

Cuadernos Interculturales

Cuadernos Interculturales

ISSN: 0718-0586

cuadernos.interculturales@yahoo.es

Universidad de Playa Ancha

Chile

Gianuzzi, Elisa

El miedo en la "otredad": mito y cultura popular en el noroeste argentino

Cuadernos Interculturales, vol. 10, núm. 18, 2012, pp. 77-111

Universidad de Playa Ancha

Viña del Mar, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55223841005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El miedo en la “otredad”: mito y cultura popular en el noroeste argentino*

The fear of in “otherness”: myth and popular culture in the Argentine Northwest

Elisa Gianuzzi**

Resumen

Este trabajo analiza la influencia del miedo en la construcción de los mitos así como los efectos psicológicos y sociales que estas producciones culturales generan en las subjetividades de los habitantes del noroeste argentino (NOA). Para pensar en los mitos populares, aún vigentes en la región, partimos de la definición de cultura popular, de la que los mitos populares son una de sus producciones, y de la de sincretismo religioso entendido como mezcla de elementos de la religión católica con las creencias prehispánicas. Para pensar en un “más allá de esa mezcla” analizamos las influencias de la traducción, por parte de los evangelizadores, de la palabra de la lengua quichua Supay por Diablo o Satanás, conceptos totalmente ausentes en dicha lengua, y las posiciones subjetivas dominado/dominador “ocultas” en los mitos, con aquellas que, con las mismas características, se “repiten” en distintas situaciones de violencia que van desde la colonización española hasta la actualidad.

Palabras claves: cultura popular, noroeste argentino (NOA), mitos, religión, posiciones subjetivas, problemáticas sociales y psicológicas

* Recibido: enero 2012. Aceptado: junio 2012.

Este artículo fue elaborado como parte del Curso de Posgrado “Cultura, arte popular y cultura de masas” dirigido por la Doctora Griselda Barale para los doctorados de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, provincia de Chaco). Mis agradecimientos a Facundo Martín Hernández por sus observaciones.

** Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), Argentina.
Correo electrónico: elisagianuzzi_05@hotmail.com

Abstract

This paper analyzes the influence of fear in the construction of myths as well as the psychological and social effects that these cultural productions generated in subjectivities of the inhabitants of the northwestern Argentina (NOA). To think of the still existing, popular myths in the region, starting from the definition of popular culture from which the popular myths are one of their productions, and the of understanding religious syncretism as mixture of elements of the Catholic religion with pre-Hispanic beliefs. To believe in a “beyond the blend” to analyze the influences of the translation by the evangelists, for the word of the quichua language, completely absent from that language concepts, and subjective positions dominated/Dominator “hidden” in myths, with those who, with the same characteristics, “repeated” in various situations of violence ranging from Spanish colonization to the present day.

Keywords: popular culture, northwestern Argentina (NOA), myths, religion, subjective positions, problematic social and psychological

1. Introducción

En el presente trabajo se analizarán los efectos psicológicos y sociales del miedo en la “relación” sujeto-otro. Para tal objetivo se examinarán las posiciones subjetivas “dominado/dominador” en el caso del noroeste argentino, tomando en cuenta su construcción histórica desde la colonización española, pasando por la creación de los ingenios azucareros y de los tabacales en el siglo XIX, hasta la reactualización de dichas posiciones en distintas prácticas sociales y discursivas, mediatizadas por creaciones de tipo simbólicas como los mitos.

Para ello, se cotejarán los relatos y testimonios recolectados en entrevistas abiertas administradas en el trabajo de campo, de tipo etnográfico, realizadas en diferentes pueblos de la región del noroeste argentino (en adelante NOA). Se entiende por etnografía al trabajo de campo que se realiza en las aldeas nativas y al uso de técnicas cualitativas que dan soporte a la descripción, comprensión y/o interpretación de un grupo cultural y/o social, siendo las técnicas más comunes, las entrevistas abiertas y la observación (Griaule *et.al.*, 1969, en Molina y Torres, 2007:95).

A partir de los datos obtenidos, se examinará la influencia de la figura Diablo o Demonio -deidad de la religión católica- en los mitos y en las leyendas populares. Principalmente de qué manera el lazo Diablo-mito influye en las posiciones subjetivas antes mencionadas. Asimismo, se analizará como

la “presencia” del Diablo en sus distintas acepciones determina el “uso” del tiempo y del espacio en estas sociedades.

Para estudiar los mitos como “simbolismo a develar” partimos del texto “El espíritu griego según el nacimiento de la tragedia en F. Nietzsche” de Griselda Barale (2011). Desde la teoría psicoanalítica abordamos algunos mitos aún vigentes en el noroeste argentino, los mismos que son considerados modos de expresión de la religión o catolicismo popular, originado éste último en un sincretismo religioso (mezcla de elementos de la religión católica con las creencias prehispánicas) tal como lo propone Barale (1998, 2009: 14 y 2011).

Y por último, nos preguntamos: ¿es posible asociar los casos de suicidios adolescentes en el NOA -una de las problemáticas más preocupantes de la región junto con la violencia familiar- a los mitos y otras creencias populares? Para tal objetivo, nos basaremos en el trabajo realizado por el psicoanalista Cesar Hazaki “El familiar, los adolescentes y el suicidio” (2010).

2. Cultura popular y religiosidad en el NOA: la construcción del otro

Griselda Barale define a la cultura popular como:

“...la trama tejida por el pueblo, comunidad formada por los hombres que perteneciendo a una geografía determinada dan sentido y carnadura al tiempo y al espacio cotidiano, comparten una historia de triunfos y fracasos cotidianos en la lucha por vivir; que no trascienden en la historia cuando ésta es considerada como la sucesión de hechos extraordinarios, pero que hacen la historia con la fuerza de sus trabajos e ingenio.” (Barale, 2009: 14)

En el NOA la cultura popular propicia un sincretismo religioso en el que se mezclan elementos de la religión católica con creencias prehispánicas transmitidas de generación en generación (Barale, 1998; 2009: 14; 2011), en la cual el rol de las instituciones es central ya que imponen y propician ciertas condiciones para que el proceso se genere. Si bien el sincretismo, como concepto religioso, supone la incorporación de elementos de una religión a la otra (Barale, 1998; 2009: 14; 2011), la religión popular, como tal, es la que ha agregado preponderantemente elementos de la religión católica. Es común que cierta raigambre cultural tenga fuertes resistencias a desaparecer frente a un “conquistador”, pero este último en su afán de superioridad intentará ejercer un dominio sobre la cultura del “conquistado” instalándole una re-

lectura a la cultura de este último. Otros autores si bien consideran que dicho proceso es un acto más de "colonización", lo piensan también como una forma de resistir (Colombres, 2007:27). El catolicismo o religiosidad popular es uno de los elementos más representativos de la cultura popular. Para Colombres (2007: 17): "la cultura popular debería ser definida como un concepto oposicional y mostrar cuál es su dinámica, cómo es penetrada y colonizada, y también como resiste y renace para convertirse en el fundamento de los movimientos de liberación, como señala Amílcar Cabral (líder fundador de la nacionalidad africana), ya que solo pueden movilizarse y luchar los pueblos que conservan su cultura".

Dice Colombres (2007: 27) que no alcanza solo con que la cultura popular resista, sino que habría que pasar de la resistencia cultural activa a una ofensiva cultural necesaria para ganar terreno por su propia movilización y no por concesiones paternalistas. Un proceso revolucionario trae cambios de contenido, pero éstos solo significarán un avance si se sitúan en la auténtica liberación del poder creador del pueblo, en una transformación profunda de las formas de producción de cultura.

Para Canclini (1982: 15) en cambio; las culturas populares son el resultado de la absorción de las ideologías dominantes y las contradicciones de las propias clases oprimidas. Para el autor sería una "solución romántica" aislar lo creativo y lo manual, la belleza y la sabiduría del pueblo, imaginar sentimentalmente comunidades puras sin contacto con el desarrollo capitalista.

Ahora bien, las creencias prehispánicas han pasado históricamente por el filtro de la iglesia católica. Tal es así, que la palabra Supay, de la lengua quechua, fue traducida por los evangelizadores -y luego por los lingüistas- como Diablo o Satanás. Según la definición de la Real Academia Española, el Diablo o Satanás en la tradición judeocristiana es cada uno de los ángeles rebelados contra Dios y arrojados por él al abismo. Es además el Príncipe de esos ángeles que representa el espíritu del mal.

Para el etnohistoriador peruano Wladimir Soriano, Supay quiere decir "solamente: alma de los muertos, de los cadáveres" o "sombra, fantasma, duende", cuyos sinónimos andinos eran *sacra*, *japinuno*, *visscochu* y *humapurick*, palabras que jamás significaron demonio ni diablo de conformidad a los esquemas religiosos europeos (Soriano, 2005: 121-153). Los evangelizadores eligieron Supay para señalar al demonio de su propia cultura que no existía en la andina. De allí compusieron otra palabra: *supaihuasi* o infierno. Fueron dicciones completamente arbitrarias ya que de alma de los muertos, sombra y fantasma, los españoles lo convirtieron en Satanás y Lucifer, es decir, en "ángel bueno y malo" (Santo Tomás, 1560bis: 354; Álvarez, 1588: 103, en Soriano, 2005: 121-153).

