

Mujeres inviolables o lugares de duendes: una lectura de género de las víctimas del Pombero

Taly Barán Attias (CEIL – CONICET /UNAJ)
talybaran@gmail.com

*No me importa quién haga las leyes de una sociedad,
mientras yo pueda crear sus mitos.*

Anónimo (en Rosana Reguillo, Los laberintos del miedo)

Este trabajo busca por un lado, presentar algunas reflexiones resultado de mi tesis de maestría “Cultura de la violación: una lectura jurídica de las víctimas del Pombero” en el marco de una Maestría en Derechos Humanos (CIEP-UNSAM). Allí, me interesó reflexionar en torno a la membresía diferencial al estado que sufren algunas subjetividades marcadas por su “diferencia”, en este caso, las mujeres que sufren violencias sexuales por parte del Pombero¹. Por otro lado, busco poner estas ideas en diálogo con nuevas preguntas que empiezan a surgir a partir del trabajo etnográfico que vengo realizando en los últimos meses.

Les ciudadanes²

Nuestro orden político se funda a partir de un mito -como todos los mitos- de origen. Un pacto entre hombres libres, dispuestos a ceder sus libertades ilimitadas a un ser más poderoso que todos los humanos, a cambio de la pacificación y mayor predictibilidad en las relaciones entre individuos. El contrato social, "el acto por el cual un pueblo es un pueblo" (cfr. Rousseau), es la solución filosófica/mitológica que instaura un orden político

1 El Pombero es un duende proveniente de la mitología guaraní, un personaje de figura similar a la humana que es conocido, entre otras cosas, por atacar sexualmente a mujeres, se cuenta que muchas quedan embarazadas producto de estos encuentros. Se lo reconoce por sus silbidos. Agradece generosamente a quien le deja tabaco, miel y aguardiente de caña de azúcar.

2 La utilización del lenguaje inclusivo busca dar cuenta de la exclusión nominal (y normativa) de las mujeres en su condición de ciudadanas a lo largo de la historia. La “e” es neutra y abarcativa y permite dar cuenta del proceso de incorporación de las mujeres a dicha categoría.

basado en el consentimiento libre. ¿Quiénes participan de esa inmensa ceremonia de firmas masivas? A lo largo de la historia se construyeron diferentes narrativas como respuesta a esta pregunta, que no es otra que definir quienes conforman la comunidad de iguales.

Desde la teoría social clásica se plantea la concepción de ciudadanía como el conjunto de prácticas sociales que definen la membresía a una sociedad altamente diferenciada en la cultura y en las instituciones y en donde la solidaridad social se funda en valores universales. Justamente el contrato social, narra el conjunto de operaciones destinadas a instaurar un orden en oposición a las formas particularistas de compromiso social como la familia, la comunidad local, vecinal, étnica.

Este individuo abstracto resultante, desmarcado de cualquier particularidad, portador de derechos definidos jurídicamente, fue puesto es cuestión por numerosos colectivos que no cabían en esta concepción de sujeto y también diversas tradiciones teóricas. Desde el marxismo evidenciaron la centralidad del binomio ciudadano-propietario, el feminismo, señaló al ciudadano como sujeto jurídico generizado en masculino (Young, 1996; Fraser, 2007; Rubin, 1986)

Fundado por hombres, el Estado moderno y el dominio público de la ciudadanía presentó como valores y normas universales aquellas que habían derivado de la experiencia específicamente masculina: las normas militaristas del honor y de la camaradería homoerótica; la competencia respetuosa y el regateo entre agentes independientes; el discurso articulado en el tono carente de emociones de la razón desapasionada (Young, 1996: 102).

Posteriormente, desde los estudios poscoloniales permitieron repensar la constitución de la ciudadanía como instancia inseparable de las diversas capas de explotación, dominación y conflicto, atravesadas interseccionalmente por vectores como el trabajo, el género, la lengua y la etnia (Crenshaw, 1995).

Retomando las palabras de R. Rorty, ciudadanía somos nosotros y quienes se nos parecen, planteados como casos paradigmáticos de humanidad, pero aquellos demasiado diferentes son, a lo sumo, casos limítrofes (cfr. Rorty, 1995: 3). En el plano práctico, estas “humanidades limítrofes” se expresan en las reservas a los instrumentos de Naciones Unidas, diseñados, teóricamente, para unificar el piso de dignidad mínima de los seres humanos. Recordemos que al igual que sucede con otros instrumentos del sistema de protección

de derechos humanos, todo Estado que decide ratificar un tratado puede hacerlo en su totalidad o con reservas (a uno o más artículos). El problema con las reservas es que menoscaban la eficacia del tratado, ya que limitan la aplicación a nivel nacional de normas de derechos humanos internacionalmente aceptadas.

En el caso del instrumento que se ocupa de las mujeres, la Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) “es el tratado existente que registra el más alto número de reservas por parte de los distintos países” (Nyamu-Musembi, 2007: 41). Por lo general, los Estados formulan reservas a determinados artículos argumentando que la legislación, las tradiciones, la religión o la cultura nacional no concuerdan con los principios de la Convención. A partir de una lectura de dichas reservas y las observaciones entre países (sobre todo en un flujo bloque oriente-occidente) tenemos un claro panorama de las múltiples dimensiones que componen la discusión sobre qué es ser mujer, aún a nivel jurídico.

