuencia de relaciones incestuosas, y ellos no dudan de los regímenes de verosimilitud de sus discursos sobre lo real, de ningún modo se expresan en sus narrativas estos hechos como situaciones de abuso; para las/os informantes, que padres o hermanos puedan obligar a tener relaciones sexuales a una hija o hermana es “lo que sucede”, lo legítimo como práctica comunitaria y que trae como consecuencia el nacimiento de un animal terrorífico, y al formar parte de un contrato comunitario, es legítima (5).

Mujeres almamulas: entre actuaciones y fachadas

Es preciso abocarnos en torno a lo que sucede cuando estos “yo/es”, sujetos sociales en procesos de interacción social, asumen “roles” o lugares escénicos determinados. Dos conceptos importantes para analizar y que arrojarán luz a este planteo son el de actuación y fachada, desarrollados por Erving Goffman. Él explica que la actuación es “toda actividad de un individuo que tiene lugar durante un período señalado por su presencia continua ante un conjunto particular de observadores y posee cierta influencia sobre ellos” (Goffman, 2006: 33). Y añade que la fachada se refiere a esa parte de la actuación del individuo que funciona de modo general y prefijado con el objetivo de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación, puesto que la fachada es “la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación” (Goffman, 2006: 34), y en el caso de una mujer almamula, nos referimos a una fachada personal, donde se incluyen las características raciales, de lenguaje, el género, etcétera, incluso podemos hablar de fachada social.

Ahora bien, ¿qué actuación asume una mujer almamula cuando los papeles/roles pareciesen constreñirse a la dinámica despótica de las relaciones de género en las comunidades? Goffman dice: “el actuante puede creer por completo sus propios actos; puede estar sinceramente de que la impresión de la realidad que pone en escena es la verdadera realidad” (Goffman, 2006: 29). De acuerdo con esta premisa, una mujer almamula podría creerse que es la responsable material de la aparición sin vísceras de animales domésticos, o considerarse la encarnación del proceso de metamorfosis, o asumir el rol de objeto culpógeno en la moral comunitaria al internalizar la responsabilidad de las situaciones de incesto, por ejemplo, cuando una mujer es señalada como la que tiene relaciones sexuales con su progenitor o congénito y a su vez es identificada con un nombre y actúa en su cuerpo como la culpa encarnizada de la comunicabilidad, con gestos que evidencian angustia, melancolía – como describen los informantes– (6).

Empero, Goffman afirma que un individuo puede creer sus actos o ser escéptico a ellos. Cabe preguntarse si a estos roles, actuaciones factibles de acontecer en regímenes patriarcales tan vigentes tanto para mujeres como para hombres, es posible no asumirlos, o si siempre que se ocupan representan un sí mismo verdadero, porque de hecho, Goffman señala que “en la medida en que esta máscara representa el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos, esta máscara es nuestro ‘sí mismo’ más verdadero que el yo que quisiéramos ser” (Goffman, 2006: 31). En definitiva, nos preguntamos cuáles son los márgenes posibles de no asumir un rol o actuación estigmatizante de una mujer señalada como almamula y ocupar un rol “cínico” –no confiar en sus actos ni en las creencias de su público– cuando la fachada “se convierte en una ‘representación colectiva’ y en una realidad empírica por derecho propio” (Goffman, 2006: 39), y cuando, podríamos decir, la comunidad misma, ontologiza estatutos de verdad –o para ser más exactos, de verosimilitud–.

Planes y estilos de vida ¿posibilidades reales?

Más adentrados en el análisis, queremos continuar con una categoría planteada por Giddens. El sociólogo esboza la trayectoria del yo y debate sobre la psicoterapia y la realización del yo, reflexiona acerca de la elección como componente de la cotidianidad, encuadrando esta cuestión en términos históricos como las condiciones de la modernidad y sostiene que en esta etapa, por un lado, se ubica al individuo en una diversa gama de elecciones y, por otro, no se ayuda a escoger qué camino optar. Una de esas consecuencias es la primacía del estilo de vida, puesto que no hay otra opción que elegir llevarlo a cabo. Giddens señala que un estilo de vida es “un conjunto de prácticas más o menos integrado que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo” (Giddens, 1995-1998: 106). Además agrega que son prácticas hechas rutina, presentes en los modos de vestir, comer, en las maneras de actuar, para encontrarse con los otros, pero que además estas rutinas son maleables a potenciales cambios de la identidad del yo.

