

Construcción de la subjetividad femenina en la leyenda de La Segua

Construction of the feminine subjectivity in the legend of La Segua

*Manuel Martínez Herrera**

Resumen: Se realiza un análisis de la leyenda de La Segua, quien es una bella mujer que se transmuta y adquiere una fisonomía de cara de equino y cuerpo femenino para espantar a los hombres mujeriegos y trasnochadores. Se toma como referencia para dicho análisis la construcción histórica de la subjetividad femenina, a la vez que la función social y psicológica que cumplen los mitos y las leyendas. Se indaga en su naturaleza y características, sus orígenes históricos, contextos culturales e intereses sociales a que responde, así como a los procesos y mecanismos psíquicos implicados. Se discute el apuntalamiento del orden simbólico y del estatus quo en función del poder, el control de los cuerpos, el gobierno del deseo y particularmente de la sexualidad al interior de sociedades patriarcales.

Palabras clave: Constitución de la subjetividad, subjetividad femenina, mitos y leyendas, leyenda de La Segua.

Abstract: The present study analyses the legend of La Segua, who is a beautiful woman that transmutes her physiognomy into the face of an equine and the body of a woman to scare philanderers and night-walker men. The information taken into account in this paper is the historical construction of the feminine subjectivity, as well as the social and psychological function achieved by myths and legends. Furthermore, this investigation inquires the nature, characteristics, historical origins, cultural contexts, and social interests of the legend, along with the processes and psychic mechanisms involved. In addition, this study discusses the symbolic normative and status-quo in function of power, bodies' control, command of desire, and especially sexuality in patriarchal societies.

Key Words: Construction of subjectivity, feminine subjectivity, myths and legends, the legend of La Segua.

* Universidad de Costa Rica. Decano Facultad de Ciencias Sociales. Costa Rica.
Correo electrónico: manuel.martinez@ucr.ac.cr

Constitución de la subjetividad

Los procesos de subjetivación surgen a partir de realidades socio-históricas concretas que se constituyen en referentes culturales que impregnan las subjetividades. Para Martín-Baro (1985) la subjetividad es una apropiación individualizada de las posibilidades culturales, una síntesis única e irrepetible del contexto histórico-social.

El lenguaje por su parte se erige como mediación entre la realidad material y el individuo al crear un universo discursivo que permite una de-construcción simbólica del mundo material, el cual, se humaniza en dicho acto. El proceso de subjetivación tiene su génesis en experiencias lingüísticas las cuales se establecen como un todo estructurado y simbólico que posibilitan el intercambio social al ser el individuo parte de una comunidad hablante. Dicho marco contextual brinda, hasta cierto punto, la coherencia, consistencia y permanencia necesarias para el acto comunicativo (Martínez, 2014).

El individuo se adhiere a las discursividades socialmente pre-establecidas asumiéndolas como propias, sin darse cuenta que le son impuestas, creyendo de ésta manera que es el autor de sus propias palabras y de sus propias ideas (Martínez, 2014). Las discursividades dominantes se convierten en decálogos y prescripciones que mediatizan y normatizan la vida social. Incluso, todo discurso crítico es por definición un discurso acerca del discurso, y por ende, se encuentra en los límites y alcances de éste que es su referente.

La subjetividad como proceso psicológico deviene en función de la relación especular con los demás constituidos en sociedad, a partir de lo cual nos reconocemos en nuestra singularidad; constituyéndonos a la vez en imagen especular donde el otro diferenciado se reconoce. En lo inédito de la interacción social se define el ser (Martínez, 2007).

La subjetividad es el resultado de exterioridades e interioridades, de la historia "objetiva" y la narración subjetiva, del hecho y la experiencia, de la realidad y la necesidad. El orden hegemónico contribuye a la construcción de la psiquis al provocar, al margen de la consciencia, determinadas sensaciones, percepciones, sentimientos y pensamientos que se asumen como propios. Sin embargo, más allá de las convenciones sociales, los consensos comunicacionales y la ideología imperante, subyace un sujeto inaprensible el cual propone para la interacción social ciertas relaciones imaginadas, fantaseadas e inventadas, atravesadas por la angustia y el deseo y cuyo discernimiento está cifrado hasta para el propio sujeto (Sanabria, 1997).

Tal y como plantea Bourdieu (2000), el fundamento de la enajenación no radica necesariamente en un discurso ideológico aprehendido, sino en estructuras de dominación social que imponen determinados usos y prácticas sociales que se transmiten en la cotidianeidad -de generación en generación- al margen de

la razón, la consciencia e incluso del lenguaje. A partir de su inscripción en la vida -social e individual- su reiteración provoca determinadas sensaciones, percepciones y cursos de acción que se asumen bajo un halo de obviedad y sentido común al margen, las más de las veces, de cualquier visión crítica y analítica del propio acontecer. Por tanto, las convenciones sociales sean de tipo lingüístico o no, no son necesariamente el resultado de una lógica argumental ni la elaboración cuidadosa de intelecciones interesadas.

A propósito de la constitución de la subjetividad se erigen dos monumentales edificios teóricos de la modernidad, el marxismo y el psicoanálisis que desde el punto de vista ontológico tienen distintos supuestos de partida. Para el marxismo (Marx, 2004) el ser humano se conforma en la dialéctica de la transformación del mundo material, a partir de lo cual se establecen determinadas relaciones de producción históricamente dadas. Para el psicoanálisis (Freud, 1913/2012) la naturaleza que ha de dominar el ser humano no es el mundo circundante, es más bien una naturaleza intrínseca de carácter pulsional que ha de ser civilizada y sublimada culturalmente.

