La construcción popular de la maternidad obligatoria en el culto a la Difunta Correa en Argentina

The popular construction of compulsory motherhood in the cult of the Difunta Correa in Argentina

Carla Franquelli
CIEG, Universidad Nacional del Comahue

Resumen
A través del análisis de diversas fuentes sobre el culto popular argentino denominado "Difunta Correa" busco recomponer su contexto político, en las luchas entre unitarios y federales del siglo XIX. Analizo el proceso de intervenciones culturales sobre esta historia, que va invisibilizando a las mujeres en las movilizaciones populares frente al surgimiento del estado, al mismo tiempo que se va perfeccionando el orden de la institución familia.

Palabras clave: familia – cultura - sistema sexo-género - sectores populares

Abstract
Through the analysis of various sources on the Argentine popular cult called "Difunta Correa" it seeks to recompose its political context, in the struggles between unitaries and federalists of the 19th century. I analyze the process of cultural interventions on this history, which is making women invisible in the popular mobilizations against the emergence of the state, at the same time that the order of the family institution is being perfected.

Keyword: family – culture - sex-gender system - popular sectors

Sumario: Contextos. Nacionalización y asociación a un óleo. Registro escrito de los relatos a principios del siglo XX. Condena del culto por la dictadura del 76. Análisis preliminar de una historia feminista. Recontextualizaciones

Contextos

En el presente trabajo busco analizar de qué modo se implementó la "familia" como pilar de la Nación e instrumento del orden social al mismo tiempo, análisis que permite conocer qué resistencias tuvo y cómo las podemos estudiar.

Asumo, *a priori,* que ésta es una formulación provocada por la solidaridad del patriarcado con el capitalismo, en el mismo sentido en que lo afirma Silvia Federici (2015). Por lo tanto, en nuestro país, es necesario buscar el contexto en el cual la presión cultural sobre la población se dirige a la constitución de una familia entendida como primera institución de la cultura, en el sentido que tiene en la Antropología del siglo XIX es decir, en tanto regla de parentesco que organiza "lo natural" imponiendo el orden civilizatorio. Como veremos en el caso bajo análisis, esta operatoria borra la existencia de otras conformaciones de parentesco en consonancia con la figura del "desierto".

Elizabeth Jelin sintetiza, además, su carácter social:

> "La familia nunca es una institución aislada, sino que es parte orgánica de procesos sociales más amplios, que incluyen las dimensiones productivas y reproductivas de las sociedades, los patrones culturales y los sistemas políticos. Los hogares y las organizaciones familiares están ligados al mercado de trabajo y a la organización de redes sociales, porque procesos tales como el cambio en las tasas de fecundidad y de divorcio, o los procesos de envejecimiento, son en realidad parte de tendencias sociales y culturales más vastos. También están sujetos a políticas públicas. Como institución social básica, la familia no puede estar ajena a valores culturales y a procesos políticos de cada momento o período histórico." (Jelin, 1998, p. 42)

En la constitución simultánea familia-nación se produjeron, desde mediados del siglo XIX, imágenes y modelos sexo genéricos patriarcales típicos, en los que los pilares de la nueva nación estaban determinados a través del rol reproductivo de las mujeres. La familia es una coordinación entre monogamia, heterosexualidad,

descendencia y herencia que el Estado tutela y con la cual controla el acceso a los bienes, como, por ejemplo, la tierra.[1] El contexto que analizamos nos provee de los conflictos políticos culturales que se sucedieron ante esta presión y claramente culminaron con las "campañas a los desiertos" contra las sociedades indígenas al sur y al norte.

Silvia Federici, como ya sabemos, analiza las condiciones previas a la constitución de la "familia", en las que se ejerce la persecución contra las mujeres con el objeto de desarticular sus espacios de encuentro y saberes y, así, evitar su transmisión de generación en generación. Si bien estas memorias colectivas de mujeres se plantean frente a la cacería de brujas en Europa, es posible trasladar el análisis al caso latinoamericano, en el que a las violencias sobre las mujeres blancas se agrega el aumento de ésta sobre las mujeres indígenas y negras; es decir, en nuestro continente, los procesos de supresión antropológica son simultáneos entre las mujeres y las culturas americanas, lo que parecía necesario para lograr la desterritorialización de los sectores populares y su reorganización en familias.

Partimos del supuesto de que, en la primera mitad del siglo XIX, en que se ubican los contextos de los relatos denominados "leyendas" o "cultos populares", se expresa la lucha ante el proceso simultáneo de proletarización y domesticalización, que pretende imponer instituciones para producir una población apta para la producción y reproducción de la mano de obra.

Según la historiografía argentina, el período 1810-1880 se puede dividir en dos etapas en las que las marcas en batallas específicas denotan las victorias y derrotas de la movilización del campo popular, pero se tornan difusas cuando se las aborda como continuidad. Entre 1830 y 1861, Gelman (2004) analiza que "existe un amplio apoyo de los sectores populares en la fracción federal sobre todo después de la generación del '37" (p. 362). La derrota en la batalla de Pavón en 1861, la muerte de Peñaloza en 1863 y la Guerra del Paraguay en 1865 son golpes a los federales y se termina por producir la caída de la Confederación. Escobar (2009) señala que, de 1861 a 1869, se vuelve a desplegar el aumento de la participación de los sectores populares enfrentando al gobierno nacional, su ejército y sus aliados locales, organizados en grupos subalternos del oeste andino, montoneras. En esta segunda etapa, se encuentran la rebelión de Felipe Varela y el levantamiento federal de 1866-67.