La transformación del significado de la palabra Supay se muda en una categoría más del pensamiento que, como tal, lo organiza. En su traducción

como Diablo o Demonio, tiene la particularidad de representar no solo a alguien con quien se puede interactuar, sino también aquel a quien se teme encontrar en aquellos “paisajes del miedo” que constituyen el escenario en el que se despliega el mito, por ejemplo. En los mitos, en los que se menciona al Supay, éste aparece simbolizado como una figura poderosa que seduce, sabe afligir a los hombres con los males, tiene el imperio de la muerte, entre otras características. Según Nash (1979: 7, en Belli y Slavustky, 2009: 59) “el sistema aparentemente contradictorio de creencias está basado no en el usual sincretismo descrito para los pueblos indígenas del nuevo mundo, sino más bien en una compartimentalización del tiempo y del espacio”. Es decir, que la modificación del sentido conceptual de los dioses indígenas significó también distintas formas de relacionarse con la naturaleza y con los otros hombres para las comunidades indígenas.

La categoría Diablo, o las expresiones que lo evocan (con el fin de evitar nombrarlo), tales como el Tío, el Amigo, el Malo, el Maligno, es una de las formas en las que se construye la otredad. Para Lacan el pequeño “otro” es simultáneamente el semejante y la imagen especular, inscrito en el orden imaginario (Evans, 1997: 143). El yo es otro y sin embargo lo desconoce, cree ser él cuando en realidad es otro. El sujeto se identifica con ese otro en una necesidad peculiarmente humana en la que le demanda reconocimiento. En “Fenomenología del Espíritu” y sobre la dialéctica del Amo y del Esclavo, Hegel (1987) intenta explicar que en el desarrollo de la humanidad, la alienación asume un rol fundamental. En la vida en sociedad el hombre se somete a prácticas sociales que implican su alienación y posterior superación. La sociedad sería entonces un producto humano que construyó el hombre con otros, comprender esto, le permitió devenir autoconsciente.

Decíamos entonces que el sujeto necesita ser reconocido por el otro. Esta demanda se genera por la apetencia de la autoconciencia:

“La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente, es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente...” (Hegel, 1987: 111)

Se produce entonces una lucha de las autoconciencias contrapuestas, que no deben anularse, porque al desaparecer uno de los extremos, lo hace también el reconocimiento. Hay entonces dos momentos esenciales: a) la conciencia, que es *ser para otro*, quien la conoce como a una cosa y por lo tanto es dependiente. Y b) la autoconciencia pura, *para sí*, que busca verse en el otro y anularlo para volverse independiente. La primera es el siervo, la segunda el Señor.

En Lacan encontramos además al gran Otro, este designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación. El gran Otro es lo simbólico en cuanto está particularizado para cada sujeto. No obstante, el significado de “el Otro como otro sujeto” es estrictamente secundario respecto del sentido de “el Otro como orden simbólico”; como lo señala Evans (1997: 143) “el Otro debe en primer lugar ser considerado un lugar, el lugar en el que está constituida la palabra”.

Estos fenómenos por ende no solo constituyen al psiquismo “individual”, sino que también se los puede hallar en el plano de lo social. Dice Freud (1921: 67) que en la vida anímica del individuo, el otro cuenta con toda regularidad como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social. En base a ésta idea, fue que el autor analizó a la estructura del yo como idéntica a la de la masa. La psicología de la masa es la más antigua, ya que se reconoce en ella la persistencia de otra masa, la de la horda primordial. Freud utiliza la conjetura de Darwin, para quien la forma primordial de la sociedad humana fue la de una horda gobernada despóticamente por un macho fuerte. Con esta conjetura darwiniana, ha intentado demostrar que los destinos de esta horda han dejado huellas indestructibles en el linaje de sus herederos; en particular que el desarrollo del totemismo, que incluye en sí los comienzos de la religión, la eticidad y la estratificación social, se entrama con el violento asesinato del jefe y la transformación de la horda paterna en una comunidad de hermanos. En las masas artificiales, como la iglesia y el ejército, se emplea cierta compulsión externa para prevenir su disolución, e impedir alteraciones de su estructura (Freud, 1921: 89).

En este sentido los mitos, desde antaño, han servido para evitar la disolución social causada por la naturaleza egoísta, individualista y competitiva del hombre, para así conformar y fundamentar un orden socio-político que rija en la comunidad (Guzzi, 2009, en Barale, 2009: 85). Pero también han sido utilizados por demagogos políticos y hombres poderosos para sacar provecho, empleándolos para sus propios fines e incluso abusando de ellos (Elfiade, 1961: 13, en Torres, 2009: 72). Este “uso” de los mitos, en los que “domina” el miedo, vuelve a plantear la cuestión de la individualidad desde el punto de vista social. Para autores como Alicia Lindón:

“...la tensión otro-miedo se tiñe con lo mítico y con el individualismo. El matiz individualista se cristaliza en la noción de que el encuentro con esos otros agresores es un problema del individuo que vivencie dicho encuentro y que debe enfrentarse de manera individual, ya que no es visible, ni tampoco concebido como algo social. La condición de sobrenatural en el otro peligroso, adquiere una connotación de inevitabilidad

e incontrolabilidad, frente a esto, el acechado sólo puede intentar huir o emprender una heroica lucha individual.” (Lindón, 2007: 227)

3. Definiciones de mito: ¿“un simbolismo a develar”?

Según Valentié (1998: 21), el mito es una obra colectiva resultado de un conocimiento de tipo especial (sintético y descubridor de sentidos) que se expresa mediante un lenguaje simbólico, dotado de una coherencia que le es propia, que narra acciones paradigmáticas y, en consecuencia, puede ser desencadenante de nuevas acciones y que alude a realidades últimas, las cuales atañen al ámbito de la religión o de la ideología.

Para Malinowski (1974, en Herrera, 2010: 188), el mito cumple una función esencial al codificar los conocimientos y las prácticas sociales, morales y religiosas de cuyos restos arqueológicos e históricos da cuenta. Según Herrera (2020: 192) como una suerte de pasión sublimada se posibilitan los procesos identificatorios con ciertos productos culturales como los mitos y leyendas en los que la trasgresión se visibiliza y materializa. El mito tiene una doble función social y psíquica que sirven a diferentes propósitos, por un lado permite los procesos de socialización y aculturación a partir de la moraleja y el temor al castigo por la infracción, y por otro facilita la realización proyectiva de deseos inconscientes proscritos, tales son las vertientes y el espacio paradójico en que se desenvuelve la mitología.

En Eliade (1967) hallamos la idea del mito como el relato de una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo. Equivale en realidad a revelar un misterio, ya que los personajes no son seres humanos sino dioses o Héroes civilizadores. El mito es, pues, la historia de lo acontecido, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del Tiempo. Una vez dicho, el mito pasa a ser la verdad absoluta:

“Consiste siempre en el relato de una ‘creación’; se cuenta cómo se efectuó algo, cómo comenzó a *ser*. He aquí la razón que hace al mito solidario de la ontología; no habla sino de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado plenamente (...) Lo sagrado es lo *real* por excelencia (...) La función magistral del mito es la de fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas (...)” (Eliade, 1967: 56)

En ninguna de estas definiciones el mito es considerado como un falso discurso, tal como lo pensaban los iluministas. Contrariamente a esta idea, Pabón y Echaurren (1964) consideran que algunas de las acepciones castellanas del

vocablo griego *mythos* son: palabra, discurso, razón, dicho; discurso público; relato, comunicación, noticia, mensaje; conversación, plática; deliberación consigo mismo, reflexión, pensamiento, opinión, resolución, proyecto, designio, plan; consejo, propuesta, mandato, encargo; rumor, habilla; relato imaginado, invención, leyenda, mito, fábula, cuento; objeto de la conversación, asunto, historia.

Lo “objetivado” en la conciencia mítica es la dimensión emotiva y social del ser humano. En tanto que, para constituirse como tal, necesita de la presencia de los otros. Sostiene Cassirer:

“...no puede describirse al mito como una simple emoción, porque constituye la expresión de una emoción. Es una emoción convertida en imagen (...). En el mito el hombre empieza a aprender un arte nuevo y extraño: el arte de expresar, lo cual significa que organiza sus instintos más hondadamente arraigados, sus esperanzas y temores.” (Cassirer, 1992, en Torres, 2009: 62)

Analizar los mitos para Freud implicaría develar¹ lo oculto detrás de lo manifiesto; ir más allá de sus narraciones, de su literalidad. Para el psicoanálisis los individuos heredan, a la vez, ciertas experiencias inconscientes arcaicas de carácter colectivo, que incluso llegan a reprimir. Freud (1900) emparenta el mito y los sueños, a su vez, analiza que en ambas producciones simbólicas y temporales el inconsciente es la verdad a revelar. En este sentido Manuel Herrera expresa que:

“...los sueños se constituyen a partir de un contenido manifiesto que obedece en general a intereses culturales al servicio de la acción civilizatoria, y un contenido latente que alude a pulsiones y deseos socialmente prohibidos y por ende reprimidos. Es en virtud de ésta dualidad que el estudio del mito permite una comprensión profunda de la psicología de los pueblos, ya que el mito entraña las contradicciones y dilemas éticos y morales que viven las sociedades, esto es, sus más elevadas y sublimes aspiraciones y sus más secretos e inconfesables deseos. Análogamente el mito posibilita desentrañar los procesos y contenidos subjetivos e inconscientes que caracterizan a la individualidad.” (Herrera, 2010: 192)

Los mitos trágicos de la Grecia antigua, por ejemplo, habrían permitido “develar” las formas en que se ha idealizado a la cultura griega. Ésta ha sido considerada por los estudiosos de la cultura como una “cultura bella”

1. Según el diccionario de la Real Academia Española, develar significa, quitar o descorrer el velo que cubre algo.

debido a su producción cultural, sobre todo en lo que refiere a su arquitectura y a sus esculturas. Según Nietzsche (1886, en Barale, 1998, 2009 y 2011: 4) la imagen de Grecia como símbolo de la belleza clásica si bien representó un momento histórico -el de la Atenas del siglo V a.C.-, fue el cristianismo el que jugó un papel importante en la representación social de la antigüedad, en sus rasgos clásicos. Sin embargo, los mitos trágicos, junto a otros fragmentos marginales muy presentes en la sabiduría popular, pusieron al descubierto dos cuestiones: 1) lo alejado del mundo griego de aquella armonía clásica representada en la cultura apolínea (Barale, 1998, 2009 y 2011: 3); 2) que detrás de esas simbolizaciones se podría interpretar que lo manifiesto -lo que se haya latente- es el gobierno de otro principio, lo dionisiaco.