Para el marxismo, la característica fundamental del ser humano es la acción-asimilación de las formas de actividad social históricamente estructuradas, a partir la construcción del mundo material. Por otra parte, la evolución psíquica del individuo, psicoanalíticamente entendida, sigue los destinos biológicamente establecidos del tránsito de la libido por la geografía del soma (oral, anal y fálico); al mismo tiempo que la naturaleza de la vinculación primaria con el entorno familiar inmediato y particularmente con las figuras parentales, sus complejos (en un sentido psicoanalítico) y resolución. En el primer caso tenemos una ontogénesis de carácter social y en el segundo una condición que remite a un orden biológico-individual y particular.

Tales divergencias tan sólo son teóricas, ya que en la práctica los dominios societal e individual son una parte constitutiva del acontecer humano, conjugándose y multideterminándose. La subjetividad se entiende como asunción cultural al tiempo que condición individual-personal. Las relaciones vinculares son propuestas interaccionales a partir de las cuales se establecen los intercambios y relaciones sociales (Sanabria, 2007)). El conjunto de las interacciones manifiestas y latentes, de lo establecido y del orden de lo no proferido, constituyen el entramado social que permite la emergencia y el desarrollo de la subjetividad.

Construcción social de la feminidad

Aún cuando quedan muchos de los vestigios y cimientos y del antiguo orden patriarcal que se mantiene en pie, las luchas emprendidas desde los movimientos sufragistas hasta nuestros tiempos, particularmente en las últimas

décadas, realizadas por legiones de mujeres organizadas, etnias, minorías y grupos que reivindican los derechos laborales y sexuales entre otros, han posibilitado movilizar las estructuras y hacer avanzar el orden social establecido. Sin querer negar la inequidad e iniquidad prevalecientes, así como las contradicciones inherentes, en ocasiones cruentas, entre el viejo orden y un nuevo sistema que apenas se anuncia; sin lugar a dudas, en buena parte del mundo se han realizado ingentes progresos en la perspectiva de una sociedad más inclusiva, equitativa y con mayor justicia social.

El género es una construcción social que prescribe determinadas formas de ser, sentir, pensar y actuar tanto para hombres como para mujeres en cada momento histórico. Lo masculino y femenino está siempre definido por coordenadas espacio-temporales que marcan y establecen pautas de comportamiento para cada uno de los géneros, siendo un referente identitario constitutivo de la subjetividad a nivel societal y en un nivel subjetivo (Martínez, 2007).

Para Bourdieu (2000), los valores y funciones sexuales se transmiten de cuerpo a cuerpo por la simple persistencia del "hábitus" en una suerte de orden "perse". Ahora bien, no es suficiente la constancia del hábito para explicar la "genética del inconsciente sexual" que encuentra su abrigo al amparo de estructuras e instituciones androgénicamente concebidas que producen, reproducen y justifican las discursividades dominantes, brindando al orden establecido una legitimación y razón de ser. De esta manera el "status quo" adquiere una aureola de obviedad, sentido común y conveniencia general que pasa de contrabando los intereses particulares, transformándose en un orden naturalizado al más allá de los cuestionamientos, del bien y del mal (Bourdieu, 2000).

El género en tanto construcción histórico-cultural interpela a la subjetividad que se adhiere a sus dictados en uno u otro sentido, permitiendo el reconocimiento social y su ubicación en una posición social dada (Martínez, 2007).

Siguiendo a Bourdieu (2000) diremos que la femineidad está históricamente determinada por su condición de "capital simbólico", esto es, como objeto de apropiación personal, usufructo e intercambio social masculino. En el orden patriarcal, la identidad social femenina parte de una visión históricamente masculina (Irigaray, 1985), la cual es definida por oposición a lo conceptualizado como masculino, imponiendo determinados tratos y condiciones socialmente desventajosos siempre en condición de sub-alteridad. La femineidad históricamente ha sido, hasta cierto punto, una construcción masculina al servicio de la preservación y reproducción de la vida. La dualidad de lo masculino y femenino se representa por antinomias y estereotipos sociales tales como: la razón y la intuición, lo público y privado, lo propositivo y lo receptivo respectivamente entre otras.

La femineidad como tal, se debate entre dos representaciones sociales dicotómicas, en su condición de objeto de deseo masculino por una parte y en

su función maternal por otra siempre al servicio y cuidado de los demás. Sin embargo, es necesario recordar que para el psicoanálisis dicha dicotomía es tan sólo relativa al ser la madre el primer objeto de deseo. La mujer suele también ser representada como el anverso de la masculinidad, su negación y carencia; un lugar proscrito y temido que provoca horror, vergüenza y escarnio, una antítesis y referente de lo que NO se debe llegar a ser (Igaray, 1985). En tal sentido asemejar el rival a una mujer causa deshonra y en dicho acto se le rebaja y denigra a una condición de inferioridad. Existe también una representación social de la femineidad que tiene que ver con lo que Freud -refiriéndose justamente a la mujer- denominó "el oscuro continente", una región indómita e inexpugnable que nunca logró comprender, la cual provoca un temor ancestral relacionado con una naturaleza primitiva y siniestra fuera de control (Hidalgo, 2010).

La situación contemporánea de la mujer plantea en todo caso una situación dilemática que consiste en asumir la posición de relegamiento históricamente impuesta, asumir los roles y atributos masculinos -masculinizándose en ese acto- o construir conjuntamente con los hombres un futuro pleno de igualdades y oportunidades para una nueva humanidad.

Mitos y leyendas

La configuración de los mitos y leyendas se pierden en los albores de la historia donde urden sus raíces, son una parte consustancial de la existencia misma del ser humano. Originalmente el mito deviene según cada tiempo histórico, cultura y sociedad que se trate, en cosmogonía, explicación primera y última de la vida, sentido de la existencia u orden social.