Entre el inicio de la primera etapa y el final de la segunda, 1830-1869, se ubica el escenario original de todos los mitos y leyendas que agrupan las vidas destacadas de los gauchos, lo que no sólo representa la elección de esta figura como autóctona, sino

1 En este sentido, por ejemplo, se encuentran las leyes de colonización y poblamiento que están específicamente atadas al asentamiento familiar.

que además queda formulada sólo y exclusivamente para los varones. Esta operatoria se ciñe en el contexto en el cual la creación del ejército y las milicias están desplegadas por todo el territorio. Esta masculinización del origen argentino, se mantiene aún bajo la expresión romantizada de los "bandidos rurales".

De este período en el que, la figura del caudillo en tanto la movilización política de los sectores populares es entendida como un "error", se deriva la producción de sentido, todavía vigente, acerca de una naturaleza humana propia de Latinoamérica que no se resiste a ser bárbara y se convierte en un problema que justifica la alianza racismo-capitalismo, de la cual el patriarcado será constituyente, en tanto que todos parten y se dirigen al control del cuerpo de las mujeres. En adyacencia, el proyecto racial de una nación, diseñado frente al modelo blanco invasor, es una herramienta de justificación que naturaliza la relación raza-mercado (Quijano, 2011).

Según Norberto Galasso "De esta forma, el pueblo, los caudillos, las chusmas, resultan el anti progreso, lo irracional, lo ignorante, lo reaccionario, lo antidemocrático" (2004, p. 7. Cuaderno 1).

Al analizar este período encuentro una cuidadosa selección de los validados actores políticos según la clase vencedora del siglo XIX, en la que específicamente separa a los gauchos de los caudillos, oponiendo dos aspectos de la masculinidad: gauchos como exponentes de la dominación de la naturaleza y caudillos como exponentes de cobardía y violencia (en tanto una idea de degeneración de la valentía), caracterización ampliamente reproducida por la historia nacional y escolar. Pero los mitos y cultos populares invierten este sentido de modo absoluto.

Entre 1815 y 1819, y como consecuencia de la caída del poder del Directorio, éste desplegó esfuerzos para conformar ejércitos para contener a los realistas y para enfrentar al bloque de poder revolucionario en el Litoral.

Según Fradkin y Ratto:

> "…la masividad de este reclutamiento y la violencia desplegada para lograrlo derivaron en un incremento notable de las deserciones (…) Al mismo tiempo, comenzó a multiplicarse el accionar de bandoleros en el área rural bonaerense, siendo la deserción el principal mecanismo que lo generaba." (Fradkin y Ratto, 2009, p. 13)

Les autores plantean, además, que el problema con los bandoleros y desertores se agravaba "por la posibilidad de que encontraran amparo entre las agrupaciones indígenas de las pampas y que, con su ayuda, llevaran a cabo acciones de mayor envergadura". (Fradkin y Ratto, 2009, p. 14) Es notable, en estas periodizaciones

transitorias, que, el proyecto vencedor de la nación, a fines del siglo XIX, se haya consolidado sólo después de concretar las campañas al desierto y al chaco.

Para Hobsbawm. el bandolerismo es una expresión de resistencia colectiva muy común en la historia, tal como lo analiza particularmente en "Bandidos". en donde menciona como ejemplo: "Los gauchos libres de las llanuras de la Argentina decimonónica que oponían resistencia a la ciudad y a las leyes burguesas sobre la propiedad junto con sus caudillos rurales." (Hobsbawm, 2001, p. 21)

Según Hugo Chumbita, las figuras más características de los bandidos gauchos son: José Dolores, Francisco Cubillos y Vairoletto en Cuyo, Antonio Gil, el Lega Álvares, Aparicio Altamirano en Corrientes, Mariano Córdoba y Bazán Frías en Tucumán. El común denominador es que "murieron de forma trágica a manos de la autoridad" (Chumbita, 1995, p. 1). También este autor referencia que estos son la expresión local del fenómeno del bandolerismo social, que expresan en sus diversas manifestaciones culturales la bandera de la "justicia" con el sentido específico de la "redistribución". Al ser manifestaciones populares, el hecho de sus muertes hace que lo que representan para el pueblo se mantenga después de su muerte. Chumbita explica aquí "el fenómeno de la sacralización que mantiene como elementos constitutivos el lugar de las muertes y las circunstancias crueles e injustas en que los ultimaron" (Chumbita, 1995, p. 1)

Se podría comprender como "lo que en vida representa justicia en muerte produce milagros", para aproximarnos a esta constelación denominada santoral disidente, que incorpora vidas de varias mujeres, como la Difunta Correa. En el caso que nos convoca, las referencias a los caudillos y sus vidas, están o ausentes o demonizadas y, son notorias las marcas de género de el "rol de la mujer".