Siguiendo las teorizaciones de Barale, Apolo era el principio de la individuación, el representante del equilibrio, de la forma armoniosa y bella, del control, de la serenidad y la mesura. Dionisio, en cambio, representaba el caos, el fin del principio de individuación, el descontrol, la desmesura. En él solo hay lugar para el instinto, la fuerza sexual, extática, natural e incomprensible. Era la tendencia hacia la ausencia de límites.

La relación entre ambos es una relación de fuerzas en el interior del individuo pero, también en el interior de la cultura que es el fruto de la tensión constante entre dos impulsos. Es decir, la cultura parece ser nada más y nada menos que la lucha entre esas dos fuerzas: la una que tira hacia lo "uno" indiferenciado y la otra que busca la claridad, la individuación, el límite, la diferencia (Barale, 2011: 5).

Este conflicto, entre fuerzas contrarias, nos permite pensar en el origen mismo de la organización del aparato psíquico. En la primera tópica, Freud (1915: 163-183) planteó que el conflicto psíquico producto de exigencias pulsionales inconciliables con el yo es constitutivo del aparato; por ende, el conflicto es inevitable y existe siempre y en todas las culturas. Es decir que cultura, aparato psíquico y mito, claramente interrelacionados entre sí, están atravesados por la puesta en juego de elementos opuestos que los determinan de diferentes maneras. Esta coexistencia de opuestos, es lo que le permitió a Sigmund Freud desarrollar su teoría sobre el inconsciente, el conflicto psíquico, la ambivalencia amor-odio, presentes en toda su obra, en la que se basó además en la lectura analítica de los mitos para confirmar sus hipótesis.

La idea de contrapuestos en la mitología también fue trabajada por Lévi-Strauss (1964). En efecto, cuando analizó la psicología de los mitos planteó que sus orígenes son el fruto de la tendencia de la mente a polarizar la experiencia describiéndola en series de opuestos, en una clasificación binaria, y que aparecen como intentos de conciliación de estos contrarios. Para este autor, la evolución de los mitos va cambiando datos superficiales pero su estructura permanece.

4. Mitos populares en el NOA: testimonios

A partir de la administración de entrevistas abiertas a vecinos de diferentes pueblos del noroeste argentino (La Quiaca, Los Zazos, Yavi, Yavi Chico, Abrapampa y Cachi Adentro), se obtuvieron testimonios sobre algunos de los mitos más populares de la región, entre ellos puntualizaremos las siguientes descripciones y relatos míticos: “El Duende”, “El Familiar”, “La Estancia Diabólica” y “El Almamula”.

4.1. El Duende

Se dice que “El Duende” es un niño que murió sin ser bautizado o un niño malo que golpeó a su madre. Es muy pequeño, lleva un sombrero grande y llora como una criatura. Tiene una mano de hierro y otra de lana, cuando se acerca a alguien le pregunta con cuál mano desea ser golpeado. Algunos dicen que, sin importar la elección, El Duende golpeará siempre con la de hierro. Otros, en cambio, aseguran que los desprevenidos eligen la de lana y que es ésta la que en realidad más duele.

Posee unos ojos malignos y dientes muy agudos. Suele aparecer a la hora de la siesta o en la noche en los cañadones o quebradas. Tiene predilección por los niños de corta edad, aunque también golpea sin piedad a los mayores.

Si bien en esta narración no aparece directamente mencionada la figura del Diablo, podemos relacionarla y homologarla en las investigaciones realizadas por Soriano (2005: 121-153). Para éste “duende” es una de las formas en que se traduce la palabra Supay de la lengua quechua, que luego fue convertida por los conquistadores en el término Diablo o Demonio como lo mencionábamos anteriormente.

De los testimonios en relación a esta temática se destacan los siguientes:

Mercedes (26 años de edad) vive en La Quiaca-Jujuy, nos dice que:

“El Duende se le aparece a los chicos que no están bautizados. Les ofrece compartir sus juguetes que son los que el niño más desea, los invita a que lo sigan y se los lleva a lugares peligrosos donde pueden morir. A mí no me bautizaron y mi tío me contaba que a él se le apareció.”

En tanto Amable (52 años), oriundo de Los Zazos-Tucumán, nos cuenta que:

“Al Duende lo vi cuando tenía 17 años, es como un nene de 8 pero con cara de viejo, tiene un sombrero grande (por eso es que me di cuenta que era él). Se me acercó y me dijo papi, papi, no tuve miedo pero me fui y no lo seguí.”

Por último Patricia (45 años), de Yavi Chico-Jujuy, relata que:

“mi hija María (10 años) sufre de muchos dolores y a veces dice que le late mucho el corazón. La llevé al médico, le hicieron todos los análisis y no le encuentran nada, así que la voy a llevar al médico campesino para ver qué me dice”. Cuando se indaga sobre qué dice la niña con respecto a sus dolores, la madre refiere: “ella le tiene *miedo* a todo. A la noche por ejemplo, no sale de la casa, porque dice que se va a encontrar al Duende, aunque yo le digo ahora que no existe.”

Si bien no coinciden las versiones en los testimonios con la narración de El Duende antes expuesta, debemos tener en cuenta que en los mitos la literalidad no es importante. Contrariamente a la literatura, las palabras tomadas aisladamente no son significativas sino en su relación con el otro (Lévi Strauss, 1964: 26, en Valentié, 1998: 13).

4.2. El Familiar

Se presenta como un perro negro muchas veces sin cabeza. Un animal grande que arrastra largas cadenas y que duerme en lugares oscuros: sótanos, calderas siempre cercanos al patrón. En otros relatos se le adjudica la forma de un viborón. Sus ojos tienen una mirada penetrante de felino que domina la oscuridad.

El eje del mito es que el patrón del ingenio hace un pacto con el Diablo para ganar más dinero, a cambio no entrega su alma sino que se compromete a alimentar al hambriento monstruo, entregándole todos los años, al final de la cosecha, a un peón, de preferencia santiagueño. En cambio, otras versiones dicen que puede rondar cualquier noche. La alianza indicaba que cuanto mejor alimentado estuviera El Familiar mayor sería la riqueza del dueño del ingenio. El pacto puede ser tanto explícito como implícito, pero si no se cumple el mismo patrón va a parar a las garras del diabólico animal.

Los testimonios recogidos por Forgione (2000:1) nos permiten ejemplificar lo analizado en el párrafo anterior. Uno de ellos corresponde a Ricardo, oriundo de Santiago del Estero que fue a trabajar a la zafra jujeña. Este relata a la investigadora sus vivencias como peón de la industria azucarera:

“...en el ingenio Ledesma yo le pregunté a un amigo que trabajaba en la Administración: -¿Por qué se pierde (o desaparece) la gente en el ingenio? (...) me contestó: -Nosotros cuando ocupamos a la gente para la zafra azucarera los anotamos en dos cuadernos distintos: uno para el que tiene familia, el otro para el que no tiene (para el que llega solo). Ése es para el diablo. Nosotros los mandamos al sótano para que saque

una herramienta pero ese hombre no sale más porque ahí se lo come el diablo. -¿Cuántas personas tienen que darle? -Ellos le darán cada vez que él -el diablo- pide.”

Finalmente dicen:

“Se cuenta que las grandes empresas azucareras de Jujuy (así como las de Salta y Tucumán) lograron su riqueza y rápida prosperidad gracias a El Familiar.”

4.3. La Estancia Diabólica

Este mito nace en el Chaco-Santiagueño, antiguo departamento Figueroa, y narra la historia de la estancia de Nicu Argarañaz. Estancia de tierra fértil y patrón generoso. Trabajar allí garantizaba bienestar para el peón y su familia. Para lograrlo, para ser parte de ese paraíso, había que cumplir con un requisito insoslayable: ser cazador de pumas y exhibir como testimonio garras y dientes de las presas ganadas:

“el patrón mismo era muy hábil en estas lides y contaba para la caza con una jauría negra y feroz que además custodiaba con celo el establecimiento (...) Un día pasó por la estancia un forastero, que si bien se alejó de su camino por el ladrido de los perros, éstos, insatisfechos, corrieron tras él, y lo mataron. Nicu Argarañaz, indignado por el episodio, mandó a matar a todos los perros que participaron del hecho. A partir de ahí, el patrón cayó gravemente enfermo, estaba condenado. La noche de su velatorio, aproximadamente a las doce horas, aparecieron de repente cuatro enormes gatos negros, provocando gran inquietud, salieron todos a calmar a las bestias, cuando volvieron, ya no estaba el cadáver del patrón. Al amanecer se comprobó que todas las mulas habían desaparecido, junto con otros animales. Horas más tarde del mismo día, apareció un toro negro de pelaje rizado y cuernos dorados que, después de dar estridentes mugidos, se retiró a toda carrera y tras él toda la hacienda del difunto. La pobreza inundó la estancia, los peones y sus familias se dispersaron, las más terribles bestezuelas lo inundaron todo (...)” (Barale y Nader, 1998: 57)

4.4. El Almamula

Dice Nader (2006: 165, en Ledesma, 2010) que si pensamos en la figura mítica de El Almamula, en el marco de la construcción simbólica expresada en los discursos de una comunidad, esta figura mítica en concreto tiene una carac-

terística particular: se estructura desde la trasgresión. Constituye una afrenta por realizar algo que está prohibido.