Siguiendo a Lévi-Strauss (2012) diremos que en el origen de las concepciones religiosas de distintos tiempos y culturas, encontramos la existencia de mitos creacionistas en un sentido cosmogónico, mitos teogónicos que relatan la historia y vida de los dioses y su relación con la humanidad y determinados pueblos, mitos escatológicos que imponen una visión de futuro con frecuencia acerca del fin de los tiempos, mitos antropogónicos relativos a la creación del ser humano -etnias y culturas- y mitos morales que hablan acerca de la legendaria lucha entre el bien y el mal con un claro propósito per-formativo. De hecho, a partir de la adscripción a dichas creencias y preceptos se hermanan los seres humanos reconociéndose como comunidad. Según Freud (1930/2012) "exterior", "extranjero" y "enemigo" fueron algún día conceptos idénticos.

El mito como tal es principio, causa y explicación acerca de la existencia material, espiritual y social. Es una razón y una certeza constructora de realidades que organiza el mundo y la vida. Brinda una identidad social y cultural así como un sentido de pertenencia a partir de un origen común y de la comunión con los

mismos preceptos y propósitos, bajo cuyo auspicio se determinan las formas de ser y de actuar (Martínez, 2011). El mito en su origen es identidad individual y colectiva que provee a los seres humanos de un conjunto de certidumbres, a partir de las cuales se definen las acciones sociales e individuales. El mito como patrimonio cultural abarca los dominios subjetivos, las conciencias, las voluntades y los deseos también.

El mito a través de los tiempos pierde su hegemonía en la comprensión del mundo circundante, estableciéndose poco a poco una dicotomía entre el mito y la realidad y el mito y la verdad, inaugurándose, de ésta manera, el largo reinado de la ciencia fáctica que sustituye al mito en el entendimiento de la existencia. A partir de este momento se reconoce una tácita diferencia entre la objetividad y la subjetividad, la realidad deviene entonces como algo ajeno y hasta cierto opuesto al sujeto, la realidad no le pertenece más al sujeto.

El devenir histórico de la concepción mítica al logos recorre un largo camino que pasa por la racionalidad del pensamiento clásico griego y su formidable desarrollo de la filosofía, la matemática, la física y la astronomía entre otros saberes del mundo antiguo. El renacimiento por su parte implicó un redescubrimiento del conocimiento de la antigüedad clásica europea y un renovado interés por la filosofía y el conocimiento clásico griego. Con la Ilustración se entroniza la razón y la ciencia en el lugar anteriormente ocupado por la teología, incluso, el propio Descartes (2011) somete a comprobación racional la existencia de Dios. Por otro lado el romanticismo en su condición de movimiento contracultural, reivindica la mitología clásica enfrentándola a la tiranía del juicio y exalta el espíritu, la subjetividad y la sensualidad como supremos valores; dicho movimiento considera al mito como una fuente de conocimiento, revelación y verdad subyacente que está ahí para ser descubierta más allá de las vanas apariencias (Martínez, 2011). El positivismo, subsidiario del empirismo inglés, rápidamente se abre paso y se constituye hasta nuestros días en el arquetipo y prototipo de ciencia en sus diferentes variantes. El mito queda así relegado a un oscuro y lejano lugar allende del conocimiento.

Para Malinowsky (1994) el mito codifica prácticas sociales y religiosas en una especie de registro arqueológico. Para Lévi-Straus (2012) el mito encierra invariantes cognitivas que son características de la especie humana, el "pensamiento ágrafo" por ejemplo es afectivo, ingenuo y no comprometido por objetivos a diferencia del pensamiento científico; el mito estructuralmente corresponde al pensamiento de tipo "ágrafo". Para Elíade (1992) el mito es una estructura de "lo real" incomprensible desde una perspectiva empírico-racionalista. Para Jung (1982) el mito brinda una matriz óptica original común a toda la humanidad que subyace en las subjetividades bajo la titularidad de "inconsciente colectivo". Para Freud (1913/2012) el mito es la re-creación cultural de los conflictos y complejos que acaecen en el alma humana, lo que permite

la expresión sublimada y colectiva de un deseo secreto, individual y reprimido a la vez que colectivo. Para la hermenéutica profunda (Lorenzer, 1991) el mito vendría ser una producción cultural que entraña un sentido socialmente proscrito y reprimido. Todas las antiguas religiones urden sus raíces en las primigenias concepciones míticas y subsisten en éstas. Lo propio ocurre con la tradición, que según Benjamin (1998) a diferencia de la historia, le pertenece al pueblo.

En este punto es importante realizar una contrastación sucinta aunque necesaria entre el mito y la leyenda, lo que implica establecer sus semejanzas y diferencias. En ambos casos se trata de una ficción que originalmente tiene como vehículo de transmisión la oralidad, a partir de lo cual se brinda la extraordinaria posibilidad del intercambio presencial entre los individuos; el relato oral entraña la oportunidad de una acción dramática y de la respuesta de quien escucha y observa, de ahí su gran poder seductor. El mito y la leyenda tratan sobre seres y o hechos sobrenaturales con un propósito social concreto, en el sentido de justificar y apuntalar el orden establecido o al menos explicarlo. Aluden a intereses, motivaciones, preocupaciones y ansiedades universales que caracterizan al alma humana.