Una mujer para cada nación

“La virginidad no es toda tuya”

Poema de Catulo de Roma

Si la experiencia de la ciudadanía femenina (y feminizada, cuando se refiere a otras identidades diferentes a la masculinidad hegemónica) entra en tensión con la protección de derechos, es porque existe un mandato más fuerte que cualquier ley. Según la antropóloga Rita Segato, esto se debe a que la violación sexual debe ser entendido como fenómeno universal de raíz estructural que asume variaciones según el contexto (Segato, 2010; Lerner, 1990). Resulta impensable abordar la violencia sexual por fuera de un marco más amplio, la violencia de género, dado que la violación es una “estructura anclada en el terreno de lo simbólico, cuyo epifenómeno son las relaciones sociales de género” (Segato, 2010: 26).

La violación (como acto pero también como alegoría o fantasía), tiene un efecto disciplinador porque evidencia la fragilidad del equilibrio entre géneros en el orden del

contrato (es decir, el plano jurídico) y el sometimiento a una estructura jerárquica en la que lo masculino ocupa un lugar de privilegio. La violación entonces, no debe ser pensada como un crimen libidinal, sino como acto político. Sin embargo, debido justamente a la fragilidad del orden jurídico, sabemos que existe un enorme sub-registro de los casos de violencia sexual y que la invisibilización de las violencias vividas por las mujeres opera con aceitados mecanismo de desentendimiento estatal cuando esas situaciones son empujadas a la intimidad, a lo secreto, al silencio, a la esfera privada, a los crímenes pasionales, a la responsabilización de la víctima.

Aun partiendo de esa base, trabajé el caso paraguayo, en donde los datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud Sexual y Reproductiva 2008 realizada por el Centro Paraguayo de Estudios de Población (CEPEP) arrojan datos contundentes. Estos demuestran una clara vivencia diferencial de la violencia según el idioma hablado. Es decir, las mujeres guaraní-hablantes reportan mayores porcentajes de vivencia de sexo forzado y abuso sexual respecto a las hispanohablantes. La relación es inversa cuando se refiere a la realización de denuncias por algún tipo de violencia. Los datos demuestran que las mujeres hispanohablantes quintuplican a las guaraníes que cuentan con cobertura médica, años de estudio y duplican a las que tienen un trabajo remunerado³.

Es decir, existe ley, pero dialoga con las personas que hablan su idioma.

En un plano más subjetivo, estos datos son encarnados por las mujeres a la hora de acceder a sus derechos:

- Y yo por eso me voy con mamá en al hospital porque los doctores por ejemplo hay más que hablan en castellano y el doctor le está diciendo en castellano che atraducí mamá en guaraní.

-Y cuando uno se va hacia Asunción a hacer un trámite o a atenderse ya es difícil, tiene que ir si o si alguien que sepa hablar el castellano para hablar ahí, acá en Yaguarón por ejemplo o en Itá si vos le hablás en guaraní, te atienden en guaraní. La receta y los carteles y eso sí, siempre en castellano todo.

(Fragmento de entrevista grupal realizada en la localidad de Saguazú en Yaguarón, Paraguay)

³ Vale la pena aclarar que los datos sociodemográficos arrojan cifras similares respecto a las mujeres que hablan guaraní y las que hablan español en el territorio nacional, en donde las primeras se ubican en entornos principalmente rurales y las segundas en los centros urbanos

Si bien la Constitución Paraguaya de 1992 en su Artículo 140 ° declara al Paraguay como país pluricultural y bilingüe, en donde el castellano y el guaraní son lenguas oficiales, en las disposiciones finales de la Constitución, en su Artículo 18° se lee “El Poder Ejecutivo dispondrá de inmediato la edición oficial de 10.000 ejemplares de esta Constitución en los idiomas castellano y guaraní. En caso de duda de interpretación, se estará al texto redactado en idioma castellano.” Esta referencia formaliza los que se entiende en los relatos de las mujeres anteriormente presentados, la existencia de una valoración social desigual entre las lenguas, que funciona como producción y reproducción de desigualdades sociales más amplias que influyen en el acceso a derechos ciudadanos.

Cuando nos referimos al idioma de la ley, no solo hacemos referencia al castellano, sino también al lenguaje y las categorías jurídicas. Por eso, a fin de dar cuenta de las múltiples exclusiones por las que son atravesadas algunas subjetividades, trabajé con casos de mujeres que relatan la violencia sexual vivida a través de lo mitológico, específicamente la adjudican al Pombero, y justamente por eso, no acceden a la protección estatal. Su “culpa” radica en la falta de contacto entre la simbolización que tienen estas mujeres sobre sus vivencias y el lenguaje jurídico estatal que hace que sigan sufriendo aun existiendo normativa y programas específicos para combatir la violencia sexual y de género. La diferencia de cómo se narra el hecho se convierte en la diferencia de cómo se vive el hecho.

Aun ante la aparición concreta de amenazas, es difícil que estas mujeres decidan acudir a la justicia, porque estos fenómenos no se piensan en términos de “delito” sino desde otras epistemologías con préstamos de la cosmovisión guaraní, con otras perspectivas de protección y reparación. Aunque estos relatos mitológicos se encuentran institucionalizados en la currícula escolar obligatoria de la zona, no parecen ser valorizados en términos de ciudadanía, ni problematizados en relación al acceso a derechos. A su vez, estas mujeres no son miembro de comunidades indígenas; por ende, no están comprendidas bajo la protección del derecho consuetudinario. Sin embargo, al simbolizar sus experiencias de violencia sexual desde la cosmovisión mitológica tampoco logran acceder a la justicia ordinaria.