Por tanto, si cada una de las decisiones que toma una persona configuran las rutinas y determinan quién se es, quién se quiere ser, cabe retomar interrogantes anteriormente planteados acerca de las posibilidades de elección de las mujeres que viven en marcos vinculares caracterizados por relaciones de violencia de género. Giddens advierte que el concepto de estilo de vida no es muy aplicable a las culturas tradicionales, podríamos pensar que de este mismo modo, es conflictivo para las características simbólicas y materiales de comunidades que podríamos denominar patriarcales o feudales –en comparación a zonas metropolitanas–. En sintonía con esta idea el sociólogo sostiene que “hablar de una multiplicidad de elecciones no supe que todas ellas estén abiertas a todo el mundo o que las personas decidan siempre sobre opciones con pleno conocimiento del abanico de alternativas

factibles” (Giddens, 1995-1998: 107). Por lo tanto, ¿es viable elegir cómo vivir determinar rutinas, configurar prácticas y rumbos del yo marcados por el deseo propio o genuino cuando el mismo cuerpo de las mujeres es propiedad del otro –padre, hermano, esposo– y las circunstancias se ciñen a situaciones despóticas de poder?

Otro concepto que queremos debatir y que se encuentra en la misma dirección de lo explicado, es el de planes de vida, que hace alusión al contenido de la trayectoria organizada del yo, y la planificación de la vida supone un modo en particular de organizar el tiempo, “pues la construcción refleja de la identidad del yo depende tanto de la preparación para el futuro como de la interpretación del pasado, aunque en este proceso es siempre importante la ‘reelaboración’ de los sucesos del pasado” (Giddens, 1995-1998: 111). En función de lo ya expuesto ¿cómo posibilitarse planes de vida, trayectorias del yo, cambios subjetivos, o acceder a un pensamiento autobiográfico –elemento central para la autoterapia como lo explica Giddens retomando a Rainwater– o pensar en la autorrealización en marcos de selectividad prácticamente nulos, en contextos de subordinación y opresión? Cabe indagar entonces, inscriptos en esta perspectiva teórica y valiéndonos de las categorías presentadas, cuáles son las posibilidades de lograr una identidad del yo frente a la nulidad de concretar un estilo de vida –estas rutinas a elegir que configuran la identidad–, o en tal caso, si es pertinente el uso de estos conceptos.

Yo inficionado del almamula: entre el descrédito absoluto y la culpabilización permanente

Habíamos anticipado en páginas anteriores que una categoría central para analizar al objeto de estudio construido se relaciona con los aportes y estudios de Goffman, quien tiene como universo de estudio a un sector de la sociedad no aceptado por su conjunto, a quienes podemos denominar: desviados; nos referimos al concepto de estigma. Lo entendemos como un atributo profundamente desacreditador (Goffman, 2010: 14) que produce un descrédito amplio y constituye una divergencia entre la identidad social virtual y la real –el sociólogo explica que la categoría y los atributos que le pertenecen al individuo es su identidad social real–, que produce un aislamiento entre la sociedad y la persona, pero principalmente, el estigma es el ejercicio deteriorante de la identidad.