El mito intenta brindar una explicación de la realidad ubicándose con frecuencia en el origen de los tiempos, la leyenda, por su parte, tiene una función mayormente edificante y moralizante, pudiendo incluso acaecer en la contemporaneidad y quien la narra puede ser el propio protagonista. El mito con frecuencia versa acerca de la historia de dioses, semidioses y seres del inframundo, en el caso de la leyenda el protagonista suele ser un ser humano "normal" sometido a experiencias o pruebas extraordinarias que sortea a partir de su audacia o probidad, y cuyo fracaso se castiga severamente, incluso con la muerte. La leyenda da lugar a la re-creación de las falencias, ambiciones, vicios y virtudes humanas (Martínez, 2012).

La leyenda en tanto producción anónima de transmisión oral suele ser un relato corto, preciso y atemporal; en tal sentido prescinde de ornatos literarios y con-textualidades, caracterizándose por su linealidad y esencialidad, lo cual facilita su transmisión a nivel generacional. Tales características permiten su adaptación a distintos espacios históricos, geográficos y sociales, prevaleciendo una especie de núcleo duro que mantiene inalterable su contenido. En la leyenda generalmente participan pocos personajes, incluso sólo dos y desde el punto de vista estructural la leyenda presenta como condición básica un motivo que tiene que ver con una ambición, anhelo o razón de fuerza mayor, una circunstancia que somete a prueba a un ser humano a una condición extraordinaria y un desenlace que depende del desempeño a partir del ingenio, habilidad o proceder moral.

El protagonista con frecuencia es una persona sin capacidades o condiciones sobrenaturales que es expuesto a un desafío del cual sólo podrá salir airoso a partir de sus propios recursos y virtudes o sucumbir en función de sus debilidades

y bajas pasiones, al final del relato será recompensado, perdonado o castigado según su proceder (Martínez, 2012). La leyenda cumple de esta manera una función ejemplarizante y moralizante, sostenida en buena parte por la represión y el temor al castigo, siempre al servicio del mantenimiento del estatus quo. Si la proeza tiene éxito el protagonista tendrá connotaciones de héroe y será un triunfo sobre las oscuras fuerzas que acechan a la humanidad sean de naturaleza endógenas o exógenas, un triunfo del bien sobre el mal.

La leyenda de la Segua

Respecto a la leyenda de la Segua encontramos varias versiones, una de ellas recopilada por Arana (2007) que esencialmente corresponde al arquetipo clásico de dicha leyenda, en donde se relata un encuentro fortuito entre un jinete -quien es un hombre mujeriego y trasnochador- y una bella joven que solicita ser transportada al pueblo más cercano, razón por la cual es subida al caballo. A mitad de camino su rostro se trueca en una calavera equina con grandes dientes y ojos que "echan fuego", atrapando al jinete con sus "huesudas patas". Según Zeledón (2004) después del encuentro con la Segua los hombres quedan tontos, locos o mueren. Sin embargo, el propio Zeledón narra una versión donde un joven tomador y trasnochador, pero trabajador y buen hijo y cuya única intención era auxiliar a una joven en aprietos, es perdonado por la Segua al no quitarle la vida, no sin antes conminarlo a cambiar su comportamiento.

Algunas versiones menos difundidas relatan el encuentro de la Segua con un grupo de boyeros que se encontraban pernoctando camino a la ciudad con sus mercancías (Zeledón, 2004), lo cual es excepcional ya que suele aparecerse a jinetes solitarios que andan de juerga. Otra versión (Arana, 2007), narra la historia de un grupo de hombres que atrapa a una segua la cual encierran, al día siguiente sólo apareció unas hojas de guarumo, mechales de cabuya y cascarras de plátano, se dice que murió de vergüenza.

Otro tipo de relatos no hacen énfasis en las apariciones de la Segua, sino en el origen mismo de la leyenda. Al respecto contamos con varias versiones, una de ellas presentada por Alvarado (2000) que narra la historia de una hermosa y "coqueta joven" cuya madre cansada de "tanta deshonra" intenta hacerla "entrar en razón", la hija la golpea y se burla de ella diciéndole que esta celosa de su belleza. Posteriormente la madre presencia con horror como la hija la embestia con un caballo, el cura del pueblo alertado por los gritos de la pobre mujer acude en su auxilio, llegando demasiado tarde. Al observar lo sucedido biblia en mano maldijo a la joven jinete, condenándola a vagar por la eternidad con cuerpo de mujer y cara de caballo para que todos los hombres "huyeran de ella". Otras versiones (Arana, 2007) indican que La Segua son brujas o mujeres de pueblo

que se convierten en dicho personaje y asustan a los "hombres trasnochadores" para que se porten bien, en este caso, aún cuando La Segua se trate de mujeres tras-vestidas, su propósito es el mismo que el de La Segua. También se dice que La Segua es un personaje que hace un pacto con el "Señor de las Tinieblas" y vomita el alma en un guacal, transformándose (Arana, 2007).

Existe una diversidad de personajes de leyenda en América Latina que comparten características y funciones semejantes a la Segua, hablamos de la Siguanaba o Siguamonta (Fernández, 1995) en Guatemala, El Salvador y Honduras y cuyos nombres guardan alguna semejanza etimológica con el de la Segua, también tenemos a la Sayona y la Marimonda (Yagurix, 2006) en Colombia y Venezuela. Todas estas apariciones son representaciones zoomórficas femeninas, cuyo denominador común consiste en aterrorizar a los hombres díscolos y licenciosos afectos a salir de juerga durante la noche.

Algunas variaciones encontradas en ciertas versiones se consideran normales al tratarse de un relato de transmisión oral, sin autoría ni oficialidad reconocida y sólo transcritos tardíamente, empero, no trastocan el núcleo duro o esencia de la leyenda. Tal es el caso de la aparición del legendario personaje a un grupo de boyeros (Zeledón, 2004) que se dirigían al pueblo para vender sus productos, sin embargo, dos de ellos se acercaron a una bella joven con el propósito de seducirla, resultando ser la Segua. Otro caso excepcional corresponde a aquel jinete trabajador y buen hijo cuya única intención era socorrer a una joven desvalida, razón por lo cual es perdonado (Zeledón, 2004); en esta ocasión la Segua rompe el silencio que le caracteriza y advierte al joven que deje de tomar y trasnochar. En todo caso, fiel a su propósito, la Segua siempre atemoriza a los hombres mujeriegos y o trasnochadores.