Reproducimos a continuación la versión N° 1 de Chertudi y Newbery:

> "Dicen sus fieles que su muerte fue el primer milagro de Deolinda Correa. Casada y con un hijo, su marido fue hecho prisionero por caudillos rivales que lo llevaron hacia La Rioja. Deolinda toma al niño y resuelve seguir a las tropas. Siempre rodeada por el desierto, atraviesa la campiña del Caucete, medanales y cerrillos. Camina incansablemente, pero a los tres días se encuentra perdida y la sed la atormenta. Busca desesperadamente agua para ella y su hijo. Pero todo es inútil. El cansancio y la sed terminan con ella y muere. Al tiempo, unos viajeros encuentran su cadáver y al niño, que ha logrado sobrevivir alimentándose del pecho de su madre. Ese fue el primer milagro: Deolinda, dice la leyenda, aun muerta siguió dando vida a su hijo. Se agrega que los viajeros la enterraron y recogieron al niño." (Chertudi, Newbery, 1967, p. 98)

De acuerdo a la bibliografía consultada, la incidencia de las revueltas federales centradas en Buenos Aires, pertenecen a nuestra primera etapa mientras que, en la segunda, el epicentro es la zona cuyana, sobre todo la Provincia de San Juan.

Es este mismo contexto el de la Difunta Correa y es nuestro interés analizar qué sucede al ser una mujer. El objetivo es relacionar la experiencia de la DC con el contexto de las montoneras federales y la guerra civil, tal como la ubican los relatos registrados de la supuesta "leyenda". En este objetivo intento, al menos identificar los mecanismos por los que se divide el sector popular en dos tipos de relatos diferenciados en los que, los gauchos permanecen en la historia ligados a las guerras civiles y las mujeres aparecen ligadas a las vírgenes y leyendas, perdiendo el contexto político de su origen.

Esta interpretación la baso en que, si bien el contexto en el que se ubica la historia de Deolinda Correa, es la primera mitad del siglo XIX, el registro de una imagen asociada y de los relatos escritos forman parte de la intervención nacional que se da hacia finales del siglo, es decir, a partir de la consolidación del proyecto oligárquico liberal del estado moderno.

Elegí concatenar tres intervenciones simbólicas sobre el culto a la difunta correa, que representan la enorme importancia de instaurar el modelo capitalista-patriarcal de familia y asociarlo con la nación. Estas tres intervenciones tienen tal relevancia que he podido constatar que no sólo buscan impregnar las prácticas y relatos del culto, sino que, también, permearon las fuentes documentales que hoy disponemos. En todas ellas, la representación de la mujer-madre como puro cuerpo, contorneado por la cultura, es sólo a través de su adaptación a la institución familia.

Se origina en las tradiciones orales rurales de las zonas implicadas en las guerras civiles, como en este caso la cuyana, y se transmiten en relatos que dan cuenta de conflictos crecientes después de la independencia y la caída de las estructuras coloniales.

El período 1810-1880 comprende una clave que estaba incompleta y que es necesaria de explicitar a la hora de estudiar el origen nacional y los conflictos históricos que perduran. Para esto no debemos caer en la falacia de dar por sentado ni el territorio, ni las supuestas identidades que "forjaron" la civilización. Este período nos interesa en tanto surge con la declaración de la independencia y termina con la victoria del ejército argentino en la Conquista del "desierto", figura geográfica universal para el borramiento de las relaciones territoriales que se defendieron durante siglos.

En este contexto se pueden observar resistencias a los procesos de centralización administrativa, política, histórica y cultural, que tenían que ver con el despliegue en los territorios locales, de la que conocemos la figura del gaucho. Para sostener esta

afirmación basta como evidencia indiscutible, señalar que es el período en el que la figura del gaucho se establece como identidad propia, y que es en este contexto en el que se originarán relatos acerca de sus hazañas y "picardías". El caso de la DC es de este período y contiene en sus relatos leyendizados, datos indiscutibles del contexto de luchas políticas federales. Sin embargo, en las historias de gauchos que se registraron, desde las que podemos contar como primera al Martín Fierro y toda la literatura nacionalista acerca del vínculo gaucho-Patria, el sentido de este sujeto social fue establecido en la condena del caudillo, gaucho malo, y la mansedumbralización del gaucho bueno.

En este proceso civilizatorio de adaptación de lo social, las mujeres que eran autónomas y que lideraron hazañas en el territorio fueron leyendizadas también, pero a partir de las figuras católicas de la virgen que colaboró con mantener sus relatos dentro de leyendas y cultos populares. El caso de la difunta correa es emblemático por ser objeto de reconversión desde las experiencias de mujeres en el territorio a la construcción etérea de La mujer madre, a través de su asimilación a la figura de la virgen, mujer sin sexualidad o "pura" y madre que se complementa con el varón, jefe de familia y único nexo con la sociedad.

No tenemos espacio para un análisis específico acerca de la larga tradición cristiana en elaboración sobre "La" Mujer, pero sí podemos reconstruir las intervenciones nacionales que buscan ubicar a Deolinda en el patriarcado religioso que sirve de sustento a la institución familia como base social.