Las mujeres que cuentan las violencias sexuales vividas por parte del Pombero, son frecuentemente expuestas, ridiculizadas y estigmatizadas desde los medios de


comunicación más populares (que no dudan en dar datos de la víctima, mostrar su rostro, su vivienda y abrir al debate público en torno a la veracidad del hecho) e invisibilidades por la prensa de mayor prestigio; tampoco suelen ser tenidas en cuenta por las organizaciones feministas y de derechos humanos, en todos los casos desestimando totalmente la vivencia de dichas mujeres.

La banalización de la violencia sexual vivida por estas mujeres requiere de la construcción de su figura como una “mala víctima”, la víctima que es sustraída de su credibilidad, de sus características puras, en donde socialmente la víctima se presenta como responsable o con un uso oportunista de la situación, que claramente menoscaba su posible acceso a la justicia. La sospecha sobre la sexualidad y moralidad de la víctima planteada por la línea editorial, queda exacerbada en los comentarios de lectores de un caso muy mediático del 2015, en donde una mujer denuncia haber sido violada sistemáticamente por el Pombero hasta quedar embarazada:


Omaralberto Broemser · (Diario Crónica - Paraguay)
Universidad Nacional del Este

jajajaja q pombero ni q nada, el marido es de la familia de rinoceronte tiene cuernos hasta en la nariz jajaja
Me gusta · Responder · 8 de abril de 2015 15:55

Eliana Ayala Musa · (Diario Crónica - Paraguay)
Scuola Italiana Dante Alighieri

24 años con 3 hijos y uno que murió. DIOS MIOOO, en el centro de salud se regalan los preservativos y los anticonceptivos
Me gusta · Responder ·  2 · 8 de abril de 2015 9:53

Lilian Salinas - (Diario Crónica - Paraguay)

si se dan, pero no quieren usar
Me gusta · Responder ·  1 · 8 de abril de 2015 18:45 · Editado

Ruben Espinoza Lopez · (Diario Crónica - Paraguay)
Administrador en Digital informatica pilar

Le salió a la perfección la historia a la doña, el marido le creyó...jajajajaja... será que a mi mujer también le esta persiguiendo el pombero??
Me gusta · Responder · 8 de abril de 2015 19:14

Guillermo Arevalos Vigo · (Diario Crónica - Paraguay)
San Lorenzo

Hijo de un Bombero es lo.que quiso decir jajaja
Me gusta · Responder · 8 de abril de 2015 9:37

La sospecha contra la moralidad de la mujer construye acusaciones de haberse practicado un aborto o de consumir droga:

Liz Marina Gimenez · (Diario Crónica - Paraguay)
Auxiliar Contable y Administrativo en Alpaca S.A.

yo vi la foto del bebe y es humano, solo parecía que fue abortado y presentaba quemaduras nomas pff mbae aña pompero pio
Me gusta · Responder · 17 · 8 de abril de 2015 8:43

Jesse Centurión Chiuzano · (Diario Crónica - Paraguay)
Asunción

Capaz que al vecino se le llame "pombero" como hera joapy... (?) NOOO. Habría que investigar bien a la madre. No es un tema que debe tomarse como broma, si el niño o la niña nació y estuvo agonizando por 7 horas! Podría tratarse de "un zumo de hierbas" para que impidieran que esta pobre criatura NO naciera... Es una gran pena.
Me gusta · Responder · 8 de abril de 2015 14:12

Edu Gonzalez G · (Diario Crónica - Paraguay)
UCA

Parece que corre la macoña (droga) por san Pedro! Jajaja muy tonto el marido che... Jajaja
Me gusta · Responder · 8 de abril de 2015 9:51

Temor Pombero

Temor *pombero*, palmar estero
María va
Quiso la siesta ponerle un niño a su soledad
De trigo y luna y de su mano
María va por el tabacal, tu paso
María va y se bebe el sol que huele a *duende*
"María Va" (Canción Mercedes Sosa y Antonio Tarrago Ros)

En numerosas zonas del Paraguay y en el nordeste argentino, los habitantes evitan pronunciar el nombre del Pombero, particularmente en las reuniones nocturnas, y se refieren a él como Karai-pyhare, "el señor de la noche" o con otros sobre nombres, explican que puede aparecer cuando se lo nombra, como acudiendo a un llamado. Es el más temido y respetado de los mitos guaraníes.

Nos referiremos aquí con *mitos guaraníes* al conjunto de relatos que popularmente se conoce bajo esa designación, sin entrar en el extenso debate sobre si efectivamente constituyen mitos o son en verdad un conjunto de leyendas que dan cuenta de él origen. Tampoco abordaremos la cuestión del origen de estos relatos, es decir, si provienen de la cosmogonía guaraní o son, en cambio, “mitos pos evangélicos”, tal como los llama Miguel López Breard, haciendo referencia con ello a que son el resultado de un proceso de hibridación entre la tradición guaranítica y la católica.

La mitología guaraní a la que hacemos referencia, es decir la que se ha popularizado bajo esa denominación, relata el nacimiento de siete *póras* (duendes o espíritus en lengua guaraní) producto de la maldición que recae sobre la unión entre Tau (el espíritu del mal) y la bella Keraná. Tau mutó su forma a humana para intentar conquistar a la doncella, pero al no conseguirlo la secuestró y poseyó a la fuerza, dándole siete hijos (todos ellos sietemesinos). Estos nacimientos fueron castigados por Angatupyry, el espíritu del bien, quién combatió durante siete días contra Tau para evitar el secuestro de Keraná, sin embargo, no logró rescatarla. Producto de esa violenta unión fue que nacieron los siete personajes que conforman la mitología guaraní: Teyú Yaguá, Mbói Tu’i, Moñai, Yasy Yateré, Kurupí, Ao Ao y Luisón⁴.