Es decir, no es una entidad mítica ancestral -en tanto sobreviviente desde los inicios del tiempo-, sino que es una persona que como consecuencia de un castigo, algunos dicen que de Dios, adquiere forma de animal por cometer incesto. Esta figura mítica vendría a simbolizar la consecuencia de la transgresión, de la vejación de lo establecido, del contrato colectivo, un tabú o, en este caso, la ley de prohibición del incesto. El Almamula puede transfigurarse en cualquier animal, pero en la mayoría de los relatos los animales más recurrentes para la transfiguración son los équidos y los caninos (perro, burro y mula, generalmente) que no sólo son perfectamente domesticables, sino que ambos representan la fidelidad así como la idea de alguien que siempre está al servicio del otro. El escenario mítico en el cual cobra presencia El Almamula, es el del cambio climático (vientos y bajas temperaturas) en altas horas de la noche, discernimiento de la presencia de este ser por medio de sus alaridos. Otros testimonios dicen que incluso come los corazones de niños que no han sido bautizados bajo alguna religión cristiana, y que incluso ataca a las personas que se cruzan en su camino (Ledesma, 2010).

Magdalena (30 años), de Abrapampa-Jujuy, nos describe como sigue la figura mítica:

“El Almamula era una mujer que se transformó en mula, porque ese fue un castigo de Dios, eso le pasa a la que anda con el hermano (...), me han contado también que en algunos cementerios se lleva a los muertos (...), después éstas, como El Almamula, son almas que no descansan en paz.”

En todos los relatos, lo que se reitera, lo recurrente, es el miedo. Éste es reconocido en forma consciente, o negado inconscientemente en la narración dicha. La negación es un mecanismo de defensa puesto en marcha por la parte inconsciente del yo, por ejemplo, al relatar el mito de El Duende, Amable dice: “no tuve miedo”. Aquello que se dice a medias podría ser pensado como efecto de los castigos y prohibiciones “presentes” de manera implícita en estos mitos. Así, en El Almamula se teme a las consecuencias de consumir el incesto, producto de la interdicción de una ley universal: la ley de la prohibición del incesto. En el mito de El Duende se teme a la persecución y consiguiente castigo a los que no fueron bautizados por la iglesia católica. En El Familiar también se teme a un castigo: el de morir por rebelarse al patrón, ser “comido” por el perro sin cabeza. Y en La Estancia Diabólica, a la figura autoritaria de Nicu Argarañaz. En estos dos últimos casos, se teme además al patrón, quien tuvo la “valentía” de pactar con el Diablo -pacto que le permite obtener poder y riquezas- y a la vigilancia de los “enviados” del Diablo (animales fero-

ces) que rondan por la estancia para que el patrón pueda seguir manteniendo el “control” en ella.

Por último, mencionaremos a Lacan para dar cuenta de que existe otra forma de analizar un discurso. Lacan (1999), difiere con Freud al considerar que no se trata de que haya un discurso manifiesto y otro latente, sino que no habría nada latente: el contexto discursivo atestigua que la presencia de la letra es materia y que puede ser leída como puntuación. Es el otro el que puntúa, el otro connotado, lo que puede llamarse la puntuación, donde la significación se constituye como producto terminado (Lacan, 1962). El autor afirma que en todo mito existe una verdad a “medio decir”, una latencia censurada del deseo en el discurso, y una censura que mantiene la metonimia sobre el deseo, la que permite a su verdad arder en la metáfora de un mito, un sueño, un síntoma. Esto es: el que narra un mito dice una cosa pero también está diciendo otra; y depende de quién escucha hacer el punto “capitoné” en un lugar u otro. Es decir, que el que escucha determina al que habla. El discurso siempre implica una dimensión social. No solo porque siempre se habla a otro, y de ese otro depende el sentido de lo que el sujeto diga, sino además porque todo el empleo social del lenguaje, por ejemplo de una época, precipita formas y sentidos lingüísticos que restringen la libertad del sujeto parlante (López, 1999).

5. Los “Paisajes del miedo” en la mitología

Los lugares en los que adviene ese otro que acecha en los mitos son los “paisajes del miedo”. Éstos se originan a partir de construcciones sociales que trascienden las fronteras y determinan la conducta de quienes cargan con ellos. Dice Lindón (2007: 223): “los sujetos construyen un paisaje, pero una vez que los han configurado, ese paisaje influye en sus comportamientos, precisamente porque lo reconocen aun cuando sea invisible para otros”. Así un bosque puede significar un lugar apacible o un espacio temido. La creencia en El Duende, por ejemplo, favorece el advenimiento de este miedo en el sujeto.

En las minas se teme a la acción del Diablo (Tío, Supay). Éste es considerado el “espíritu dueño de las minas” que tiene el poder de hacer desaparecer a los trabajadores. Los campesinos, devenidos en mineros, sienten culpa por sustraer y dañar la tierra a la que veneran. Paradójicamente se identifican con la mina, su lugar de trabajo, a la que cuidan; incluso pasan a venerar al Tío, que tiene su santuario en el interior de la misma, y a la Pachamama al mismo tiempo que está en la boca, en la entrada. Pero la mina es un lugar que enferma los pulmones de los mineros y les acorta la vida significativamente. De cuidar a la Pachamama, pasan a excavar la mina para sustraer sus minerales. De allí que creen en que esta forma de “destrucción” de la tierra “está retarda-

da por la acción de la princesa inca a la que agasajan públicamente” (Taussig, 1993: 188-198, en Belli y Slavutsky, 2009: 61). Para Godelier (1974, en Belli y Slavutsky, 2009: 60) “los mitos son una forma de interpretación de la historia, en este caso de la historia de las relaciones de producción”.

Las cuevas, formaciones reiteradas en las montañas norteñas, aparecen como otro de los espacios temidos en donde puede circular El Ukumar. Éste mito narra la existencia de un monstruo deforme y desproporcionado que se lo puede encontrar principalmente en la provincia de Jujuy.

Es decir, el miedo se espacializa, se siente tanto en los espacios abiertos como en los cerrados, en los que la amenaza puede provenir del exterior o del interior mismo del sujeto. Para pensar el miedo en los espacios abiertos Lindón (2007: 223) menciona la “metáfora del miedo como amenaza exterior” de Denis Duclos, asociándola con el mito de la cacería de Odín (de la mitología escandinava y germánica), en el que se narra que el dios Odín deambula constante y rápidamente durante las noches en un caballo negro.

En el noroeste argentino, el mito de El Familiar (perro negro sin cabeza), también deambula durante las noches, duerme en lugares oscuros: sótanos, calderas, siempre cercanos al patrón del ingenio. Se aprecia que, mucho más allá de los límites geográficos, se puede hallar coincidencias en ambos casos. En los dos se escenifican figuras nocturnas que transitan en esos espacios circundantes: espacio abierto para el primer caso, y espacio tanto abierto como cerrado para el segundo, reiterándose el temor a la muerte en ambos.

Se puede considerar que en los paisajes míticos permanecen las formas materiales, una configuración espacial de los mismos. En muchos casos, si bien estos paisajes no tienen nada semejante a los “paisajes del terror y el pánico”, para cualquier observador externo son configuraciones espaciales que expresan desolación, aflicción o carencias, pero no transmiten miedo (Lindón, 2007: 225).

Para Soja (1996: 188) “en los discursos que conforman los paisajes del miedo, se articulan tres elementos: el miedo, el otro y la configuración espacial, generándose una dialéctica discursiva”. Según Alicia Lindón:

“la fuerza del paisaje del miedo, radica en que, una vez configurado, moldea la vida social con un sesgo de pasividad y aceptación, exagera el individualismo y, gracias a la inclusión de la dimensión mítica, lo vacía de contenido social y político. Si la vida social configura el paisaje del miedo, luego el paisaje termina configurando la vida social con estos sesgos.” (Lindón, 2007: 236)

Los mitos son utilizados, muchas veces, por los padres para controlar el desplazamiento de sus hijos. De la misma manera fueron utilizados en otras relaciones asimétricas, como en la de colonizador-indígena o patrón-peón,

pero con objetivos espurios. Así, desde la evangelización, se fue determinando el espacio de lo prohibido y el de lo permitido.

Según Florencia Angulo:

“El espacio de lo prohibido está dado por la no evangelización. Al lugar de lo permitido se puede ingresar únicamente una vez que el sujeto ha sido despojado de sus propias costumbres a través del bautismo².” (Angulo, 2005: 42).

El Ukuman, como decíamos anteriormente, circula por las cuevas y durante la noche. Para la visión europea, la cueva es el lugar en que se oculta el demonio, es el acceso original hacia el mundo subterráneo. La cueva, entonces, debido a su relación con lo satánico, está presente en otros relatos, es el sitio donde se oculta (según algunas versiones) El Familiar, o es el espacio donde se realizan las fiestas diabólicas por ejemplo, el lugar de la Salamanca (Angulo, 2005: 41).

En Yavi, existe un sitio que se llama “La Cueva del Diablo”, cuando se indagó a los vecinos del pueblo sobre la misma, éstos refirieron que allí fue llevado un hombre por el Diablo, y luego desapareció. La otra versión es que esa era la “vía de escape” del marques del Valle del Tojo, para pasar oro a Bolivia.