La primera de estas es la identificación con una imagen, el óleo de Blanes "un episodio de la fiebre amarilla". Esa eficaz asimilación, la podemos advertir sin dificultad en la imagen más difundida de la DC:

Luego de esta primera intervención, con la imagen, en torno al centenario de la Nación, es cuando tenemos fechados los registros de las versiones estudiadas por las antropólogas Chertudi y Newbery, como objeto antropológico indiscutible por sus características de religiosidad, leyenda y contacto con culturas americanas preexistentes al estado nacional. Por último, volvemos a encontrar una intervención sobre su extensión y práctica como culto popular, en 1976 cuando supera la prohibición de la cúpula de la iglesia en la dictadura militar.

En este trabajo pretendo desarrollar estas tres instancias como intervenciones posteriores al contexto original de la Difunta Correa, que, según todos los autores y registros se ubica en la primera mitad del siglo XIX, entre 1831 y 1840, fechas que aparecen dentro del relato o "leyenda" registrados a inicios del siglo XX y relevados hacia 1950/60 por antropólogas, folcloristas e historiadores. Todas las versiones registradas sufren las modificaciones que acuden a todo intento por traspasar lo oral a lo escrito, y consisten en organizaciones y reorganizaciones que el modelo oligárquico del estado plantea para inventar una cultura nacional que no tiene y que le socava su pretensión de representar a una determinada "población".

Nacionalización y asociación a un óleo

Advertí una recurrencia significativa en estudios acerca de las imágenes asociadas al culto. La primera reflexión que me aportó fue la de constatar, una vez más, los procesos de intervención cultural en los que las sociedades transforman sus relaciones con el pasado, por lo que no era pertinente periodizar las diferentes imágenes "de" la Difunta Correa, sino interpretar los momentos en que se creaba una representación "actualizada" de su imagen.

A través del estudio de las imágenes asociadas al culto, Tiziano Fabris ubica el óleo de Blanes (1871) como el modelo más extendido en la representación de la Difunta Correa, aunque se encuentran, en diversas investigaciones y fuentes, otras versiones, anónimas y adheridas a folletos del santuario en San Juan o a las "estampitas".

Este óleo es una de las obras seleccionadas por la "generación del 80", según Fabbris:

> "Existe un restringido corpus de obras de fines del siglo XIX seleccionado por la generación del 80 para transmitir los valores propios de la civilización que, desde el poder, se querían difundir en todo el país. Y más allá del resultado de la asociación de los artistas con el poder político, Un episodio de fiebre amarilla

> en Buenos Aires excedió toda expectativa, al exponer desde su inauguración, a mediados de diciembre de 1871, un poder de convocatoria hasta entonces nunca alcanzado por una obra de arte." (Fabbris, S/F, p. 10)

En los estudios en los que se realiza el análisis de las imágenes, se establece que la asociación entre el culto a la difunta correa y el cuadro de Blanes es a fines del siglo XIX, lo que supone la expansión del culto a nivel nacional. En este espacio ampliado del culto, sobresale la representación de la mujer-madre desde la idea de la abnegación y el sacrificio, operación que termina por expulsar los contenidos políticos que contenían los relatos, aun cuando se mantenían en la esfera de "culto religioso".

La icónica imagen, concentra su efecto simbólico en la sacralización de la maternidad desde donde se engarzan las "virtudes" aprobadas por la cultura: dedicación, reproducción, amor incondicional, postergación, dependencia y entrega.

En las culturas locales este orden sexo-genérico no tenía ninguna referencia ni valor, por lo que la única figura femenina que había trascendido durante siglos y tenía anclaje de aculturación eran las vírgenes.

Registro escrito de los relatos a principios del siglo XX

En el trabajo de Chertudi y Newbery (1967), se presentan 28 versiones que reflejan "el origen de la leyenda", de las cuales transcriben 23, que son las que representan variantes y se omiten aquellas que reproducen una versión original.

Sujetos emergentes de los relatos:

La figura del "criollo" adjetivado como patriota da la indicación de que no todos lo fueran, por lo que podemos suponer que la composición de este sujeto social sea bastante heterogénea. Dentro de esta figura aparecen arrieros, leñadores, viajeros, caminantes. La mayoría de las versiones instalan la demonización de los caudillos que se los caracteriza mostrando que el accionar de los ejércitos federales ponía en peligro la vida familiar y la seguridad de las mujeres madres y honradas. Se resaltan con mayor profundización, los detalles monstruosos y demoníacos de Facundo y Chacho, al mismo tiempo que se realza la vinculación entre guerra y masculinidad. Sin embargo, la "valentía" no caracteriza a los líderes de las montoneras federales, adjudicándoles a éstos cobardía. Manifiesta el modelo de varón ligado a las guerras de independencia y lo contrapone al caudillo. Por otro lado, también manifiesta la distancia entre la joven y hermosa Deolinda y el gaucho que sabe sobrevivir en la

región, quitando a la mujer toda capacidad de subsistir por sus propios medios, y ensalzando la figura del "gaucho" como sujeto original de los territorios. Aunque luego analizaremos mejor la polarización entre buenos y malos.

Se delinea el caso en las relaciones entre sujetos, en los que se recupera la figura de "gaucho" y la de "criollo". Sobre el sujeto gaucho se establece la contienda entre convicciones, pero es de este enfrentamiento que surge la "nacionalidad". Con respecto a la caracterización del "criollo" ubica al estanciero como modelo original de la estirpe. Por último, "caudillo" aparece como la figura opuesta de criollo patriota.