El Pombero es un personaje de figura similar a la humana, pero de pies velludos que amortiguan el ruido de sus pisadas. Algunos lo describen con los pies al revés para confundir a quien lo ve llegar y no sepa si llega o se aleja. Visita caminos, corrales y casas por las noches, en donde puede introducirse por cualquier resquicio. Imita a la perfección el ruido de los animales, también para despistar a sus víctimas. Suele atacar muchachitas a quienes libera luego de saciar su apetito libidinoso. Se cuenta que muchas quedan preñadas por él. Agradece generosamente a quien le deja tabaco, miel y aguardiente de caña de azúcar, por ello, muchas familias preparan cada tarde esta ofrenda para librarse de su visita. Si la ofrenda desaparece, se sabe que es porque él Pombero la aceptó. Nadie se animaría a robarle “los gustos” al señor de la noche, uno de los tantos nombres que recibe de quienes temen pronunciar el verdadero.

4 Este relato desborda de simbolismos muy estimulantes para el análisis (estructura jerárquica entre géneros, unión entre sexos a través de la violencia física y sexual, la domesticación de la mujer, el carácter terrenal y biológicamente determinado de Keraná, etc)

Más allá de las caracterizaciones, los relatos mitológicos sin duda constituyen realidades y significaciones plurales. Justamente, por las características de estos discursos, en tanto tradiciones orales y situadas en terreno de lo mágico, se caracterizan por no estar cristalizados en una visión (ni versión) unívoca. Más bien, estos relatos varían según el territorio, la familia, el género, la clase y la generación.

Muchos de los entrevistados no inscriben su relación con el Pombero en esta narración mitológica, e incluso quienes lo definen como “mito”, se refieren a sus experiencias como indudablemente verdaderas. Estas experiencias están fuertemente afectivizadas por ser parte de las memorias orales familiares, en donde la certeza se inscribe en que el narrador-protagonista fue un ser cercano depositario de la confianza.

R: Escuchábamos, había muuuuuchas historias que contaba mi abuelo y eso, mi papá por ejemplo suele contar historias, que existe, que te lleva, te hace perder y muchas otras cosas. Desde chiquita sabía yo eso porque de eso teníamos miedo entonces de noche no salíamos. De noche no salgo, no luego.

(Fragmento de Entrevista a Ramona, 32 años, Saguazú, Paraguay)

L: En mi casa mi mamá no solía decir (Pombero) y a mí también me contaba que nunca hay que decirle por su nombre, o sea, llamarle, porque a ellos les molesta.

T: ¿Y preferís que le digamos de otra manera?

L: Bueno, mi mamá me contaba que la abuela de mi mamá, le decía que le llamaban tío, tío le decían. Y contaban así los casos todo el tiempo mi mamá y mi finada abuela también me contaba. Ellas creían muchísimo en eso y así cuando era de noche ya no salían más a hacer cualquier cosa, ya tenía que hacer todo antes que oscurezca. Yo a los 7, 8 años por ahí tenía escalofríos y siempre yo (lo) escuchaba en la noche.

(Fragmento de Entrevista a Liliana, 24 años, Asunción, Paraguay)

La primera sospecha que surge a quienes no están familiarizados con estas creencias es acerca de la vigencia y/o el alcance que pueden llegar a tener estos relatos en sociedades urbanas modernas, en plena “era de la información”. En contraste, Miguel López Breard destaca el papel fundamental que juegan las redes sociales en el proselitismo y la difusión de creencias regionales⁵. Videos caseros en donde se intenta capturar el momento en el que el Pombero merodea los hogares y caminos, la utilización de foros para consultar sobre estrategias de protección ante apariciones del Pombero, fotos de las ofrendas al duende en las redes sociales, son solo algunos de los usos de internet en dialogo con las practicas mitológicas. Me resulta interesante destacar la proliferación de memes sobre el Pombero,

⁵ Ver nota “La tecnología y la resurrección de nuestros mitos” producciones caseras sobre persecuciones a los mitos <http://ea.com.py/v2/la-tecnologia-y-la-resurreccion-de-nuestros-mitos/>

como producción anónima que permite la circulación escindida de la autoría, en contrapartida al enorme temor y respeto en el cuidado de no nombrar al Pombero para no ofenderlo.

La desconfianza que surge desde el sentido común (y a veces académico) sobre la persistencia de la creencia en mitos implica desconocer la autonomía de esta forma de conocimiento, que debe ser vista como complementaria del pensamiento analítico y no como una racionalidad “sospechosa”. Al respecto, Mircea Eliade señala que “los mitos no son creaciones irresponsables de la mente, sino que responden a una necesidad y cumplen una función” (Eliade, 2001:8).

Hoy el Pombero está presente en las principales instituciones constructoras de subjetividades más poderosas: el sistema educativo, los medios de comunicación y el mercado y es a su vez reapropiado y resignificado en función de las transformaciones sociales. Al respecto, un docente relata su experiencia dando talleres de escritura (fuera de la institución escolar formal) en un barrio popular en Argentina en donde reside una importante comunidad paraguaya:

Una transformación que registramos en esa clase sobre el Pomberito es que además de pedir tabaco pide —porro, es decir, marihuana. Obviamente, esto se explica porque los relatos tradicionales son apropiados por los niños y adolescentes que no lo hacen para hablar del campo sino para hablar de su mundo, en el que la marihuana posee un sentido distinto al del tabaco⁶. Asimismo, no es casual que se mezcle lo ominoso con lo ilegal. (Dubín, 2011: 54).