6. Contexto socioeconómico en el que se originó El Familiar, y las figuras míticas de Nicu Argarañaz y Felipe Ibarra

Para Barale y Nader (1998: 153), los mitos no hacen sino mostrar las estructuras del pensamiento y de la sociedad de un pueblo del que surgen, narrando la propia historia de la comunidad en relatos no historiográficos, cargados de contenidos verdaderos y, en muchos casos, de profundo escepticismo.

Si el mito, como dice Campbell (1984, en D’amico, 2007), cumple -entre otras- una función sociológica, esto es: otorga un orden, un cosmos y estipula particulares formas de vida y de relación entre los hombres, resulta entonces conveniente para el análisis de los mismos contextualizar sus orígenes.

Analizaremos tres mitos, presentes en el Noroeste argentino: El Familiar, La Estancia Diabólica (Nicu Argarañaz) y la figura mítica de Juan Felipe Ibarra.

2. Según el diccionario de la Real Academia española; bautizar significa: poner nombre a algo y en sentido coloquial, significa, dar a alguien o a algo otro nombre que el que le corresponde.

6.1. Contexto socioeconómico del origen del mito El Familiar

Para contextualizar este mito, resulta indispensable mencionar las plantaciones de azúcar, esto es, los grandes latifundios que albergaban en su seno a una enorme cantidad de familias trabajadoras al servicio de los mismos. Si bien cada ingenio tiene su Familiar, se atribuye al ingenio tucumano Santa Ana, propiedad del francés Clodomiro Hileret, haber sido el lugar en el que el mito fue instaurado.

Hileret se había comprado casi treinta mil hectáreas y estaba construyendo el ingenio más grande de toda América latina. A fin de siglo XIX el Ingenio Santa Ana producía ocho mil toneladas de azúcar y dos millones de litros de alcohol al año; tenía, entre otras cosas, luz eléctrica, cincuenta kilómetros de vía férrea, una central de teléfonos y diez escuelas primarias para el personal. Para mantener el orden, los peones debían obedecer a treinta o cuarenta capataces, sus armas y sus perros.

En estos enormes establecimientos regía un modelo de semiesclavitud. Eduardo Rosenzvaig lo explica así:

“Acá los peones estaban capturados de por vida por sus deudas, entonces la única forma de dejar el ingenio era fugarse. Los patrones tenían hombres armados que trataban de impedirlo; cuando agarraban algún fugitivo lo mataban para dar el ejemplo.” (Rosenzvaig, 1986: 280)

Para que eso funcionase en la psicología de los peones se crea el mito:

“...que en las noches de luna (llena) sale El Familiar, y que El Familiar hace desaparecer -esa es la palabra que usaban- al peón más rebelde.” (Caparrós, 2006, en Hazaki, 2010: 3)

Es decir que el orden social dentro del ingenio se imponía a través del uso de perros y armas, pero también mediante la instrumentalización de una herramienta más potente aun: el miedo.

6.2. Contexto socioeconómico de las figuras míticas de Nicu Argarañaz y Felipe Ibarra

Felipe Ibarra fue gobernador de Santiago del Estero desde 1820 a 1851. Tras la proclamación de la voluntad de autonomía de la provincia -bajo su figura tutelar-, y luego de alcanzar varios éxitos militares y políticos, obtiene un gran prestigio y consigue permanecer 30 años en el poder.

El gobernador (considerado por los autores como el patrón de la “estancia” Santiago del Estero), por otro lado condenaba a muerte o al destierro a sus enemigos políticos, incluyendo a los indígenas:

“Fue ni más ni menos que un tirano, eximido de todo programa o límite; cometió o consintió que en su nombre se cometan asesinatos atroces. Hacía matar a los ‘salvajes unitarios’ haciéndolos meter en una bolsa que ataban a un caballo que daba tantas vueltas, como fueran necesarias para destrozarse al desdichado que arrastraba.” (Barale y Nader, 1998: 156)

Cuando enviaba a un enemigo a destierro, no significaba que éste tenía que abandonar el territorio, sino que lo enviaba al “Bracho”. Al referirse a este último, María Cecilia Rossi dice:

“...el Bracho era la cárcel abierta de Felipe Ibarra. Una enorme extensión de tardío asentamiento de población blanca que, ocupando prácticamente la mitad de la provincia actual, ha sido siempre el espacio de los mitos y las leyendas al que se llegaba generalmente por coacción y difícilmente de modo voluntario...” (Rossi, 2004: 2)

Para Orestes Di Lullo:

“El Bracho comienza a tener un significado terrorífico. Su nombre es justamente odioso. Graves sucesos se vinculan a este recuerdo con su cortejo de crímenes, de pasiones, de barbarie, que hacen del lugar una copia del mismísimo infierno para el castigo y expiación de culpa.” (Di Lullo, 1946, en Barale y Nader, 1998: 157)

Los intereses económicos y políticos del gobernador se basaban en asegurar la propiedad privada latifundista, despojar sus tierras a los campesinos, separar a los niños pobres de sus padres para ser entregados a familias pudientes en calidad de ahijados, sirvientes, etc. Todo con el fin de consolidar el poder patrimonialista del mismo.

6.3. Coincidencias en ambas figuras míticas

Barale y Nader (1998: 165-166), han encontrado coincidencias muy interesantes entre ambos personajes míticos y sus respectivos relatos:

- a. En los dos se describe un lugar paradisíaco, con riquezas naturales, con una cierta armonía social.
- b. En ambos se termina en la miseria, la destrucción del paisaje y un gran desequilibrio social.
- c. El mito del forastero (inglés, porteño -nativo de la ciudad de Buenos Aires-, etc.), portador del progreso, está presente en ambos, al igual que el mito del pacto con el diablo.

- d. El paternalismo, autoritarismo, la relación de dependencia de los obreros al patrón, la personalidad de éste, la organización socioeconómica, la destrucción por acción de lo diabólico, son otras de las características que se reiteran en ambas historias.

Para Tenti (2011) los autores sintetizan el sistema de oposiciones que permanece constante de la siguiente manera:

- Pacto con el demonio, riqueza y pecado - Sacrificio, pureza, salvación, fin del pecado.
- Abundancia - Pobreza.
- Bienestar - Miedo y sufrimiento.
- Paternalismo - Explotación
- Obediencia/protección - Desobediencia/Destrucción

Argarañaz e Ibarra tienen un perfil de hombre fuerte, poderoso y valiente:

“Los dos llevan el paternalismo hasta sus últimas consecuencias; cuando Nicu cae en desgracia, la organización de su estancia se viene abajo y después de su muerte la única alternativa es el éxodo. Ibarra es quien hace todo y tiene claro que a su muerte, sus hijos -los santiagueños- estarán desprotegidos sin saber qué hacer.” (Barale y Nader, 1998: 166)

Más allá de la narración mítica, los documentos históricos -hallados por los autores- describen a hombres autoritarios, tiranos, poderosos pero a su vez “protectores”.

En cuanto a la “protección del padre”, citaremos una expresión del texto “El porvenir de una ilusión” de Sigmund Freud (1927: 30). El autor relaciona esta necesidad en el ser humano con el origen de la religión. Dice que el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión. Un primer intento de consuelo religioso se produce a partir de la relación de la religión con el sentimiento oceánico, en el que el contenido del pensamiento es el de ser “Uno con el todo” (agregamos, al modo de lo dionisiaco) como uno de los caminos para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior (Freud, 1930: 73). De allí que podamos pensar el paternalismo/autoritarismo de estos personajes como posibles necesidades subjetivas en los peones de las estancias.

Si pensamos en el caso de Nicu Argarañaz, quien consideraba que a su muerte los santiagueños quedarían desprotegidos, este personaje parecería haberse posicionado subjetivamente en el lugar de un “padre” que protege al hijo del desvalimiento infantil (posición en la quedarían identificados entonces los trabajadores) de manera tal que, ser amado por este “padre”, implicaba ser amado a costa del deseo del hijo de ser completamente gobernado por él.

Ésta perversión de la exigencia de amor, a la que los “hijos” son sometidos en su relación con el padre, se halla influida por su cara idealizada como “misión civilizadora” (Mannoni, 1979: 28). La misión civilizadora de estos personajes está encubierta en la idea de hacer todo lo que los “hijos” no podían, además de “protegerlos” (Mannoni, 1979: 28).

Dice María Tenti, siguiendo los planteamientos de Barale y Nader (1998), que:

“en los mitos, se plantean situaciones de crisis, de tensiones sociales, de injusticia. La verdad no estaría en lo que narra el mito, sino en la situación de injusticia. El mito adquiere así un carácter de denuncia.” (Tenti, 2011: 1)

En este sentido, podemos pensar que en las figuras míticas de Nicu Argarañaz e Ibarra, como también en el mito de El Familiar, “lo que se denuncia es la explotación inhumana de los trabajadores” (Tenti, 2011: 1), como igualmente el modo en que se vivenció el paso de un modo de producción a otro:

“En estos mitos se muestra a la sociedad tradicional, campesina, amenazada por un sistema de dominación capitalista, llevado a cabo por extranjeros o personas ajenas a la región. El hombre del lugar deja de lado sus hábitos campesinos para convertirse en nómada, en peón golondrina.” (Tenti, 2011: 1)

Podemos pensar, además, que estos mitos pondrían en evidencia las formas de “compulsión externa” a la que estaban sometidos los peones/“hijos”. Tal vez, para que estos hombres devenidos poderosos puedan alcanzar sus objetivos, se han establecido así formas de control social en sus estancias para tales fines.

En los tres mitos se registra un miedo instalado en los peones: el de sufrir violencia física, así como el miedo a morir como consecuencia de la misma por revelarse al patrón. Así, por ejemplo, en El Familiar se teme a un perro negro sin cabeza que ronda por las noches para “alimentarse” de un peón del ingenio; temor reforzado, además, por la presencia de los hombres armados que vigilaban el establecimiento.