En varias versiones se indica de modo explícito que los gauchos se dividían en malos y buenos, caracterizando a los primeros como vagos y delincuentes.

Las descripciones de virtud y carácter del hombre y la mujer se ligan a sus actividades o quehaceres bien delimitados, en una versión, se explicita la distribución en la institución familia.

Las mujeres, literalmente, mueren si pierden el amparo del varón y la familia, una de las características más señaladas en varias versiones es la de que la Difunta Correa expresa la falta de conocimientos y capacidades para movilizarse, orientarse y sobrevivir en el territorio en el que vive, justamente en una región y época en que las movilidades entre las zonas cercanas son fundamentales. El par madre-hijo varón en la Difunta Correa, en una versión, se la traza en paralelo a la Virgen María. Sin embargo, la inversión que produce la leyenda a la suerte de la historia católica es hasta irreverente: el hijo de María, madre de toda la humanidad, muere, y ella lo sobrevive. El hijo de Deolinda, mujer común, vive, y ella no sobrevive. La figura de santa es más recurrente en las versiones (que aquí no tomamos) en las que se asocia la leyenda con los milagros, todas ellas parten de la condición sagrada de la madre.

Las versiones más simplificadas sólo mencionan la muerte de la DC, como hecho "suficiente" para la leyenda.

Todas las versiones son ubicadas por las investigadoras entre 1910 y 1930.

Condena del culto por la dictadura del 76

He aludido a las imbricaciones que tiene la religiosidad en la categoría de "sectores populares" en las que no supone la expulsión de lo político y los contextos históricos. En este sentido, también se hace evidente el contenido político que se referencia desde la jerarquía católica, por lo que sistematizar documentos en los que se alude a los cultos populares da cuenta de esta disputa. Así lo analiza Obregón en el discurso de la jerarquía católica en el gobierno militar de 1976:

> "El caso de la adoración a la llamada 'Difunta Correa', al que el episcopado se refiere de manera explícita en el citado documento, constituye un ejemplo significativo de las políticas adoptadas por la jerarquía tendientes a preservar la ortodoxia de la Iglesia: "Hay casos concretos en que, sin que conste históricamente su existencia y al margen de la autoridad eclesiástica, se rinde culto a determinadas personas. Tal es el caso de la llamada Difunta Correa, cuyo culto ilegítimo se ha extendido desde Vallecito, en San Juan, a lo largo y a lo ancho de la República, a través de templetes, ermitas y profusión de estampas e imágenes, con no pocas derivaciones supersticiosas". La Conferencia Episcopal Argentina, luego de declarar "ilegítimo y reprobable" dicho culto pedía a los "verdaderos católicos" que se abstengan de practicarlo. En el caso particular de la Difunta Correa, la reacción del gobierno de Tucumán, que entre otras medidas tendientes a "erradicar" dicho culto de la provincia ordenó la limpieza de los lugares públicos en los que se habían construido nichos para su veneración, no deja de ser significativa. Se trataba de una nueva demostración por parte de las autoridades militares del empeño que estaban dispuestas a poner para salvaguardar la ortodoxia de la doctrina católica, ya que cualquier desviación respecto a la misma atentaba contra los valores fundantes de la argentinidad." (Obregón, 2005, p. 17 y 18)

En este caso, que encuentro más difícil de delimitar cronológicamente, sí es posible interpretar sus "apariciones" en la periodización de la historia nacional, a través de tres momentos muy claros: el de la "organización nacional", contexto de origen del culto, el del centenario, contexto de escritura de los relatos y, el de la "reorganización nacional", contexto en el que se lo declara ilegítimo como culto popular. ¿Acaso es posible tener otra conclusión que la de que, en este culto se transmite un espacio social de las mujeres diferente a la maternidad? Esta es la primera premisa para abordar la actualidad del culto a la Difunta Correa. Además, me interesa interpretar qué relación tienen estos otros espacios con las lógicas populares.

Análisis preliminar de una historia feminista

Los análisis que parten de la afirmación política de las mujeres como sujetas históricas, son los que, necesariamente, deben proveer primero de la perspectiva feminista o de género con la que creamos las condiciones de análisis. Nada de esto es posible sin establecer antes que el siglo XIX es el contexto más positivo para la

construcción de una naturaleza humana universal, en la que la determinación biológica binaria observa sus correlatos en conductas sociales heterosexuales. Esta supuesta naturaleza humana universal, existirá sólo a condición de civilizar los múltiples "desiertos" con los que el estado moderno se encuentra, los que no habitaban los indígenas y en los que las mujeres morimos. Es decir, la constitución de una cultura que domestique la salvaje naturaleza americana supone una cultura propia, que no es mera copia de la europea como se suele caracterizar a todo lo latinoamericano, es todo lo contrario, se trata de tener un orden tan legítimo como el modelo, pero sobre nuestra exuberancia. Se trata más de un rechazo a la constatación de una naturaleza americana salvaje que de una admiración incondicional a la cultura europea. Lo que se está debatiendo en este contexto, el conflicto originario, es la creencia en que no dimos origen a la cultura que controlará esta naturaleza.