A su vez, una docente misionera comenta su experiencia áulica en donde el Pombero y Harry Potter comparten el podio de preferencia entre los lectores más jóvenes:

Frente a los números extravagantes que dejó la saga de Harry Potter, en la tierra colorada se experimenta otra realidad. Frente a la locura internacional de la historia sobre la academia de magos, aquí en Misiones los relatos mitológicos y los autores regionales copan sin timidez los estantes de las bibliotecas escolares, en primer lugar, y después las aulas (2 marzo 2014)⁷

⁶El investigador Miguel López Breard en una entrevista para Momarandu en octubre del 2006 comenta “En el 2004, con una discípula de la Universidad de Quilmes realizamos un trabajo en los asentamientos provincianos de aquel barrio. Y allí encontramos que el antiguo Pombero de los abuelos emigrados de esta región, seguía vivo en sus descendientes, aunque ya no mascaban tabaco, ahora fuman porros y están en las bailantas persiguiendo minitas”.

⁷ Para leer nota completa “Duendes y misterio como material didáctico en el aula de los misioneros” <http://www.elterritorio.com.ar/nota4.aspx?c=2058861467899318>

En una entrevista a una joven de 12 años en la localidad de Saguazú, Paraguay, ella comentaba que a veces el Pombero le pedía tarjetas de recarga de crédito para el celular como ofrenda para la protección. Así, las creencias mitológicas en manos de la nueva generación, se actualizan, adaptándose a las nuevas condiciones de producción cultural y social distintas a las originarias.

Lugares de duendes

Por los campos iluminados de vagalumes vagabundos, lá vem ele, mio amigo
Pombero, el mais peludo de los bichos de la mesopotamia triple frontera.
Parece un perro caminando como hombre, um hombre fantasiado de perro, el lover boy
preferido de las señoras de buen gusto de la triple frontera!
Antigamente non habían fronteras entre los países: dependiendo de la hora el Pombero
podía aparecer disfrazado de índio, árbol ou camalote.

Douglas Diegues en Triple Frontera Dreams

En consonancia con lo hasta aquí descripto y complementado con trabajo hemerográfico y de la observación de medios gráficos, radiales y televisivos, pudimos llegar a una conclusión interesante y que sin duda merece ser pensada. Los ataques sexuales del Pombero a mujeres, lejos de ser experiencias aisladas o que van quedando en el olvido, parecen recobrar cada vez más protagonismo en la prensa. Se ha visto un crecimiento de los casos que aparecen en los medios de comunicación año a año. El incremento no solo ha sido cuantitativo, sino que la interacción violenta entre el Pombero y las mujeres generan gran impacto mediático tanto en el nordeste argentino como en el Paraguay, las noticias de este tipo son levantadas por diferentes medios -a ambos lados de la frontera- durante varios días, debatidas al aire con la audiencia en programas radiales y televisivos y se consultan especialistas que opinen sobre la temática.

A su vez, no solo han aumentado la cantidad de apariciones en los medios, sino que han ido accediendo a prensa en la que históricamente no solían cubrirse este tipo de casos. Por dar un ejemplo, en el año 2016, el caso de Leonel, un niño de 2 años que según sus padres había sido secuestrado por el Pombero, fue noticia en los diarios de mayor tirada tanto de la Argentina (Clarín, La Nación) como del Paraguay. Por lo que un aprendizaje metodológico de mi primer acercamiento al tema es la limitación de comprender estas

experiencias desde recortes nacionales, sino más bien merecen ser pensados desde otros modos de espacialidad, como lugares de duendes.

La zona en cuestión sin duda representa una regionalidad compartida en tanto presenta un entramado de prácticas culturales (gastronómicas, musicales, danzas, historias) y lingüísticas propias, entre otras cosas, debido a la influencia de la lengua guaraní en contacto con el español. Por otro lado, son numerosos los estudios sobre imaginarios religiosos, espiritualidad, magia, chamanismo y procesos rituales que geo-localizan su foco en el nordeste argentino y en la región oriental de Paraguay (Borelli 1977; López Breard 1983; Bondar 2014), debido a los procesos de mixtura y sincretismo entre la religiosidad oficial y los mitos cosmogónicos guaraníes particularmente en esa región. Algunos ejemplos son las prácticas de pajé, culto al angelito, uso de huesos de niños como talismán, alteres y entierros domésticos, el culto a San la Muerte, la caña con ruda el primero de agosto, el Karai octubre y la creencia en los mitos guaraníes como el Pombero, Jasy Jatere y Luisón entre otros.

En ese sentido, existen diversas instituciones estatales que buscan ser interlocutores respecto a los mitos, por ejemplo en el Museo del Hombre Chaqueño existe una sala específica sobre los duendes guaraníes en donde se recuperan las principales características y relatos de cada uno de ellos, así como existen iniciativas privadas como el recientemente inaugurado Museo de Mitos y Leyendas guaraníes en la localidad de Goya en Argentina o el Museo Mitológico Ramón Elías en la localidad paraguaya de Capiatá. Existen también decenas de murales al interior de instituciones públicas de la región referente a los mitos guaraníes. En ese sentido el dialogo entre estas creencias y el Estado es ineludible.