Goffman plantea tres tipos de estigma, el primero son las deformaciones físicas; el segundo, los defectos del individuo como falta de voluntad, creencias, deshonestidad, por ejemplo, perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio; por último, existen los estigmas de raza, religión y nación que pueden ser transmitidos por herencia y contaminan a todos los miembros de la familia. De todos modos, podemos decir que la clasificación del estigma está estrechamente vinculada a cada situación en particular que viva el individuo denigrado. Por

ejemplo, una mujer señalada como almamula en primer lugar está desacreditada por su condición de género, por todos los fantasmas y significantes desacreditadores –individuales y colectivos– por el simple hecho de ser mujer –o no pertenecer al universo de lo masculino– y además, el otro atributo deslegitimador está conformado por muchos signos: la sospecha de cometer situaciones incestuosas, situación deducida por la corporalidad de la acusada, de sus comportamientos, de sus fachadas y actuaciones; otro signo se conforma las sospechas de transfiguración en el sujeto cratofánico, con lo que porta el miedo y la amenaza de la comunidad; por lo tanto, una mujer almamula puede estar clasificada en estigmas de defectos del carácter y de religión.

Lo neurálgico de la situación de las mujeres marcadas como almamulas es que, como arguye Goffman, no son consideradas totalmente humanas “los normales (...) creemos que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante las cuales reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida” (Goffman, 2010: 17). Este concepto es crucial para comprender cómo el yo social de una mujer santiagueña se transforma por un proceso comunitario de desacreditación colectiva –por el ejercicio del estigma– en la mujer que ultraja la prohibición del incesto, que pierde su estatus de humanidad y adquiere un yo estigmatizado; en términos de Goffman, la identidad social real de la mujer almamula deviene una identidad virtual. Es más, toda la figura del almamula está conformada por múltiples signos estigmatizantes: ojos rojos diabólicos, olor putrefacto, alaridos ensordecedores, cadenas como símbolo de condena, etcétera.

Asimismo, el sociólogo clasifica a los estigmatizados como desacreditados y desacreditables, que son dos partes de una perspectiva. Los primeros son individuos estigmatizados que suponen una calidad de diferente ya conocida o evidente en el acto. Por su parte, desacreditable es quien posee una diferencia que no se revela de modo inmediato y no se tiene de ella un conocimiento previo; sobre esta cuestión nos interesa hacer hincapié en el manejo de la información social acerca de la deficiencia del individuo: “exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disimularla; mentir o decir la verdad; y, en cada caso, ante quién, cómo, dónde y cuándo” (Goffman, 2010: 61). El manejo de la información social es reflexiva y corporizada, y es transmitida por la persona en cuestión y a través de la expresión corporal, se comunican signos portadores de información denominados símbolos, los cuales podemos distinguir como símbolos de prestigio y signos de estigma; los primeros hacen referencia a un estatus, prestigio, honor y los segundos conforman “una degradante incongruencia en la identidad y [son] capaces de integrar lo que de otro modo sería una imagen totalmente coherente, disminuyendo nuestra valorización del individuo” (Goffman, 2010: 63). Por lo tanto, una mujer marcada como almamula es un individuo desacreditable, porque sus atributos desacreditables no son señalados como propios hasta que el rumor configura

regímenes de verosimilitud, hasta que aparecen signos leídos como estigmas que se le atribuyen a un determinado yo, o persona femenina y comienza de este modo la operacionalización del estigma, que no es otra cosa que el descrédito y el deterioro de la identidad social real. A modo de ejemplo, algunos signos que se simbolizan como plataformas desacreditables se les puede atribuir a la personalidad de la estigmatizada, su corporalidad, su mirada, sus posturas, sus rutinas, sus posicionamientos culpógenos –como lo describen lxs informantes–, y también anexársele procesos rituales –alaridos terroríficos, olor a podrido, ladridos de caninos, ruido de cadenas, aparición de animales mutilados, etc.–, solidificando así el rumor sobre el descrédito.