Según Sigmund Freud, la compulsión externa ha sido empleada por “masas artificiales”, como la iglesia y el ejército, para prevenir su disolución e impedir alteraciones de su estructura. Por regla general no se pregunta al in-

dividuo si quiere ingresar en una masa de esa índole, ni se lo deja librado a su arbitrio; y el intento de separación suele estorbarse o penarse rigurosamente, o se lo sujeta a condiciones muy determinadas. En la iglesia y en el ejército:

“(…), rige idéntico espejismo (ilusión), a saber: hay un Jefe -Cristo, en la Iglesia Católica, el general en el ejército, que ama por igual a todos los individuos de la masa (...) cuando una masa de esta clase se descompone, se genera pánico (...). Pánico por la pérdida, en cualquier sentido, del conductor, el no saber a qué atenerse sobre él.” (Freud, 1921: 89)

Los hombres de los mitos populares, que venimos trabajando, se han posicionado como estos jefes: ofrecían “protección” a los peones, los “ahijaban” a cambio de ejercer un autoritarismo desmedido, sancionando con durísimas penas a quienes desobedecían. Volviendo a Freud, éste explica que:

“el carácter ominoso³ y compulsivo de la formación de masa (...) puede reconducirse entonces con todo derecho hasta la horda primordial; la masa quiere ser siempre gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansia extrema de autoridad.” (Freud, 1921: 121)

Así, retomando el mito de El Familiar, dice Hazaki (2010) que en la producción de azúcar se armó una forma eficaz de culpabilizar cualquier acción autónoma de los trabajadores. Estas plantaciones eran un laberinto para los peones donde era fácil entrar pero casi imposible salir. En su interior había que acatar sin reclamar derechos. Las deudas, imposibles de pagar, ataban de por vida al machetero. Para lograr la dominación y el terror del conjunto de los trabajadores, era necesario que éstos aceptaran resignadamente su destino y que volcaran sus pensamientos hacia la religión:

“si el diablo andaba suelto se confirmaba la existencia de Dios y nada es más seguro que pedir su protección. Era necesario ser más católico -lo que implicaba la resignación en la tierra y la espera de la salvación en la vida eterna- y renunciar a cualquier tipo de rebeldía que pusiera en cuestión el poder del patrón. A los peones no los salvaban ni los talismanes, ya que los rebeldes eran secuestrados y morían solos en una oscura sala de máquinas.” (Hazaki, 2010: 2)

En el mito de la horda primordial, el “padre” de la horda es presentado como un déspota absoluto, al mismo tiempo adorado y aborrecido por sus

3. Ominoso: algo antiguo y familiar que cayó bajo la represión (Lo Ominoso, Freud 1919).

miembros. Un día, los hijos exiliados, se reúnen y matan al padre (hacen juntos lo que uno solo no hubiera podido), y luego lo devoran, incorporando cada uno una parte de su poder, identificándose con él. Tras matarlo y devorarlo, al mantener una actitud ambivalente hacia él, nace la consciencia de culpa. Posteriormente el clan de hermanos sustituye al padre por un animal totémico, al cual, en ocasiones solemnes, lo matan entre todos, lo devoran, lo lloran y luego festejan. Este banquete totémico sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña criminal. Ahora bien, el padre muerto se volvió más potente de lo que fuera en vida ya que lo que antes él había impedido con su existencia ahora ellos mismos se lo prohibieron en la situación psíquica de “obediencia de efecto retardado”; de este modo calmaron su sentimiento de culpa frente a lo hecho con la prohibición de matar al sustituto paterno (el tótem). En estos términos, Freud (1930: 123) formula que “el sentimiento de culpa tiene dos orígenes: la angustia frente a la autoridad externa, y más tarde, la angustia frente al superyó”.

La añoranza al padre en los tres mitos que venimos trabajando podría escucharse detrás de la frase que los sintetiza: “la prosperidad inicial termina en la pobreza y el éxodo” (Barale y Nader, 1998). Nos preguntamos entonces: ¿en estos mitos esa añoranza al padre se relacionará con el sentimiento de culpa de los “hijos” por haber deseado la muerte del padre? Como en la novela “Los hermanos Karamázov” (Dostoyevski, 2006) en la que Dimitri es acusado de matar a su padre, quien, si bien no lo hizo, lo deseó como consecuencia del sentimiento ambivalente dirigido a él.

Por otro lado, estos personajes míticos parecen poseer las mismas características del padre despótico de la horda primordial, de quien además los hijos esperan protección. Esta “necesidad” de los “hijos” de ser “protegidos”, ¿explica ciertas problemáticas socio-culturales y económicas en la región del NOA? ¿A través de la vigencia de estos mitos se fortalece la utilización de los mismos por parte de hombres “poderosos”? ¿Los mismos colaboran en la perpetuación de las posiciones subjetivas del Amo- y el Esclavo?

7. Influencia de los mitos en los fenómenos sociales

7.1. Lo femenino en el imaginario mítico

Una de las creencias vigentes en la región del NOA es que durante el carnaval es común que el Diablo (en sus diferentes acepciones) se aparezca como una atractiva señorita y que revele su verdadera identidad luego de haber seducido a algún inocente e infringirle un daño. Se conecta así lo femenino con el “engaño”, con lo demoníaco y con la sexualidad ligada a lo pecaminoso. Dicha

relación la encontramos en la mitología griega en la figura de la primera mujer: Pandora. Dicen María Moreno y Yamile Smith:

“Homero en el relato sobre la creación del mundo, señalaba que los hombres vivían felices y libres de todo mal hasta que los dioses les castigaron a causa de la soberbia de Prometeo, quién les había robado el fuego. Zeus les envió a Pandora bajo la forma de un engañoso regalo, Pandora abrió la caja donde se guardaban las calamidades asociadas a la muerte, esparciéndose éstas por toda la tierra. En consecuencia, los hombres se convirtieron en mortales y Pandora quedó asociada a la curiosidad, el mal, la culpa, el peligro, la calamidad.” (Moreno y Smith, 2007: 128)

La femeneidad como algo negativo, también aparece en la religión católica con la figura de Eva. En efecto, a pesar de ser considerada la primera mujer, la que simboliza la sensibilidad del ser humano, también es la que se asimila al pecado. Según Lidia Miranda:

“el contexto simbólico que distingue lo masculino (el *noûs*) de lo femenino (la *aísthesis*) permite asignar a la mujer la culpa de haber sucumbido a la tentación de la serpiente, ya que si Eva -es decir, el sentido- hubiese estado alerta, nunca hubiese comprometido a la humanidad con su pecado ni hubiese hecho perder a la virtud su condición de inmortal” (Miranda, 2010: 154)

En cuanto a la presencia femenina en la leyenda de El Ukumar, Angulo (2005: 40) señala que las mujeres temen a la avidez sexual de este “monstruo”. En los relatos que presenta la autora se expresa el miedo de las mujeres a ser llevadas y encerradas en una cueva por El Ukumar, en la que según la leyenda: “les hace tener hijos y no las deja salir más”. Aparecen además las brujas, o la imagen de la bruja, en algunas versiones de El Ukumar, quienes representan por excelencia a la “mujer fornicadora”. Se cree que al transformarlas en jóvenes esposas, satisfacen la lubricidad del Señor de las Tinieblas (Colombres, 2000: 48, en Angulo, 2005: 40). En el caso de El Almamula en Santiago del Estero, recordemos que, según el mito, se trata de una mujer que por un proceso de metamorfosis se transformó en un animal (canino o équido) como castigo por haber consumado el incesto. Dice Ledesma (2010: 4) “en el mito de El Almamula parecería que el hombre no es responsable de proponer el incesto porque la mujer ya lo hizo al insinuar su sensualidad”. Es decir, la mujer es responsable de “acceder”, partiendo de la idea de que ellas tienen la capacidad de ejercer una negación:

“A las mujeres y jóvenes depositarias del mito se les asigna la responsabilidad de controlar mediante ellas la moral familiar y se les adjudica la posibilidad de decir ‘no’ en un juego bastante perverso, por el valor mismo que ese ‘no’ tiene.” (Canevari, 2000: 7, en Ledesma, 2010: 17)

En consecuencia, abuso sexual, violencia, culpabilidad social, silenciamiento, son algunas de las cuestiones que se entremezclan en la relación mito-realidad presentes en la actualidad de Santiago del Estero.

7.2. Posiciones subjetivas perversas en los mitos

Uno de los aspectos a destacar en los mitos y leyendas del NOA se refiere a la reiteración de las posiciones subjetivas Amo-Esclavo. Hallamos una mujer en El Ukuman que es llevada por el monstruo a una cueva para tener hijos de la que “nunca más saldrá”. Otra en El Almamula que es castigada por haber sido “víctima” de incesto para quien la única forma de liberarse de ese castigo, según el mito, es que “El Almamula sea herido en su oreja para seguir el rastro de sangre y de ese modo descubrir quién es. El primer requisito es ‘develar’ a la sociedad los protagonistas del incesto” (Ledesma, 2010: 14). O sea, que la “víctima” pasa de una sujeción a otra, en la mayoría de los casos de estar sometida a un adulto que debería ser el representante de la ley paterna (ley de la prohibición del incesto) a la mirada perversa de los otros, que desde una posición voyeurística y re-victimizante “miran” sin denunciar lo que la ley penal debe sancionar.