Esta regionalidad compartida también se refiere a la implementación de políticas lingüísticas que plantean el guaraní no solo como una gramática particular sino como una cosmovisión cultural más amplia, en donde el Pombero y sus hermanos son infaltables en la curricula escolar. En el caso de Corrientes este proceso se institucionaliza en 2004 con la Ley N° 5598 que establece la lengua guaraní como idioma oficial alternativo y fomenta la enseñanza en todos los niveles educativos. Si bien estos procesos son fuertemente criticados por su ineficacia y falta de reglamentación suficiente, son experiencias que se dan en la región que valen la pena atender.

Es también compartida la práctica del padrino presidencial al séptimo hijo del mismo sexo, en el caso del séptimo varón, la tradición indica que la única forma de garantizar que el niño no se convierta en Lobisón (en la mitología, es el hermano menor del Pombero) es siendo apadrinado en su bautismo por el presidente de la república, y en el caso de la séptima hija mujer, la misma práctica la previene de convertirse en *pajesera* o bruja.

En el caso paraguayo esta es una práctica de fuerte arraigo que funciona como uso y costumbre, sobre todo en el caso de hijos varones. Según investigaciones de Ramón Silva, docente de lengua guaraní, en el registro civil existen más de 30.000 niños paraguayos ahijados por Stroessner por su condición de séptimos hijos varones. Según mis registros propios a partir de la observación de medios (esta información no se encuentra sistematizada ni es de acceso público), el año 2012 se registró el último caso en donde el presidente Federico Franco apadrinó al séptimo hijo de una familia en la localidad de Villa Elisa.

La Argentina a su vez, cuenta con la ley 20.843 sancionada durante el peronismo, en la que se garantiza como derecho el padrino del Presidente de la Nación en funciones al momento del nacimiento del séptimo hijo varón o la séptima hija mujer del mismo sexo. Esta ley provee a los ahijados presidenciales la escolaridad completa sin límite de edad en establecimientos públicos o privados, la medallita de oro para el día del bautismo, la visita periódica de una trabajadora social para relevar las necesidades del ahijado. La ex presidenta Cristina Fernández de Kirchner fue madrina presidencial de casi 700 niños, y en lo que va de su mandato, el presidente Mauricio Macri es padrino de cerca de 45 niños, aunque ya ha habido rechazos de parte de numerosas iglesias católicas a la práctica del padrino debido a la condición de divorciado y actual concubinato del presidente, que resulta inaceptable para las iglesias.

Si bien existen numerosos otros ejemplos sobre el diálogo del estado con lo mitológico en la región, me interesa destacar un último ejemplo, una campaña que tuvo mucha visibilidad y repercusión en el año 2016 y fue llevada adelante por el Gobierno de Formosa. La campaña consistía en una serie de spots para que los contribuyentes se pusieran al día con una moratoria, para ello, se utilizó a la figura del Pombero, quién

atemorizaba y se llevaba a quienes no pagaban sus impuestos. La campaña fue objeto tanto de burlas por los más escépticos como de indignación por quienes sentían que se estaba faltando el respeto al ser mitológico.

Otra cuestión de fundamental importancia que exige la necesidad de pensar la zona por fuera de las fronteras nacionales (o mejor dicho, atendiendo a las fronteras como actores centrales del fenómeno) son las altas cifras de casos de violencia sexual, trata sexual y desaparición de niñas y jóvenes en la región. De acuerdo a datos de la *Unidad Fiscal de Asistencia en Secuestros Extorsivos y Trata de Personas, dependiente del Ministerio Público Fiscal* (UFASE, 2010) la zona seleccionada presenta las más elevadas cifras de captación de mujeres y niñas con fines de trata sexual de la Argentina. De las mujeres rescatadas en Argentina por la *Oficina de Rescate y Acompañamiento a víctimas de la trata sexual*, el 31% procedía del Paraguay (2015). Estos datos resultan alarmantes cuando recordamos que las desapariciones de mujeres y niños que son adjudicadas al Pombero tienen mecanismos propios de reparación que no incluye el aviso a las autoridades policiales.

Mecanismos de protección

Las mujeres víctimas de ataques por parte del Pombero no acuden a la policía, fiscalía ni hospital en busca de ayuda, poseen sus propios mecanismos de protección y reparación que son transmitidos y practicados familiarmente, cuando eso no resulta suficiente acuden a la autoridad religiosa en pedido de apoyo. Para mi sorpresa, la iglesia católica de Saguazú es una institución muy activa en el combate contra el Pombero y tienen una serie de estrategias y productos para ayudar a sus fieles. Hablando con el encargado de la Capilla Virgen de Caacupé de Saaguazú, él me explicaba que el Pombero es completamente coherente con las enseñanzas de la biblia, “porque como hay el bien, hay el mal”.

El principal cuidado a la hora de defenderse de los ataques del Pombero es no andar solas cuando cae la noche, en ese sentido, las diferentes entrevistadas cuentan como organizan sus numerosas tareas del hogar para poder tener todo listo antes de que caiga el sol, momento en el que hay que mantenerse al interior del hogar, el único lugar en donde pareciera que el duende rara vez accede, el dormitorio cerrado. Si por alguna razón las mujeres necesitan salir por la noche, por ejemplo para ir al baño (estos por lo general no se

encuentran al interior de los hogares y están a distancia para que el olor no llegue a las habitaciones) comentan que despiertan a alguien quién las acompaña. De hecho durante mi estadía haciendo trabajo de campo en la localidad de Saguazú, sin haberlo pedido, una joven me seguía cada vez que iba a ir al baño y me esperaba a que terminara, después me advirtió de los peligros de ser mujer e ir al baño sin compañía.