La relación de la DC, en este análisis, con el significado de cultura, está en su nexo con el "nacimiento de una nación", en la que la madre de este "nuevo pueblo", tiene sus hijes y muere, ya que es puro cuerpo para amamantar, sólo cuerpo, y que puede sobrevivir sólo en la convivencia con el esposo.

> "De esta postura deriva la propuesta de identificar y describir las marcas de género que emergen de los relatos de memoria, considerando que, en las formas de narrar experiencias del pasado, se construyen y reposicionan los modos en que se generiza la vida social." (Troncoso y Piper, 2015, p. 2)

Para Chumbita (1995), este análisis no es pertinente si no se da cuenta de "la intersección de la memoria social con la devoción religiosa" y que según él es una evidencia de la singularidad de la cultura popular.

Claramente la religiosidad en los sectores populares manifiesta representaciones díscolas a las hegemonías culturales de cada contexto, por lo tanto, es un problema político que busca ser "encauzado" y que se dirime tanto en el espacio simbólico como en el material. El caso de la DC documenta la importancia que se le dio al modelo de la mujer madre en el mismo contexto en el que se masculinizó el origen de la nación.

Ahora es posible analizar las disputas culturales en torno a la maternidad obligatoria, teniendo en cuenta nuestro presente en el que la ley del aborto legal está en funciones y toda la movilización que esta lucha feminista ha generado, sobre todo desde las iglesias.

Rita Segato lo advierte en su introducción a la guerra contra las mujeres:

> "No puede dejar de sorprenderme que las maniobras recientes del poder en las Américas, con su retorno conservador al discurso moral como puntal de sus políticas antidemocráticas -2016: Macri en Argentina, Temer en Brasil, el 'NO' uribista y corporativo en Colombia, el desmonte del poder ciudadano en México y Trump en los Estado Unidos-, acaben por demostrar de forma irrefutable, por la relevancia de la embestida familista y patriarcal es sus respectivas estrategias, la apuesta interpretativa (…) de estas páginas. (…) el énfasis en la defensa del ideal de la familia como sujeto de derechos a cualquier costo (…) la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes." (Segato, 2020, p. 13)

Estos análisis son sustanciosos en otro sentido fundacional y con respecto a la cultura, nuestro objetivo de modificar la institución familia, con la certeza de que transformar esta institución, nos permita repensar el estado, la cuestión social y las políticas públicas.

Creo que existe una relación natural entre la concepción del estado y la violencia hacia las mujeres, que, de no ser fracturada, por más que se organicen políticas tendientes a reducir o, peor, prevenir, las violencias sexistas, no serán más que fuga de tiempo y presupuesto. También, y a consecuencia de lo anterior, existe una relación natural entre concepción de historia y violencia contra las mujeres. Esta afirmación que sustento en el presente de un femicidio cada 30 horas, cabe ser analizado en el caso del culto a la DC, ya que expresa todavía hoy su puro cuerpo para amamantar, cada vez más cortado de la historia y la cultura en la que transcurrió su vida.

En el contexto de origen al que se alude en la narración, primera mitad del S. XIX, que como hemos dicho nos llega a partir de estudios intervenciones realizados desde finales del siglo XIX, podemos observar cómo la construcción femenino-masculino tiene ya un arraigo consolidado: se puede observar el ámbito doméstico y localizado de las mujeres y el de movilidad en el espacio de los varones: la bella Deolinda con sus hijes y la figura del arriero específicamente masculina. La distinción gaucho-mujeres es la más elaborada, ya que se la construye dicotómicamente y, por lo tanto, en oposición. Pero el dato central es la construcción binaria que detalla roles opuestos en la sociedad. No existe en las construcciones del siglo XIX, ninguna delimitación de rol social con maternidad, por lo que todavía, dentro de los cultos populares, ésta era culturalmente relacionada de otra manera.

Ahora es interesante que pensemos las dificultades de la historia y la memoria para integrar a la diversidad en el espacio de lo binario, cuestión que vemos más

lograda en las diferencias étnicas y raciales, que en las sexogenéricas. Es decir, permanece un halo de naturalización que inhibe la historización de las identidades así configuradas. La identidad de la mujer es la más biologizada de todas en un sobre registro corporal.

En sintonía con la sobrecorporalización de la mujer, entendemos estas intervenciones como operaciones simbólicas necesarias para completar el proceso de proletarización, que, como analizó Silvia Federici, se basó en la fuerte destrucción de lo femenino en tanto colectivo, del mismo modo en que se destruyeron las naciones originarias, a través de la captura de sus cuerpos. Creo que en estos análisis históricos cobran sentido las propuestas de cuerpo territorio de los feminismos populares.

Estas encrucijadas las entendemos también derivadas del proceso de proletarización familista y ancladas en el ser del estado, y nos planteamos como un ejercicio de reflexión, trasladar la idea de interculturalidad a estas otras esferas de las identidades, tan ligadas a la historia como las étnicas, y promover una intergenerización crítica o, transgenerización.

¿De qué modo? En principio, entendiendo que el proceso de proletarización familista es aquel que procesó diversas identidades étnicas, raciales, sexuales y culturales en una secuencia lineal y jerárquica ordenadora de lo social-territorial del estado moderno. Un proceso de interculturalidad y de intergenerización son perspectivas que tienen sustento para modificar aquello que el estado cristaliza en cada contexto, una cuestión social interseccional.