Es decir, que al igual que en los mitos analizados anteriormente, en los cuales si bien la figura femenina no es lo preeminente, la violencia igualmente se hace evidente en tanto que en todos hay un sujeto “sujetado” al goce del Otro. Esto, por ejemplo, se manifiesta en la idea impuesta por el colonizador de relacionar el mal con la rebeldía de los indios que no quieren ser bautizados. En relación a esto, Angulo (2005: 42) sostiene que una vez instalado el miedo se teme a la sanción como consecuencia planificada de las prácticas sociales y discursivas de la conquista. Tal sujeción se reitera en el mito de El Duende, en el que se es duramente castigado por un personaje que le da a elegir a sus “víctimas” de qué forma prefieren ser torturados. En los casos de los peones de los ingenios si se revelaban al patrón podían ser entregados para ser devorados por El Familiar o las bestias que rondaban el establecimiento en La Estancia Diabólica de Nicu Argarañaz. Y, por último, en el caso de los mineros que le hacen culto al Tío para que éste no los haga “desaparecer”. En todos hay uno que teme y un Otro omnipotente que ha pactado con el Diablo o es enviado por él y al que el primero se somete.

Ese sometimiento, sujeción o servidumbre nos permite pensar en las posiciones subjetivas de la perversión, en particular, sadismo y masoquismo. Según Ravinovich (2007: 77) la perversión no reside en el sujeto, sino en el Otro que lo estructuró, incluso el otro como otro social. La tergiversación de la ley en el masoquismo es una de las formas explícitas del contrato; y en el sadismo Lacan la rastrea hasta el mal radical kantiano, es decir, una perversión de la voluntad, una perversión como tal del Otro, del cual el sujeto en cualquiera de los dos casos es siervo. En este sentido Rolando Karothy señala:

“como la ley nunca es satisfecha, en este punto la tesis kantiana puede ser relacionada con el concepto freudiano de superyó, es decir, una ley insaciable, obscena y feroz. El sacrificio que esa ley reclama es el del objeto de amor para hacer existir el Otro del Otro. En el Seminario XI Lacan afirma que la ley moral no es más que ese deseo en estado puro, el mismo que conduce al sacrificio.” (Karothy, 2001: 20)

El sujeto entonces es un siervo porque para que el perverso haga uso de su fantasma necesita crear un lazo social con otro u otros sin su consentimiento, pero a su vez el perverso es también un esclavo porque por más que se presente como el amo del goce, él es en realidad el instrumento del goce del Otro. Esto quiere decir que es un puro instrumento con el cual está identificado para hacer existir a ese ser supremo en maldad para seguir sosteniendo la ley del mal o la ley de la inmoralidad.

7.3. Los casos de suicidios adolescentes en el NOA

Para trabajar esta temática nos vamos a basar en los datos estadísticos obtenidos por Diego Fleitas en su trabajo: “El problema del suicidio en Argentina 1997-2008. Casos de niños y adolescentes en las provincias del Noroeste” (2010).

Según los datos de mortalidad del Ministerio de Salud de la Nación, entre 1997 y 2008 se produjeron un total de 650 casos de suicidios en la franja etaria que va de los 10 a los 14 años de edad, los cuales se incrementaron en un 100% pasando de 30 a 60 casos anuales en dicho período. El total de suicidios en el grupo de 15 a 19 años fue de 3.596 casos, los que se incrementaron un 102% en el mismo período. Mientras que en el grupo de 20 a 24 años el total de suicidios fue de 4.217, y su incremento de un 127% en igual período. En los casos de las provincias del Noroeste, Salta y Jujuy, este problema se ve acentuado. En los grupos de 10 a 14 y de 15 a 19 años estas provincias tienen no sólo las tasas más altas de toda la Argentina, sino que superan varias veces el promedio nacional. En la Provincia de Salta los suicidios en el grupo de 15 a 19 años se

incrementaron un 328% y en el de 10 a 14 años un 150% entre el año 1997 y 2008. Mientras que en la Provincia de Jujuy los suicidios en el grupo de 15 a 19 años aumentaron un 242% en el mismo período (Fleitas, 2010).

Uno de los casos más impactantes fue el de Rosario de la Frontera, centro tabacalero ubicado a 170 kms. al sur de Salta donde, entre el año 2009 y junio de 2010, ocho adolescentes -entre ellos uno de El Naranjo, pueblo ubicado a 18 kms. de dicha localidad- se quitaron la vida. Los hechos tuvieron una gran repercusión mediática. Entre las causas la versión de los diarios locales fue que (salvo en el caso de El Naranjo) estos hechos fueron consecuencia de la práctica del “juego del ahorcado” o *choking game*⁴ realizado por estos adolescentes, juego en el que habrían utilizado corbatas azules para tan “macabro rito”. Esta versión luego fue desmentida por el jefe de la policía local quien tenía a cargo la investigación y por el Ministerio de Salud salteño.

Al mes de ocurrido el último hecho, en el diario El tribuno de Salta, se publica un artículo en que se detallan tres casos más de suicidios adolescentes, ocurridos en esos días en Rosario de Lerma y en El Carril (localidades también cercanas a la capital salteña), en los que, para provocarse la muerte, estos adolescentes manipularon tóxicos fosforados utilizados en agricultura⁵.

Los pobladores de Rosario de la Frontera atribuyeron estos suicidios adolescentes a El Familiar. La versión era que: “El Familiar aparece ordenando a algunos jóvenes que se suiciden” (Hazaki, 2010: 2). Como consecuencia, en el barrio 20 de Junio donde ocurrieron la mayoría de los casos, entre las medidas que tomaron los vecinos en esos días, al llegar la noche, fueron las de cerrar las casas trabando puertas y ventanas; la gente se recluía dado que temía ser visitada por El Familiar (Hazaki, 2010).

Dice César Hazaki:

“notemos que se modifica la escenografía de lo siniestro: no hay crimen dentro del lugar de trabajo y la consiguiente desaparición del cuerpo, es dentro de su barrio donde los jóvenes se suicidan a la vista de todo el mundo. A los obreros los asesinaban los mercenarios al servicio del patrón del ingenio, aquí los chicos se inmolan en sus propias casas.” (Hazaki, 2010: 2)

En las entrevistas realizadas en algunos pueblos de Tucumán, Salta y Jujuy se obtienen los mismos resultados. Al indagar sobre las posibles causas de los suicidios adolescentes se reitera en los testimonios la actuación de lo “sobrenatural”.

4. El *choking game* consiste en provocar hipoxia cerebral por algunos segundos mediante diferentes técnicas para obtener un instante de éxtasis y placer (Baquero *et al.*, 2011).

5. Disponible en: <http://www.eltribuno.info/salta/Note.aspx?Note=53635>

Dionisio, vecino de Cachi Adentro (Salta), mientras relata los casos ocurridos en su pueblo dice:

“los tres que se mataron, lo hicieron en la época de carnaval. Se dice que a uno lo había dejado la mujer, entonces se agachó en un alambrado y se ahorcó (...) ese fue mandinga que baja al pueblo en el carnaval.”

Sandra (de Yavi), en tanto menciona que:

“en una de las comparsas de La Quiaca (durante la época de carnaval), se ofrece un alma como ofrenda. Todos los años muere alguno por un accidente o sino alguno que se mata”. Al indagar sobre el suicidio adolescente específicamente dice: “el primer caso fue de un pibe que se puso explosivos, los consiguió porque el papá trabajaba en la minera y a partir de ahí siguieron otros...acá cuando un pibe se mata se dice que fue el Diablo que metió la cola.”

En el NOA el carnaval rompe con el carácter “apolíneo” y conservador que se suele observar en las conductas de la población en general, para presentarse como un tiempo dionisiaco, inspirado en los permisos para la borrachera, para pasar la noche donde sea cantando o bailando o en brazos de una pareja formada en la ocasión. Es tiempo de permisos para violentar las normas sociales, en especial aquellas que deben ser guiadas por el respeto como sucede con los compadres (Pitluk, 1993, en Molina y Torres, 2007: 97). Es tiempo para perderse con una máscara que hasta su identidad puede ignorarse, es tiempo de transgredir las normas de fidelidad que se deben los matrimonios establecidos y aquellos que se encuentran en matrimonios a prueba y en los “comprometidos”, es tiempo en que se dejan las normas de recato, que se suspende el valor de la virginidad, es un tiempo de libertad sexual para todos, para aquellos que tienen vínculos estables y para aquellas jóvenes que se supone deberían mantener su pureza. Es tiempo de semi-conciencia, es tiempo de olvido y de imprecisión. Así, ante el hijo concebido, es válida la respuesta que “es hijo del carnaval” o “de una máscara” (Molina y Torres, 2007: 97). Vida y muerte se hallan entrelazadas con la sexualidad también durante los carnavales. Anatilde Molina y Soledad Torres (2007) comentan que tratando de obtener datos estadísticos comprobaron el aumento de nacimientos relacionados con una mayor actividad sexual durante el carnaval. Asimismo, en el Hospital Nacional de La Quiaca (Provincia de Jujuy) advirtieron el aumento de mujeres que llegaban con abortos incompletos después del carnaval.

En cuanto a la temática del suicidio, ha sido trabajada por Sigmund Freud en varias oportunidades. En una de sus obras lo relaciona con la culpa

en relación a haber deseado la muerte de otro, de otro que ha intervenido entre el sujeto y un objeto amado, este sentimiento de culpa retorna como mandamiento suicida (Freud, 1979). Según la Ley de Talión, de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el auto-sacrificio remite a una culpa de sangre. Según Freud, los impulsos suicidas de los neuróticos resultan ser, por regla general, unos autocastigos por deseos de muerte dirigidos a otros. Y así ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no pudo haber sido otro que el parricidio (Freud, 1913).