Según los testimonios, la amistad del Pombero es relativamente fácil de conseguir, basta con dejar tabaco, miel y caña (aguardiente) en un angu'a (mortero) o en el tatakua (horno de barro). Pero muchos prefieren no optar por esa estrategia porque después no deben olvidarse jamás de hacer la misma ofrenda todas las noches, de lo contrario, pueden despertar la ira del mitológico ser.

Además, nunca se debe hablar mal de él o silbar en horas de la noche, porque esto lo enoja. Por eso, y para no ofenderlo, la gente prefiere nombrarlo en voz baja y se guarda de pronunciar su nombre en las reuniones nocturnas. A su vez, las estrategias nativas de protección tienen un claro dialogo con el discurso de la religión oficial:

...porque (el Pombero) les quiere llevar a las criaturas le persigue mucho a los que no son bautizados, le atormenta mucho el tío (así le decía la entrevistada al Pombero para evitar nombrarlo). Para que no te aparezca si no estás bautizado o si no puedes bautizarlo, con agua bendecida así para poner en agua de socorro se llama. El agua de socorro es una agua bendita que lo hace el párroco o una catequista también. Yo antes de bautizar a mis hijos lloraban mucho de noche como que se despertaban a cada rato, que no podían más dormir, y eso yo digo que es por el tío que les atormenta. Y cuando les bauticé ya estaban más tranquilos, ya dormían más. (Liliana, 24 años, Asunción, Paraguay)

- Muchas veces también le quiere llevar el bebé, si te descuidás te lleva tu bebé
- Para eso hay que rezar y poner por la puerta por la ventana el rosario
- una cinta roja por tu bebé con el anillo de tu... si eres casada tu anillo o sino de la abuela o alguien casado que haya en la familia

(Focus group en Capilla Virgen de Caacupé, Saguazú, Paraguay)

Estas “estrategias de culto” al Pombero consisten en prácticas preventivas (o de protección de sí) que refuerzan la responsabilidad de la víctima en caso de incumplimiento. Estas prácticas tienen su contraparte en el confinamiento espacial (restringido a lo doméstico) y a los roles asociados a este espacio y con el acatamiento de las prácticas de la religiosidad oficial.

Reflexiones momentáneas

Esta perfección, esta plenitud, esta unidad y originalidad de los mitos indígenas -que sobreviven victoriosamente en las traducciones y versiones- prueban una de las tesis de la ciencia lingüística: no hay una lengua inferior a otra. Prueban, asimismo, que no solo las culturas que se proclaman "superiores" son las que producen "jerárquicamente" las mejores y más altas expresiones artísticas.

Augusto Roa Bastos en Las Culturas Condenadas

Hasta aquí, busqué dar cuenta de la vigencia de la problemática de mujeres acosadas por duendes, la banalización de estos relatos de violencia y de la falta de dialogo entre estas vivencias y el quehacer estatal. También me llevó a revisar la necesidad de repensar el modo de incluir la espacialidad como dimensión central a atender que debe ser pensada necesariamente por fuera de los límites de los estados nacionales.

Pero sobre todo, me lleva a una enorme reflexión sobre mis primeras conclusiones y el lugar de mis ansiedades teóricas al respecto. En mi primer trabajo sostengo que existen mujeres “inviolables” para el Estado, en donde sus experiencias de violencia van a ser desprestigiadas o desoídas y que coincide con aquellas marcadas por la “diferencia” que en el caso paraguayo es una diferencia minorizada pero de modo alguno minoritario (por la cantidad de mujeres guaraní-hablantes, rurales que tienen interacciones con el Pombero, etc.). Ante esos datos, exigía que se apliquen mecanismos que permitan a estas mujeres acceder a un tratamiento judicial, investigación, atención psicológica y médica o el mecanismo que permitiese que la política pública las oiga y las contenga. Sin embargo, también debo reconocer que no aparece entre las reivindicaciones de ninguna de las entrevistadas el deseo de ser recepcionadas desde las instituciones estatales para resolver esta problemática. Muy por el contrario, pareciera haber una desconfianza en las posibles soluciones de dicho orden:

R: Solamente me fui a poner en la CODENI la denuncia. La CODENI es la que le protege a las criaturas (...) Mi mamá me dijo que le hiciera un papel que le dejo a ella las criaturas por si su papá aparece y quiere agarrarle a las criaturas mientras yo estoy trabajando en Asunción.

T: ¿Y ahí como fue el tramite?

R: Más o menos, porque dicen que algunos se quieren separar y vienen y después al final nada no hacen, que se van otra vez con su marido, y al final el papeleo sale de balde. Entonces ya no me fui más para pedir manutención para las criaturas (...) Dijeron que a

veces de balde nomás vienen a denunciar al marido porque al final se van otra vez con el marido.

(Romina, 34 años, Yaguarón, Paraguay)

El sub-registro en los casos de violencia de género y violencia sexual da cuenta de que las respuestas estatales son puestas en tela de juicio como alternativas suficientes o satisfactorias no solo para las mujeres que adjudican sus violencias a duendes, sino también para gran parte de la población. ¿No es acaso la confianza en la respuesta estatal una creencia? ¿un acto de fe? Que muchas veces va a contra pelo de los datos fácticos.