Dicho todo esto, será interesante, en un momento posterior, volver a indagar acerca de qué transmite la DC, quiénes la siguen, qué le piden, y qué transformación de lo popular ya ha acaecido. Imagino ahora, retomando lo expresado desde el principio, qué entrevistas puedo co-construir, que respeten otras memorias sexogenéricas y populares para dar cuenta de una totalidad de la cultura que sea próxima a la historia de nuestros pueblos.

Nuestro punto concreto aquí es que el contexto de 1810-1880 nació rebelde y configuró especialmente como espacio de resistencias. Fue objeto de remodelaciones por parte de la elite desde fines del siglo XIX, primera clase propiamente dicha en función de su apropiación de tierras, que buscaba crear no sólo la clase trabajadora, sino también la familia del trabajador.

En esta instancia aparece la asociación de la DC con el cuadro de Blanes. Por lo tanto, para 1976, vemos una nueva intervención del culto, que está dando cuenta que su continuidad no había seguido las pautas culturales establecidas por la generación del 80. La transmisión popular y la cultura siguieron otro camino y lo que es

necesario estudiar es qué se transmite hoy de las mujeres y la sociedad, teniendo en cuenta nuestro contexto de politización feminista.

En tanto que el lenguaje de la reproducción necesariamente consiste en una continuidad lineal anatómica y técnica, también el culto a la DC trae, en tanto representación popular autónoma, un lenguaje opuesto, que comparte con muchas expresiones sagradas latinoamericanas, y es la de transmutar la supervivencia en inmortalizaciones, por lo tanto la operatoria de sustraer lo simbólico de lo material y biológico lineal, que acaba pereciendo, para encuadrar el significado en lo sagrado y espiritual circular, que no muere. El eje aglutinador, además de ser expresamente lo que pervive de la historia de Deolinda es que, es innegable que nos acerca a reflexionar sobre los procesos colectivos de la memoria, ya que trascender el espacio tiempo original por casi doscientos años es uno de los datos más significativos que encuentro.

Se puede denominar proceso de domesticalización tratando de darle el mismo nivel a la creación del ámbito doméstico en torno a la figura de las mujeres que, a la creación del mundo del trabajo en torno al ámbito de los varones, cómo se entiende si no, la importancia suma que tuvo, sobre todo en Latinoamérica, un específico patriarcado religioso que trae la colonización, en el que, el ámbito de lo sagrado, comunica con la sociedad humana y establece sus leyes. Gayle Rubin, señala la importancia de separar las características de los patriarcados e insiste con la estrategia de estudiar sus diversas expresiones según contextos determinados:

> "El término 'Patriarcado' se introdujo para distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo de otras fuerzas sociales, como el capitalismo. Pero el uso de 'Patriarcado oculta otras distinciones. (…) El patriarcado es una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómades como los del antiguo testamento de que proviene el término, o a grupos similares. Abraham era un patriarca: un viejo cuyo poder absoluto sobre esposas, hijos, rebaños y dependientes, era un aspecto de la institución paternidad, tal como se definía en el grupo social donde vivía." (Rubyn, 1975, p. 105)

Pero el sistema sexogénero es más amplio, y allí piensa en todo el trabajo sobre los sistemas de parentesco de la Antropología. ¿Qué tipo de parentesco operaba en 1810? Todas las referencias indican que, fuera del puerto de buenos aires, prevalecía la figura del estratega militar como sujeto dominante de la geografía, espacio que estaba destinado a conformar la nación y que se peleaba frente a las autoridades que

fijaban los mapas. Tomamos de Lois la forma en la intervención de los mapas, como modelo de explicación de la intervención sobre los cultos populares que vengo analizando. Esto queda muy claro en sus investigaciones para escudriñar los elementos utilizados en la construcción de la nación:

> "Este modo de intervenir sobre el mapa político mediante dispositivos legales no es novedoso: desde la segunda mitad del siglo XIX, se implementaron diversas políticas educativas, diplomáticas y culturales que buscaron incidir sobre los modos de visualizar, pensar y concebir el territorio nacional. Incluso ya entre las menciones más tempranas sobre los decretos que afectaron la producción cartográfica quedaba sugerido que la supervisión del gobierno sobre los materiales cartográficos era un modo de velar por los intereses de la nación." (Lois, 2014, p. 119)

La nacionalización de la leyenda de la Difunta Correa, de la misma manera, es una expresión de fines del siglo XIX, en tanto se la va modificando para que represente el rol de madre de las mujeres que necesitaba la nación.

Implanta, en su simbolismo, varias pautas culturales: la heterosexualidad como normatividad, la pareja sexual como condición de la viabilidad económica, el orden privado de la familia, la propiedad privada del varón sobre los hijos, la herencia, la condición "moral" de las mujeres, la vida de las mujeres tuteladas por el varón y el estado, plano en el que continúa la solidaridad entre el patriarcado de la Iglesia y los discursos jurídicos. El orden de género que coincide con el proyecto de La Nación ha sido tan resistido como a los de clase, raza y etnia.