Sin embargo, para las mujeres marcadas como almamulas el límite entre ser desacreditada o desacreditable es muy poroso y relativo. En los marcos simbólicos comunitarios de Santiago del Estero, como lo podemos rastrear en las narrativas de informantes, una mujer puede transfigurarse en almamula a partir de la pubertad, podríamos decir en términos de Gayle Rubin –como ya la mencionamos–, desde que puede ser intercambiable en el sistema de troqueles y la política económica del sistema sexo-género. Como acto consecuente, cualquier mujer como tal, por su género, por su corporalidad, por sus narrativas precedentes, es potencialmente clasificable como desacreditable. En cambio, una mujer almamula desacreditada puede ser catalogada de esa manera a partir de la explicitación de un testimonio, de una confesión hecha pública por algunx de lxs implicadxs, etcétera, pero un suceso que inicia el rumor estigmatizante está impregnado de los campos significantes en torno a un signo propio de la corporalidad femenina: la preñez. Si una muchacha que no tiene posibilidad de demostrar un vínculo afectivo exogámico y heterosexual, o si es de público conocimiento su imposibilidad de desenvolverse sola por su comunidad –y que siempre lo hace en vigilancia o compañía de algún/a familiar–, y a esto se suma la denegación del acceso a lo público, y además en su cuerpo se evidencia un embarazo, ese signo deviene en símbolo de información social que no puede disimular el ejercicio activo de su sexualidad, práctica clasificable como anormal en tanto ultrajante de la prohibición del incesto. Esa mujer con identidad determinada y desacreditable, pasa a ser desacreditada y responsable de lo que conlleva vivir el discurso del almamula.

Aquí se vuelve central una pregunta por las identidades, procesos simbólicos siempre en disputa y en relación con los lugares otorgados por lxs otrxs y en función de una disputa con ellxs. En el caso de estas mujeres almamulas, es la voz del descrédito pronunciada por el patriarcado un espacio clave dador de sentido a procesos subjetivantes –sin negar los lugares de la maternidad, la crianza de hijos, el trabajo en los privado, etc.–. En su contrapartida binaria, son los varones los portadores del lugar victimario que otorga a las mujeres la culpabilidad y la subyugación. Es en estos contextos donde se establecen las identificaciones que los varones deben adquirir para poder acceder al prestigio social; tales identificaciones no

solo se relacionan con la poligamia y la heterosexualidad obligatoria, la provisión sexual y económica, sino, además, con el mandato de la ejecución del despotismo y el requisito de sometimiento de las mujeres, donde el cuerpo, justamente, es el bien de apoderamiento.

Sin embargo, desde el campo la comunicación entendemos que el ejercicio del poder es siempre relacional, en tensión, dinámico, en disputa, lo que posibilita concebir estos procesos hegemónicos como potencialmente transformables. Ahora bien ¿cómo cuestionar estas redes de descréditos encarnizadas en tejidos culturales híbridos, multitemporales (Barbero, 1987: 257) que se reactualizan en el relato y en las prácticas pero que se cimientan en concepciones de género patriarcales y perdurables configurantes de las identidades?

Cuando los regímenes de verosimilitud consagran estatutos de verdad: el rumor

A lo largo del artículo, mencionamos un concepto importante para comprender la complejidad del ejercicio del estigma. La categoría es desarrollada por la investigadora Margarita Zires Roldán (7), y es en el rumor, como “un ejercicio, una construcción y una creación colectiva donde se ponen en juego y a prueba las pautas culturales” (Zires Roldán, 2005: 58), que además se vinculan con la construcción de lo verosímil. Lo verosímil se relaciona con lo que no puede decirse, es reducción de los posibles reales, en lo preexistente. En el complejo proceso de estigmatización del almanula, lo verosímil se dibuja más allá de los límites de “lo real” (transformación de un sujeto social en un animal mítico), en todo caso se ancla en (y aborda desde) las premisas de la misoginia y la necesidad de condena social de las mujeres señaladas como insultantes de la prohibición del incesto. Pareciera que en verdad no importara el qué, cómo o de qué manera irrumpe el almanula en lo comunitario, sino que el énfasis está puesto en la asunción de una falta moral colectiva por parte de una figura femenina. Todo esto se sustenta en la opresión estructural del universo de lo femenino.