Por ello me pregunto si no es falta de creatividad querer homogeneizar el lenguaje político y traducirlo en lenguaje cívico, cuando nos dedicamos a denunciar cómo la gramática de derechos surge a partir de la exclusión de estas “sujetas marcadas por la diferencia”. Determinados modos de explicar el mundo se convierten en arquetipos normativos que descalifican todo modo *otro* de interpretación. “Es que el mito no significa el fin de la razón sino otra forma de conciencia más ligada a las pulsiones de la vida, que convierte a las emociones en imágenes, no en conceptos, al igual que el arte y la literatura” (Eliade, 2001: 8). ¿No existen acaso otras arenas en donde se juegue la pulseada contra la violencia sexual y de género?

R: Hay mucha gente que (el Pombero) le aparece, le asusta, le hace caer y todas esas cosas.

T: ¿Y cómo reacciona la gente, los vecinos, cuando pasan esas cosas?

R: Y algunos intentan cambiar su modo de vivir. Una vez un señor se emborrachó tan fuerte que después se fue a su casa y dice que en la arribada a su casa se encontró con él y le llevó y a medida que se iba, se iba desapareciendo y de esa vez nunca más voy a tomar dijo, porque le habrá asustado. (Ramona, 32 años, Saguazú, Paraguay)

T: ¿Y se puede hacer algo para que no te aparezca o no te lleve?

L: A una persona que está de lo buen sentido nunca le lleva ni no le aparece, cuando uno se emborracha o sino que uno es argel (mal humorado) con su gente así ya empieza a... o uno empieza a ser argel en su casa ya empieza a hacer los ruidos él porque él está también ahí. Si uno no se emborracha o no es argel no te aparece ni te lleva, entonces venís tranquilo nomás. (Liliana, 24 años, Asunción, Paraguay)

- Dice que le quiere a las embarazadas, le quiere mucho a las embarazadas, que cuando hay una embarazada en la casa, ya está por las noches rondando, ya está por ahí porque le quiere a las embarazadas.

- Le cuida para que nadie le moleste (Focus group en Capilla Virgen de Caacupé, Saguazú, Paraguay)

Hacer teoría, hacer ley, a diferencia de aprender la ya hecha (que siempre es por otros y por lo tanto inconmensurable a los reclamos de un ajeno), es poder asignar un nombre a algo de la experiencia y que eso sea acogido por la comunidad de pares que lo reconocen como tal. Así se politiza una trama de sentidos, por ser producto de un pensar conjunto. Entonces, el Pombero viola a las mujeres, pero hay cada vez más voces que cuentan otras versiones, en donde también las cuida, en donde castiga a los hombres que fallan, en donde permite repensarse. Y esos sentidos inéditos y novedosos están apareciendo en boca tanto de mujeres como de hombres.

- Mi tío me contó muchas veces que a sus amigos borrachos les llevó y les dejó lejissimos les dejó, les deja por el campo
-o por el tacuaral o los yuyales
- a veces les deja todo así golpeado
- o sino les echa en un hoyo a los borrachos
- Sí, a los borrachos y a los no borrachos...
(Focus group en Capilla Virgen de Caacupé, Saguazú, Paraguay)

Ante la famosa pregunta de G. Spivak, ¿puede hablar el subalterno?
Claro que habla, pero no al Estado.
Por principio de reciprocidad.
Se dedica a construirse un mundo.

Referencias bibliográficas citadas

Anzaldúa, G. (1999) "La conciencia de la mestiza", en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, AuntLute Book, San Francisco.

Bondar, C. (2012) "Angelitos: altares y entierros domésticos. Corrientes (Argentina) y Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay". *Revista Sans Soleil*. Volumen 4. Pp. 140 a 167. Universidad del País Vasco. España.

Cadogan, L. (1959) *Ayvu-Rapyta, textos míticos de los Mbya Guaraní del Guayrá*. Ed. UPS. San Paulo

CEPEP (2008). *Encuesta Nacional de Demografía y Salud Sexual y Reproductiva 2008, ENDSSR 2008: Informe Resumido*, CEPEP, Asunción.

- Cook, R. y Cusack, S. (2010), *Estereotipos de género: perspectivas legales transnacionales*. Profamilia,
- Crenshaw, K. (1995): Mapping the Margins: Interseccionalidad, Identidad Política y violencia Against Women of Color en K. Crenshaw; N. Cotanda; C. Peller; K. Thomas (eds.) *Critical Race Theory*. New York: The New Press FOREST, Maxime; PLATERO, Raquel (2008) Report
- Dubin, M. (2011) Educación y narrativas en las periferias urbanas: Persistencias y variaciones en las culturas migrantes. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Eliade, Mircea (1981) *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama.
- Fraser, N. (2007) *Pensando una nueva esfera pública. Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- Gómez, M. D. (2008): “El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa”, en Hirsch, Silvia (ed.): *Mujeres indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- González Vera, M. (2015) Violencia contra la mujer. En *Paraguay a 20 años de Beijing 1995*. Informe de la sociedad civil sobre el cumplimiento de la plataforma de acción de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer. Asunción
- Lerner, G. (1990) *El origen del patriarcado*. Barcelona, Crítica.
- López Breard, M. R. (2011) *Creencias Populares del Nordeste. Entre poras, anuncios y alma en pena*. Conferencias presentada en el primer Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el Morir. Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Misiones. Octubre 2011.
- Nyamu-Musembi, C. (2007). “Hacia una perspectiva de los derechos humanos orientada a los actores” en Naila Caber, *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones*, México: PUEG-UNAM.
- Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp.93-126. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.