Recontextualizaciones

Si trabajamos según la propuesta de Joan Scott en su trabajo titulado: "El género: una categoría útil para el análisis histórico" todavía nos falta reescribir la historia ligada a la categoría género. La importancia de este trabajo radica en que no alcanza con reponer los nombres de las mujeres en los hechos relatados, sino que exige un ejercicio crítico en el que se sustancie con naturalidad que mujer es un sujeto histórico porque tiene raíces políticas. Sólo por mostrar el efecto de reunirlas y hacer relevante un trabajo en el que se exalte la continuidad del sujeto mujeres, cito a Sor Juana Inés de la Cruz junto con Alfonsina Storni:

Sor Juana, en el siglo XIX:
Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis

Alfonsina Storni en 1916:
Tú me quieres alba,
me quieres de espumas,
me quieres de nácar.
Que sea azucena
Sobre todas, casta.

¿Es posible que el papel de la cultura sea el de habilitar o deshabilitar un espacio de la experiencia colectiva? La pregunta cabe al fin de tensar esta categoría tan extendida acríticamente.

Es en esos espacios en los que se anclan las memorias actuales y, por esto, las mujeres hemos creado el feminismo, para que exista un espacio en la cultura que pueda significar nuestras memorias colectivas, nuestro conjunto.

El hecho radical de la militancia e investigación feministas es la creación misma de una experiencia "de las mujeres" lo que constituye, con fuerza inagotable, el valor de nuestras propias producciones de conocimiento.

Por esto, los feminismos son epistemológicamente transversales, porque nacen del acontecimiento extraordinario de socialización política de las mujeres, que provoca dos espacios nuevos en la cultura: a, pone en evidencia que las sociedades actuales se constituyeron en nuestra existencia aislada y, b, porque al juntarnos, agruparnos en torno a nosotras mismas, la experiencia doméstica cobró sentido y se trasladó a lo social a través de relatos propios, validados en las otras.

Esto significa que agruparse en torno a sí mismas genera un escenario social de la cotidianeidad, una experiencia concreta que tiene la capacidad de entenderse con un contexto determinado. Esto es para mí, la condición de historia feminista, y un verdadero entuerto para toda la historiografía establecida, ya que deberá revisarse a sí misma o perder espacio académico.

Un extenso proceso de naturalización de mujeres aisladas, puro cuerpo, se realiza a la par de una profunda supresión antropológica, inédita en el movimiento humano de todos los tiempos. El punto más alto de esta supresión será el de la identificación de la humanidad con El Hombre. Será necesario recrear al sujeto mujeres en diversos

contextos históricos a la vez que intentar encontrar algún rastro de sus colectivizaciones de las experiencias cotidianas. Sostengo que es en estos pequeños rastros en los que lo popular pervive y se recrea, en el cotidiano en el que se suele admitir muy fácilmente que los sectores populares son aquellos que combinan una existencia marginal tanto económicas como cultural.

Bibliografía

Chertuddi, Susana y Newbery, Sara. (1967) La Difunta Correa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, 1966- 1967.

Chumbita, Hugo (1995) Bandoleros Santificados. En *Todo es Historia* N° 340, noviembre. Buenos Aires.

Chumbita, Hugo. (2010) Historia política de las Américas. De los orígenes a la emancipación. Buenos Aires. Prometeo.

Escobar, F. (2009) "Movilización política en las provincias argentinas del oeste andino y sierras centrales. Resistencia e insurgencia del federalismo proscrito. 1863-1869." *Anuario* del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", año 9, n° 9, Córdoba, pp. 199-217

Fabbris, Tiziano, "Difunta Correa, la imagen dice más que mil palabras (de la historia del arte)" En: https://studylib.es/doc/7999552/dos-siglos-entre-civilizaci%C3%B3n-y-barbarie.-de-la-represent... Consultada 20/08/22

Federici, Silvia (2015) *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta limón editores.

Galasso, Norberto (1999) *Cuadernos para la otra historia*. Buenos Aires. Centro Cultural Enrique Discépolo.

Gelman, J. (2004) "Unitarios y federales, control político y construcción de identidades en buenos aires durante el primer gobierno de rosas". Anuario IEHS. Disponible en:file:///C:/Users/carla/Desktop/Doctorado/Unitarios%20y%20federales.%20Control%20político%20y%20construcción%20de%20identidades%20en%20Buenos%20Aires%20durante%20el%20primer%20gobierno%20de%20Rosas.pdf

Hobsbawm, Eric (2001) *Bandidos*, Barcelona, Crítica

Jelin, Elizabeth, Teresa Valdés y Ximena Valdés. (2005) *La familia en la Argentina: modernidad, crisis económica y acción política*. C.A.B.A., Clacso

Lois, Carla (2014) *Mapas para la Nación. Episodios en la historia de la cartografía argentina.*, C.A.B.A. Biblos.

Obregón, Martín (2005) La Iglesia argentina durante el "Proceso" (1976-1983) Universidad Nacional de La Plata. http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/obregon.pdf. Consultado 20/08/22

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: Apuntes sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, pp. 95-145, México D.F., Asociación Nueva Antropología A.C.

Scott, Joan (1996) El género, una categoría útil para el análisis histórico. En: Marta Lamas compiladora. *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México.

Segato, Rita (2020) *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires, Prometeo libros.

Recibido 31/08/2022
Aceptado 22/02/2023