En relación a las características de la Segua, siguiendo los distintos relatos, podemos establecer que:

- Se trata de una presencia manifiestamente femenina resultado, según las diferentes versiones de una maldición producto de un matricidio, pactos diabólicos o mujeres de pueblo que se disfrazan para asustar a sus hombres.
- La Segua, nunca se le aparece a una mujer.
- Se trata de una hermosa joven que requiere de ayuda para trasladarse, se dice que ningún hombre se resiste a sus encantos.
- Ocasionalmente se presenta como segua, con el único objetivo de asustar directamente (Chaves, 2008).
- La fisonomía característica de La Segua corresponde a un cuerpo femenino con cabeza, rostro o calavera de caballo (Arana, 2007). En algunos relatos sus "patas" son huesudas, sus ojos son como tizones y su aliento fétido.
- La Segua aparece con la complicidad de la noche a altas horas, a la vera del camino y en lugares despoblados, generalmente a jinetes solitarios.
- Su aparición suele ser a hombres trasnochadores, tomadores o mujeriegos.

- Los hombres que han sufrido la aparición de la Segua mueren presuntamente de miedo o quedan de por vida "tontos", "locos" y "sin servir para nada". En algunos casos se les perdona para que den testimonio y sirvan de ejemplo (Zeledón, 2004).

- Su aparición genera escarnio y temor entre los demás hombres, que suelen enmendar su comportamiento, incluso se acompañan entre sí cuando viajan de noche por miedo de que se les aparezca la Segua (Zeledón, 2004).

La característica de la oralidad permite la apropiación y producción popular a partir de lo cual se construyen diferentes versiones de un hecho cultural, tal es el caso de la leyenda de la Segua. Sin embargo, pese a ello persiste un núcleo duro que caracteriza y hace reconocible dicha leyenda más allá de sus variaciones temáticas y del nombre de sus personajes: Tzegua, Zegua, Cegua o Segua en Costa Rica, Siguanaba o Sigumonta en Guatemala, El Salvador y Honduras, La Sayona y La Marimonda en Colombia y Venezuela (Yagurix, 2006). La feminidad del personaje es quizá la característica principal de la leyenda de la Segua, siendo su grosera y monstruosa transformación con rostro equino un rasgo invariante y sus víctimas son siempre hombres -trasnochadores, bebedores y o mujeriegos-. Acostumbra aparecer en lugares solitarios, a altas horas de la noche, jamás de día. Se puede decir para todos los casos, que la Segua está al servicio de la moralidad cristiana dominante, constituyéndose en una aliada de las mujeres en pos de la sobriedad de sus hombres, la vida hogareña y la sexualidad monogámica y sacramental.

La Segua suele dejar su terrible mensaje a partir de la devastación que su sola aparición provoca, nos referimos al temor imborrable, la degradación física y psíquica o la muerte de sus atribuladas víctimas, que se constituyen en una fatal advertencia de las horribles consecuencias que se pagan por una vida libertina y de excesos o por tan sólo pretender acceder a la sexualidad no sacramental. Existe al respecto, siguiendo la tradición de los mitos y leyendas un claro propósito moralizante para guardar las buenas costumbres y la sexualidad dentro del matrimonio, así como la reivindicación de la vida familiar cristiana. De hecho se dice que después de la aparición de la Segua los hombres cambian su forma de vida, nunca maltratan a las mujeres y son un ejemplo para los demás (Zeledón, 2004).

El origen de la leyenda de La Segua se ubica en el periodo colonial y sin duda pos-colonial prolongándose hasta probablemente la primera mitad del siglo pasado que coincide con una de las pocas fechas que se registran en los relatos de su aparición, allá por el año de 1930 (Zeledón, 2004). De hecho, la obra teatral *La Segua* de Alberto Cañas (2003) se desarrolla alrededor el año de 1750 en la ciudad de Cartago en la Provincia de Costa Rica en pleno periodo colonial. En un contexto más general La Segua es una habitante de una sociedad rural, colonizada y tradicional.

El carácter colonial del origen de la leyenda está sustentado en la metamorfosis de humano a animal -que encontramos en las tradiciones europeas aunque no exclusivamente-, empero la fisonomía de equino cuya introducción como sabemos es debida a los conquistadores españoles y la temática omnipresente en la leyenda de la represión y el control de la sexualidad, son claramente de origen ibérico inspirado en el último caso en la tradición judeo-cristiana importada de Europa. Al respecto, hay que recordar que el prototipo del conquistador español se caracterizaba por ser masculino, iletrado, desposeído y aventurero, el cual, según Bartolomé de las Casas (2010) no solía observar las leyes de la Corona ni de Dios. Los originarios de América eran considerados homúnculos máxime que no habían recibido el sacramento del bautismo privándoseles de todo derecho, de manera tal que se disponía de la vida de los conquistados y se poseía a las mujeres. Este fue el panorama que se encontraron los misioneros y probablemente las primeras mujeres europeas que arribaron a América Latina.

En la necesidad de observar las leyes y los preceptos de fe que se profesaban en la metrópoli, se realiza un importante esfuerzo por hacer prevalecer y cumplir los códigos de comportamiento prescritos. Es, en este marco de imperiosa necesidad de regulación y de eventual mantenimiento orden establecido, donde la leyenda cumple su cometido social de apuntalar el estado de cosas, aliada de la represión sexual y de la sexualidad sacramental; al respecto, hay que recordar la función moralizante y ejemplarizante que en general caracteriza al género de la leyenda y a la leyenda de La Segua como tal.