Sin embargo, lo verosímil también es “un conjunto de convenciones que establecen la producción de lo que sí se puede decir y la manera como se puede decir” (Zires Roldán, 2005: 59); tales convenciones algunas veces explícitas nacen de lo que hasta determinado momento ha sido formulado. Para que una mujer pueda encarnar el estigma del almanula, deben disponerse ciertas circunstancias –incesto, soltería de la mujer, padre despótico, olor a podrido, animales mutilados, ruido de cadenas, etc.-, ciertos acuerdos preexistentes. La historia misma del almanula, reactualizada permanentemente, es la base del rumor y lo verosímil y, asimismo, el rumor es el material significativo reactualizante del mito. Esto es clave porque lo que se dice de las relaciones de género tiene que ver con el límite factible de lo que puede enunciarse; como ya lo explicamos, cuando preguntamos a lxs informantes sobre la intimidad de los potenciales implicados de la relación del incesto, jamás nombran un abuso o una violación, no lo conciben de esa manera, sino como la característica naturalizada y sine qua non de los vínculos sociales.

Como lo verosímil se sustenta en lo ya formulado, por múltiples convenciones preexistentes, y retomando la perspectiva de Kristeva, Zires de Roldán plantea que el sentido es un efecto interdiscursivo y el efecto de lo verosímil es una cuestión de relación entre discursos. Asimismo, la investigadora apostará a más y explicará que si bien existen reglas y convenciones de las historias culturales, los relatos no son estáticos, sino que sus historias pueden resultar cambiantes e implicar reestructuración. Por consiguiente, “lo verosímil se transforma. No existe un verosímil. La heterogeneidad cultural de nuestras sociedades contemporáneas lleva a pensar que hay múltiples verosímiles o diferentes regímenes de verosimilitud. Las reglas que rigen a los diferentes grupos, colectividades y los diferentes espacios sociales son múltiples y no pocas veces contradictorias” (Zires Roldán, 2005: 61). Como plantea la autora sustentándose en los aportes de Dröge, existen diferentes regímenes de verosimilitud rigentes de la producción de los rumores. Si partimos que los rumores son construcciones sociales de sentido, acuerdos simbólicos comunitarios que develan las pautas culturales consagrantes de lo verosímil como convención de narrativas y de lenguaje y que tiene como particularidad el dinamismo, comprendemos la multiplicidad de relatos de informantes sobre la historia del almamula, algunos de ellos no pocas veces contradictorios. Por ejemplo, cuánto tiempo demora una persona en transformarse en el ser mitológico, si debe o no mediar el deseo o el consentimiento para que se efectúe el proceso de metamorfosis, cuál es la forma verdadera que adquiere la mujer almamula, o si puede adquirir múltiples formas, o inclusive sobre la manera de liberación, cortándole la oreja, mediante un ritual de exorcismo cristiano, la muerte de algunos de los implicados, o por el embarazo como resultado de la relación incestuosa.

En este sentido, quizás la narrativa más contradictoria esté vinculada con este hecho simbólico complejo: el embarazo como resultado de la relación de incesto. Por un lado representa la salvación de la ofensa colectiva y, por otro, es más repudiable un incesto madre e hijo que padre e hija, más aún, si de esa relación incestuosa tiene como resultado la preñez –según nos explican, un hijo siempre es de una madre, en cambio, una hija no siempre es de un padre dado que la paternidad es una cuestión de fe–. Estas disparidades en los relatos, muchas veces antinómicas –desde una mirada exógena de los tejidos culturales– no describen más que su sincretismo, sus múltiples voces, articuladas en relatos de relatos y en tramas de interdiscursividad. Zires Roldán expone que un rumor como discurso para cobrar vida requiere de otros rumores u otros relatos “o jirones de múltiples discursos, de formas más o menos establecidas que lo precedan y que le otorguen un cuerpo y una estructura específica” (Zires Roldán, 2005: 64). Esta premisa es importante para investigar en un futuro las lógicas de interdiscursividad existentes entre los diversos discursos: medios masivos de comunicación, canciones folklóricas y los relatos de informantes, referentes empíricos no aislados, sino entramados en tejidos culturales determinados. Además, podemos decir que los rumores son

construidos desde lugares simbólicos cargados de fantasía –como toda la historia del almamula u otras figuras mitológicas como el Duende, el Kakuy, el Zupay, etc.– pero eso no implica, como señala la investigadora, que el sincretismo por más primitivo o extravagante que sea, no forme parte constitutiva de la lógica interdiscursiva que rige los procesos de comunicación, entre ellos los orales.