Existe en el orden simbólico algunos relatos que, prescindiendo del componente mágico de la transmutación de mujer a equino hacen referencia a la leyenda de la segua y a los peligros de dejarse tentar por la voluptuosidad femenina fuera del matrimonio. Tal es el caso del relato de Chaves (2008), donde un padre previene de una relación ilegítima a su hijo casado asemejando la situación a un encuentro con La Segua. Al respecto le manifiesta que algunas mujeres son como "segua" ya que terminan arruinando a los hombres, destruyendo su vida y a su familia para luego abandonarlos. En la pieza dramática de Cañas *La Segua* (2003) su personaje Encarnación es la mujer más bella de la ciudad, circunstancia por la que cree que es La Segua, siendo así considera que es el motivo de perdición de los hombres, por esta razón opta por casarse con un hombre que es ciego y no puede ver su belleza, poniéndolo así a salvo de su pernicioso influjo. Nuevamente se juega aquí con la figura femenina como un factor de ruina y perdición del hombre, recogiendo el cometido y el espíritu de La Segua.

Análisis de la leyenda de La Segua

Siendo la característica fundamental del ser humano la acción-asimilación de las formas de actividad históricamente estructuradas (Campos, 1981), la leyenda

en tanto realidad social simbólicamente construida es una parte consustancial del universo social, al cual, desde luego pertenece la leyenda de La Segua.

Entre los "géneros" mitológicos descritos por Lévi-Strauss (2012), la leyenda de La Segua se inscribe dentro de los denominados "mitos morales", caracterizados por la sempiterna lucha entre el bien y el mal con un mensaje y una moraleja claramente edificantes, cuya función es apuntalar el orden vigente. En el origen de la leyenda de La Segua, el pensamiento ilustrado no había llegado a nuestras tierras siendo su población analfabeta, la cual, conservaba aún cierta ingenuidad esencial; guardando las distancias diríamos que prevalecía una aproximación al "pensamiento ágrafo" propuesto por Lévi-Straus (2012). Al respecto, hay que recordar la tradición oral que caracteriza a la leyenda.

Los mitos y leyendas son una parte constitutiva de la idiosincrasia popular que contribuyen a conformar las identidades colectivas y personales, en las sociedades rurales de antaño las leyendas eran de enorme importancia en la construcción de la realidad social de donde emergían, ostentando un estatus de veracidad. En tanto producto histórico La leyenda de La Segua incorpora los usos sociales, valores, anhelos, dilemas y conflictos propios de la vivencia cultural que representa, y sólo puede ser comprendida en función de dichos términos.

Por otra parte, el lenguaje en su mediación simbólica construye realidades de manera tal que lo que se enuncia deviene como realidad con consecuencias también reales. La leyenda, en su condición de discurso socialmente pre-establecido es a sumido con sus prohibiciones y prescripciones, dicho proceso acaece al margen de la conciencia, pese a lo cual media a nivel de los pensamientos, sentimientos y acciones subjetivas.

En los mitos y leyendas ancestrales la feminidad suele ser subsidiaria de una oscura fuerza que evoca ontogenética y filogenéticamente temores y ansiedades primitivas representadas por figuras femeninas terroríficas que provocan la pérdida de los hombres (Hidalgo, 2010); el personaje de La Segua se inscribe precisamente dentro de dicha tradición.

El viejo orden patriarcal colonial se tramita sin ambages en la leyenda de La Segua, que ubica a la mujer en el lugar del objeto del deseo y del placer. La Segua en el primero de sus dos movimientos se establece como ese objeto prohibido y anhelado de la cultura que lleva impreso un inconfundible sello androgénico -la mujer como objeto de satisfacción masculina- (Irigaray, 1985). La mujer o para el caso La Segua en su primer movimiento advienen como capital simbólico (Bourdieu, 2000), como un bien de apropiación personal y usufructo para el hombre; empero, en el segundo movimiento de la leyenda de La Segua, ésta se resiste al lugar social asignado y toma venganza al subvertir la condición de subalteridad histórica heredada y pasa de ser dominado a ser sujeto de dominación, creando una inversión del orden dado.

A partir de la oralidad que caracteriza a la leyenda y a falta de artilugios tecnológicos que cooptaran la atención de las audiencias en otros tiempos, la

leyenda se constituía en un objeto privilegiado de interés, particularmente con la complicidad de la noche, al final de la jornada. Su transmisión reiterada por generaciones y los testimonios propios y ajenos inscribieron a La Segua en un universo naturalizado (Bourdieu, 2000) que prescinde de toda de toda constatación y sospecha, formando parte de una realidad socio-cultural que se auto-legitima.

Tal y como lo plantea Freud (1913/2012), la cultura deviene en función de domeñar una pulsión original de carácter sexual, salvándonos de un salvajismo primordial y permitiendo la convivencia y la civilización. Sin lugar a dudas la leyenda de La Segua se inscribe dentro de dicho propósito cultural, al pretender el establecimiento de una sexualidad socialmente normalizada y regulada.

Con toda seguridad el propósito prescriptivo, proscriptivo y represivo de la leyenda calaba en la iletrada, sencilla y crédula alma campesina, que asumía como real la existencia de La Segua y sus apariciones, siendo también real las nefastas consecuencias que su sola presencia provocaba, por tanto, se le temía y sin lugar a dudas constituía un poderoso factor disuasivo para mantenerse dentro de la sexualidad establecida y las buenas costumbres, cumpliendo así su propósito civilizador, moralizador y conservador.

Tal y como se señaló anteriormente, los mitos y leyendas son una parte constitutiva de las realidades de donde emergen y contribuyen a la vez a la construcción de la realidad social donde habitan (Ehrenwald, 1964). Desde esta perspectiva La Segua es real y reales son sus consecuencias, La Segua vivió entre nosotros, recorrió nuestros caminos, asoló a los hombres díscolos e hizo una importante contribución a la administración de la sexualidad masculina y a la monogamia según los cánones dominantes.

El tema del castigo se encuentra indisolublemente unido en la tradición judeo-cristiana a la transgresión de la ley de Dios sucedáneo del padre primordial freudiano, quien es amado y temido al mismo tiempo y que posterior a su caída se eleva a las alturas supra terrenales para protegernos y juzgarnos (Freud, 1913/2012). La culpa como hija de la insubordinación emerge al introyectarse los mandamientos culturales que son desplazados del locus de control ubicado en la exterioridad social al fuero interno, es decir, que son asumidos como propios y se constituyen en un control internalizado, en auto-control (Martínez, 2014). A partir de esta dimensión psíquica La Segua media entre la proscripción social y el ámbito del deseo prohibido subjetivo, entre el castigo y la culpa concomitante por el agravio infringido al orden social y al orden divino también. La leyenda cumple así una función social fundamental en términos de apuntalar el estado de cosas y conseguir por vía de la "introyección" (Anna Freud, 1980) lo que la represión cultural no logra, más allá de apelar al expediente del miedo y la ansiedad que la sola presunción de la aparición de la Segua provoca, lo cual a su vez evoca una suerte de ansiedad de castración (Freud, 1915/2012).

Históricamente la sexualidad se encuentra indisolublemente atada al dominio del poder masculino -que representa a toda la humanidad- y a las instituciones

subsidiarias de dicho poder creadas a su imagen y semejanza (Lagarde, 1997). El ejercicio del poder pasa por el control de los cuerpos -particularmente femeninos- y de las conciencias, siendo la sexualidad en tanto ámbito de privacidad la última frontera y la resistencia final para el sometimiento y el gobierno absoluto del cuerpo, el deseo y la voluntad.

Más allá de aquella versión de la leyenda (Alvarado, 2000) que cifra el origen del personaje de La Segua en una hija "desobediente y coqueta" que asesina a su madre que tan sólo intentaba hacerla "entrar en razón", motivo por el cual es maldita por el cura del pueblo a vagar eternamente con cuerpo de mujer y cara de caballo "para que todos los hombres huyan de ella y se quede por siempre sola"; el resto de las versiones de dicha leyenda sanciona la sexualidad masculina y no la femenina. En este relato no sólo se sanciona el matricidio como tal, sino también el comportamiento sexualizado de la joven, de hecho el castigo impuesto tiene una clara connotación sexual al denegar su posible realización. La Segua busca incesantemente compañía masculina siendo esto la razón de sus apariciones, deviene como víctima de su soledad al mismo tiempo que victimaria. En este caso, la represión de la sexualidad es responsabilidad de la madre en tanto cancerbera de la tradición y de las buenas costumbres, y el castigo como ejercicio de poder por la afrenta infringida corresponde a la autoridad moral e institucional, indiscutible en aquellas épocas, del sacerdote. Sin embargo en cualquier circunstancia, el ejercicio de la sexualidad no sacramental -tanto para hombres como para mujeres- se paga con graves consecuencias.

Se recrea en esta versión de la leyenda una especie de conflicto generacional entre madre e hija que culmina de la peor manera posible a partir de un rompimiento brutal de la simbiosis (Mahler, 1987), que acaece con la muerte real y simbólica de la madre, lo que implica una regresión a un estadio pre-objetal propio del narcisismo primario (Klein, 1987), ubicando este acontecimiento en el orbe de la locura.

En este relato de Alvarado (2000) tenemos una segua que va más allá de ser el azote de los hombres, encontramos en su origen a una joven que anhela e intenta como cualquiera su realización, la felicidad y el amor. Una segua que busca infatigablemente compañía y quizá su propia redención en la mirada enamorada de un hombre, quien para su despecho huye aterrorizado frente a su fealdad. La maldición no se puede conjurar y en una suerte de acto obsesivo queda presa de la compulsión a la repetición, con la vana esperanza de romper algún día la maldición de que fue objeto. El dolor y el sufrimiento que provoca en los hombres es su propia perdición y ruina. La denegación del objeto del deseo es una parte consustancial de su expiación, una deuda y un castigo que por siempre que la subsume en la desesperanza. La Segua en este caso es un ser carente, deseante y sufriente, símbolo y advertencia de los peligros de la sexualidad fuera de los cánones establecidos para las mujeres también.

La intervención de la madre de la joven y de un sacerdote en la versión de Alvarado (2000) trae a colación lo planteado por Bourdieu (2000), en el sentido de que los valores y funciones sexuales se transmiten de cuerpo a cuerpo y encuentran su materialización en los universos y estructuras sociales que reproducen la primacía histórico-cultural androgénica. De capital importancia para Bourdieu son la familia, la iglesia y la escuela. En el relato de Alvarado (2000) tenemos los sucedáneos de la familia y de la iglesia -fundamentales en la transmisión de valores en las sociedades campesinas de antaño-, representados por la madre y el sacerdote respectivamente en condición de adalides y cancerberos del orden imperante.