Finalmente, para futuras investigaciones, las categorías de convergencia y divergencia cultural que presenta Zires Roldán pueden ser centrales para pensar los elementos discursivos que atraviesan los distintos contextos culturales, para conocer aquellos que son compartidos por diferentes grupos sociales –como los modos de simbolizar a las mujeres y las relaciones de género– o distintos contextos culturales y que convergieron, como así también para indagar y reconocer la divergencia cultural, es decir aquellos elementos que se distancian, separan, difieren en los grupos sociales o tejidos culturales –como la narratividad de los mitos-.

(In)conclusiones y nuevos e imprescindibles interrogantes

Los aportes del interaccionismo simbólico fueron medulares para pensar y complejizar el objeto de estudio y para presentarlo desde una perspectiva comunicacional diferente, que armoniza con la mirada cultural del trabajo, que si bien no utilizamos una categoría específica, salvo la de rumor –vinculada a la oralidad–, nos inscribimos en ella como perspectiva general. Nos brindó diversas herramientas para pensar al yo, un yo inmerso en juegos de relaciones, en procesos sociales y en escenarios de interacción, como así también reflexionar en torno a la constante creación y recreación de identidades en juegos de lenguaje; la interacción de la persona con el otro cultural, inmerso en redes relacionales y en narrativas que determinan las identificaciones y los juegos vinculares; los estilos y los planes de vida como necesidad de elección; considerar al yo como suma de máscaras, entre actuaciones y fachadas, como el resultado del descrédito y centro neurálgico del estigma; la complejidad de poder enunciar lo que se establece como regímenes verosímiles en juegos de interdiscursividad comprensibles a la luz de tramas culturales sincréticas, híbridas –como las culturas del norte del país–, pero no exentas de las lógicas de poder y las relaciones de género.

Justamente por esta razón, no podemos negar las limitaciones de adscribirnos a esta perspectiva teórica como única caja de herramienta para analizar nuestros objetos de estudio. Indagar, conocer, y analizar desde una mirada crítica los contextos culturales híbridos, multitemporales y complejos como los latinoamericanos, requiere de una constante vigilancia epistemológica y un minucioso trabajo holístico, condición que el interaccionismo simbólico de por sí no posee al momento de establecer categorías.

Por su parte, en trabajos inscriptos en estudios feministas como el nuestro, una categoría fundamental para comprender las lógicas de vinculación y de interacción social, es la de **poder**, concepto medular que en casi todos los exponentes de esta línea de pensamiento

(interaccionismo simbólico) no es considerado en la conformación de la trama de relaciones sociales –por lo tanto, pareciese que el conflicto no existiera, solo el orden–, a excepción de los aportes de Goffman con el concepto de estigma, el cual, podríamos decir, es el ejercicio deteriorante de los procesos identitarios, funcionales a las lógicas de poder patriarcal (8) –en tanto establecen regímenes de verosimilitud moralizantes que ubican a las mujeres en posiciones de opresión y subordinación permanentes–. Sin embargo, y dando lugar a la última crítica, más allá del reconocimiento de escenarios, tramas, modos de exclusión, marginación y condena de lo diferente (anormal), no se establecen horizontes posibles o pautas para pensar alternativas y soluciones a problemáticas tan complejas.