En general, en los diferentes relatos de la leyenda de La Segua dicho personaje confronta al hombre con sus más inconfesables temores como son: la pérdida del poder, la impotencia y la primacía de una entidad femenina ancestral, primitiva y poderosa que subyuga (Hidalgo, 2010). Algo esencial se trastoca aquí y se subvierte el orden social impuesto y naturalizado (Bordieu, 2000), se opera una suerte de regresión a aquel momento mítico de la madre primordial kleiniana omnipotente, dadora de vida y terrorífica a la vez, evocando el advenimiento óntico de cada quien (Martínez, 2014). Se revive de esta manera un miedo y una indefensión primigenia subvirtiéndolo el estatus quo, podemos decir que el triunfo de La Segua consiste en la derrota del largo reinado del falogocentrismo y de su expresión histórica-política, el patriarcado.

Finalmente en la leyenda de La Segua se juega otro temor masculino, una suerte de escena temida que es la sexualidad no realizada o mejor dicho abortada en su realización, al cancelar La Segua de manera brutal la materialización de la pulsión, infringiendo así una grave herida narcisista a la virilidad, la autoestima y la seguridad psíquica de sus víctimas; la fascinación se trueca en horror y el deseo en profunda repugnancia. Visto desde una perspectiva traumatológica un evento como este probablemente provocaría ansiedades neuróticas, fobias, síndrome de estrés post-traumático o episodios psicóticos dentro de otras posibilidades clínicas, tales serían los posibles avatares de las presuntas víctimas (Martínez, 2012). En todo caso, al existir un proceso de apropiación-individuación del consenso comunicacional particular, la vivencia de la realidad exterior es siempre subjetiva e inédita, siendo la experiencia de La Segua y sus peligros una cuestión personal.

Bibliografía

Alvarado, A. (2000). *Leyendas de Costa Rica narradas por Alejandra Alvarado Brizuela*. Consultada el 14 de setiembre del 2015. En: <http://cornelcollege.edu/spanish/tutorial/glossreadings/intermediate/Leyendas/index.html>

- Arana, M. (2007). *Nicaragua de mis recuerdos*. Consultada el 2 de setiembre del 2015. En: <http://nicaraguademisrecuerdos.blogspot.com/search/label/leyendas>
- Benjamin, W. (1998). *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. Madrid, España: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Campos, A. (1981). *¿Qué es la psicología del trabajo?*. San José Costa Rica: CSUCA.
- Cañas, A. (2003). *La Segua*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Chaves, E. (2008). *Leyendas sobre las sombras*. San José, Costa Rica: E. Chaves M.
- De las Casas, B. (2010). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, España: Meseta.
- Descartes, R. (2011). *El discurso del método*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Ehrenwald, J. (1969). *Psicoterapia: Mito y método. Un camino hacia la integración*. Barcelona, España: Ediciones Toray.
- Fernández-Poncela, A. (1995). Las niñas buenas van al cielo y las malas... Género y narrativa oral tradicional. *Nueva sociedad*, 135, 104-115.
- Freud, A. (1980). *El yo y los mecanismos de defensa*. Barcelona, España: Paidós.
- Freud, S. (1913/2012). *Tótem y Tabú*. Obras completas. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca nueva.
- Freud, S. (1915/2012). *Los instintos y sus destinos*. Obras completas. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca nueva.
- Freud, S. (1930/2012). *El malestar en la cultura*. Obras completas. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca nueva.
- Hidalgo, R. (2010). *La Medea de Eurípides. Hacia un análisis de la agresión femenina y la autonomía*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Irigaray, L. (1985). Is the subject of science sexed? *Cultural critique*, 1, 73-78.

- Jung, C. (1982). *Símbolos de transformación*. Barcelona, España: Biblioteca de psicología profunda.
- Klein, M. (1987). *El psicoanálisis de niños*. Barcelona, España: Paidós.
- Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autoafirmación de las mujeres*. Mangua, Nicaragua: Puntos de encuentro.
- Lévi-Strauss (2012). *Mito y significado*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lorenzer, A. (1991). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Mahler, M. (1987). *Concepciones psicoanalíticas de la psicosis infantil*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, España: Planeta Agostini.
- Martín-Baró, I. (1985). Entre el individuo y la sociedad. Por: Martín-Baró, I. *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador, El Salvador: U.C.A. Editores.
- Martínez, M. (2007). Claves para una mayor comprensión entre la subjetividad y la cultura. Por: Dobles, I, Baltodano, S y Leandro, V. *Psicología de la liberación en el contexto neoliberal* (Eds). San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Martínez, M. (2007). La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y como sujeto de deseo. *Actualidades en Psicología*, 21 (108), 79-93.
- Martínez, M. (2011). La función social y psicológica del mito. *Revista Káñina*, 35 (1), 187-199.
- Martínez, M. (2012). *Análisis hermenéutico profundo acerca de la feminidad en la leyenda "La Segua": el caso de la obra de Alberto Cañas*. (Tesis de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura). Universidad de Costa Rica.
- Martínez, M. (2014). *Constitución de la subjetividad. Reflexiones psicogenéticas*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Martínez, M. (2014). Psicopatología y teoría de las relaciones objetales. *Revista de Ciencias Sociales*, 144 (II), 147-158.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico filosóficos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue.

Sanabria, J. (1997). Etnopsicoanálisis y hermenéutica profunda en la investigación social. *Actualidades en Psicología*, 11 (87), 5-54.

Sanabria, J. (2007). *Hermenéutica profunda y análisis de la cultura*. San José, Costa Rica.: Editorial Universidad de Costa Rica.

Yagurix, A. (2006). *La figura femenina en el imaginario indígena de la americana*. Consultada el 25 de setiembre del 2015. En: epistheme-tonydemoya.blogspot.com

Zeledón, E. (2004). *Leyendas costarricenses*. San José, Costa Rica: Euna.