Por lo tanto, frente a las características que constituyen tejidos culturales y procesos interactivos de las comunidades cuyo ensamble visible son relaciones de género despóticas, tramas de poder falocéntricas y malestares culturales estructurales ¿cómo configurarse procesos subjetivos exentos de psicopatologías, tramas vinculares con posibilidades equitativas, libres de círculos viciosos nocivos? ¿Mediante qué estrategias planificar políticas públicas que en su ejecución no devengan en ejercicios exógenos y paternalistas de lo que debiera hacerse, olvidándose de concebir una mirada compleja y participativa de la transformación de la realidad? ¿Cómo posibilitar un cambio social? Posiblemente estos interrogantes nos avienten a una encrucijada imposible en tanto sus respuestas sean difíciles de esgrimirse sin estudios continuos y profundos. Lo que no podemos negar es que todas y todos nos merecemos existir en una realidad soportable de ser vivida, donde quizás alguna vez la posibilidad de concebir planes de vida a futuro teniendo como norte cambiar los errores de nuestro pasado biográfico sea alcanzable para amplias y diversas mayorías.

Notas

(1) Con esto no queremos decir que no existan en el territorio trabajado otras posibilidades identitarias no circunscriptas en la heteronormatividad, solo que en nuestro recorte, no existió la posibilidad de trabajar con ellas.

(2) Localidad de Santiago del Estero.

(3) Nombre ficticio al igual que todos los de lxs informantes.

(4) Por provocar sensualmente a su hermano, padre o hijo, por no negarse frente a una insinuación, por no denunciar un potencial abuso, por no huir del hogar, etcétera. Ver: artículo del autor “El Almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género (Segunda Parte)”, *Question* 31, Sección: Informes de Investigación. Facultad de Periodismo y Comunicación Social – UNLP [en línea], www.perio.unlp.edu.ar/question, año 2011.

(5) En todo caso, una mujer que estuviera en desacuerdo, debería denunciar o rechazar las imposiciones comunitarias y autoexpulsarse. Ahora bien, esas prácticas difícilmente son simbolizadas como abusos o violaciones.

(6) Mirando al piso, no saludando a nadie, etcétera.

(7) Cabe remarcar que si bien no circunscribimos a la investigadora en la perspectiva teórica del interaccionismo simbólico, afirmamos que sus aportes son cruciales para el ensayo.

(8) Para futuras investigaciones, los aportes de Goffman respecto de los mecanismos de ocultamiento y encubrimiento podrían ser herramientas importantes para comprender cómo viven el estigma del discurso del almamula las señaladas como tales y cómo interactúan a partir del descrédito generalizado.

Bibliografía

- Díaz Ledesma, Lucas G. (2011) "El Almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género (Segunda Parte)", *Question* 31, Sección: Informes de Investigación. Facultad de Periodismo y Comunicación Social – UNLP [en línea], www.perio.unlp.edu.ar/question.
- Díaz Ledesma, Lucas G. (2011). *Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero*. Tesis de Grado. Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata.
- Martín/Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Elíade, Mircea (2005). *Mito y realidad*. Barcelona. Kairós.
- Gergen, Kenneth (1992, 1997). *El yo saturado*. Barcelona. Paidós.
- Giddens, Anthony (1995, 1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Capítulo 3 "La trayectoria del yo". Barcelona. Península.
- Goffman, Erving (2010). *Estigma, la identidad deteriorada*. Capítulo 1 "Estigma e identidad social". Buenos Aires. Amorrortu.
- Goffman, Erving (2006) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Capítulo 1 "Actuaciones". Buenos Aires. Amorrortu.
- Hall Stuart; du Gay Paul (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. "Introducción ¿quién necesita identidad?". Buenos Aires. Amorrortu.
- Nader, Raúl Fernando (2006). *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.
- Narotzky, Susana (1995). *Mujer, mujeres y género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Reguillo Cruz, Rossana (1999-2000). "Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo". México: Universidad de Guadalajara.
- Rubin, Gayle (1996). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Pueg.
- Zires Roldán, Margarita (2005). *Del rumor al tejido cultural y saber político*. Capítulo 2 "De lo verdadero a los diferentes regímenes de verosimilitud. La dimensión cultural del rumor". México. Universidad Autónoma Metropolitana.