Lacan considera que el suicidio puede cobrar tres estatutos: *acting out*, pasaje al acto y acto. Si bien, los suicidios logrados suelen ser pensados como pasaje al acto, es necesario analizar caso por caso. El *acting out* es esencialmente un mensaje dirigido a alguien, algo que se muestra al Otro.

En el pasaje al acto, ningún llamado al Otro se efectúa, ya que el sujeto no espera ser autorizado por este para realizar el suicidio. Su posición de sujeto se eclipsa, se produce una destitución subjetiva salvaje en la que queda reducido a objeto:

“El objeto *a* es un operador lógico que toma su valor de los otros términos con los cuales se articula. No es lo mismo *a* funcionando en el fantasma como objeto causa de deseo que el *a* caído como resto (...) o el *a* al que se identifica el Sujeto en el pasaje al acto.” (Fernández, 2001: 39)

El pasaje al acto supone entonces una salida total de la escena, es una salida de la red simbólica, una disolución del lazo social. La diferencia entre ambos está dada en que “el *acting out* es un mensaje simbólico dirigido al gran Otro, mientras que un pasaje al acto es una huida respecto del Otro, hacia la dimensión de lo real” (Evans, 1997: 29).

La angustia cumple un rol fundamental en ambos. Que sea del orden de la señal o del orden de lo traumático no depende de la magnitud o gravedad del hecho en sí, sino de la posibilidad de que tal hecho pueda ser soportado en el marco del fantasma. Cuando es soportado por el marco del fantasma, estamos ante una angustia en el plano de lo simbólico, cuando no puede ser soportado estamos en el plano de lo real. En el primer caso estamos más cercanos a la emergencia del *acting out*. Cuando es angustia traumática la posibilidad del pasaje al acto es más cercana (Barberis, 2007).

Consideramos entonces que la explicación de los suicidios de jóvenes y adolescentes en el NOA a través del “juego del ahorcado” o de la acción de El Familiar, invisibiliza cuestiones más profundas. En ambos casos parecería que desde un lugar de saber-poder, el medio de comunicación y el patrón del ingenio (en el caso de El Familiar) crean un discurso manipulador y tenden-

cioso para explicar las muertes. El mensaje es así dirigido a otro que en forma acrítica lo sanciona. De esta manera se ocultan situaciones de explotación laboral, sometimiento, “desapariciones” de trabajadores rebeldes. Y se reitera en los casos de suicidio para “no hablar” de violencia familiar, alcoholismo, desesperanza, sentimientos de culpabilidad y otra vez sujeción y miedo. La forma de explicar las muertes, la de los trabajadores y ahora, la de los adolescentes a través de la actuación de lo sobrenatural, impide que la comunidad se implique subjetivamente, esto es, que algo de la responsabilidad subjetiva se ponga en juego. Para ello es necesario poder correrse del alienante lugar de goce al que vienen siendo sometidos históricamente los sectores más vulnerables. Cuestión que se refleja en la dramática de las relaciones intersubjetivas, tanto en lo familiar como en lo social.

7.4. Relación Amo-esclavo: ¿de la escena mítica a la familiar?

En cuanto al ámbito familiar, una de las problemáticas más preocupantes en la región del NOA, es la “violencia familiar” junto con el alcoholismo y los suicidios adolescentes, señalados anteriormente. En este último caso, los datos estadísticos son obtenidos de las fuentes mencionadas en el apartado anterior. En cuanto a la violencia familiar y al alcoholismo la Asociación para Políticas Públicas presenta un documento de trabajo sobre la violencia de género en la Argentina, en el que se detalla un análisis específico de la Provincia de Salta (NOA), por presentar la más alta proporción tanto de mujeres golpeadas y una de las tasas más altas de consumo de alcohol de todo el país⁶.

Además de lo relatado por algunos vecinos de los pueblos de la región, quedan como testimonios las cartas que los adolescentes dejan antes de suicidarse, en las que mencionan directamente haber vivenciado en forma reiterada escenas de violencia familiar hacia ellos o entre sus padres.

De lo indagado sobre el tema de los suicidios adolescentes en las entrevistas realizadas, se destaca los siguientes testimonios:

“Acá el problema es la falta de comunicación entre padres e hijos (...) antes si te portabas mal te pegaban, mi madre me ha dejado las piernas y los brazos marcados a latigazos. Pero la respeto, va... le tengo miedo en realidad. Yo los trato de Don y Doña. Nunca les conté lo que me pasaba. Siempre que salía, mi mamá me decía que me cuide, pero no decía de qué. Ahora los padres dejan que los hijos hagan lo que quieran, mientras son chicos, y como después no pueden controlarlos, le pegan de grandes. Es lo mismo, en ninguno de los dos casos hay comunicación (...) A

6. Disponible en: <http://www.app.org.ar>

los hermanos mayores tampoco le contamos los problemas porque te dicen ¡que va a decir tu hermano!” (Sandra, 26 años).

“yo no le cuento a nadie mis problemas. Hay chicas en la escuela que me molestan pero no le digo a la maestra.” (Marilyn, 12 años)

Al preguntarle a Marilyn sobre el tema de los suicidios adolescentes nos comenta un caso ocurrido la semana anterior a la realización de la entrevista, el de una niña de 13 años de La Quiaca que se ahorcó en su casa “porque la dejó el novio”, versión del hecho que no coincide con la del periódico local. En la crónica del periódico se informa que “anteriormente el padre de la menor habría intentado quemar a la madre de la víctima en una violenta discusión familiar que terminó con el agresor detenido y acusado de intento de homicidio”⁷.

No podemos dejar de mencionar, por supuesto, la ausencia del Estado en la prevención de los múltiples casos de alcoholismo, violencia familiar y suicidios adolescentes, como así tampoco la ineficacia del mismo al momento de asegurar un futuro más esperanzador para estos últimos. En la mayoría de los pueblos en los que realizamos las entrevistas, los centros de salud y las escuelas no cuentan con un equipo interdisciplinario o gabinete psicopedagógico, que incluya a trabajadores sociales, psicólogos, terapistas ocupacionales, etc. para abordar dichas temáticas. Los pobladores deben trasladarse a los centros urbanos de la región para ser asistidos por alguno de estos profesionales, no teniendo muchas veces los recursos económicos para poder hacerlo. En cuanto a los jóvenes, la mayoría se traslada a otras provincias y ciudades donde son discriminados, empleados para trabajar en situación de precariedad laboral, como mano de obra barata; y los que se quedan, idealizan la ciudad, creyendo que allí, en el “Edén Urbano”, se pueden alcanzar todos los bienes materiales que los medios de comunicación les transmiten como necesidades para “ser alguien”. Se trata de jóvenes con un futuro incierto, homologable, en este sentido, con la situación de los adolescentes en las periferias urbanas.

Volviendo a la temática de la influencia de la mitología en las subjetividades de la región, decíamos entonces que las proscripciones en los mitos analizados son tan severas como el autoritarismo paterno o materno que somete al hijo a la violencia física, psicológica y/o al abuso sexual. Tesone (2004) plantea que el niño puede emerger como sujeto a partir de un orden simbólico familiar. Para ello, la familia debe cumplir su función principal: que es la de producir alteridad.

Para Aguirre (2003) si los mitos han sido desde tiempos inmemoriales soportes de la cultura, se puede inferir que algo de la verdad se dice en ellos.

7. Disponible en: <http://www.periodicolea.com/index/item,11581/seccion,20/subseccion,43>

¿Qué verdad se medio dice en el mito? ¿Qué Dios está muerto y lo está desde siempre?, esto es que no hubo padre. Solo hay “padre” desde la mitología del hijo. Pero es necesario que ese padre se presente como aquel que no sabe del goce, esto es, no se trata de un “padre autoritario”, omnipresente y omnipotente, porque de ser así estaríamos hablando de un padre que queda en una posición “perversa”, no pudiendo entonces cumplir con su función como agente de la castración simbólica, quedando el hijo sometido a ese poder sin límites. La posición subjetiva de esclavo, entonces, exige la condición de un Amo a quien someterse. Existe una necesidad intrínseca de construir fantasmáticamente al verdugo para que se pueda realizar un goce por medio de la humillación. Esta situación en la que se pone en juego otra ley, la del perverso, puede generar en el hijo una destitución subjetiva a través del pasaje al acto, como analizábamos en los casos de los suicidios adolescentes.

8. Conclusiones

Si bien los mitos son una forma de organizar los temores, el miedo en las clases populares a las sanciones de los grupos dominantes en el NOA ha quedado instalado desde los tiempos de la colonización española. De ahí la vigencia de ciertos mitos que regulan la conducta de los individuos. Planteamos en el trabajo el respeto a las creencias pero también consideramos que es necesario revisar y analizar las formas en que éstas han sido transversalizadas por los intereses de los grupos de poder (Iglesia católica, “patrones”, políticos) a lo largo de la historia y como se reactualizan en la actualidad.

Veámos entonces en las distintas acepciones del término Diablo una de las formas de nominar lo innombrable. Pero también una manera de no poder poner en palabras aquello que tanto angustia y que tiene que ver con cuestiones ligadas a la muerte y a la sexualidad. Como en los casos en que el abuso sexual infantil si bien es “denunciado” en el mito de El Almamula, por otro lado culpabiliza a la víctima y desliga de su responsabilidad al abusador. O los casos de suicidios adolescentes explicados por la influencia de El Familiar, quien “obliga a los jóvenes a quitarse la vida”. De esta manera, la responsabilidad recae en una entidad mágica o como se registra en los testimonios recolectados se concluye con la frase: “será que el Diablo metió la cola”.

La escasa bibliografía sobre el impacto psicológico de los mitos en la subjetividad de los pobladores del NOA, nos invita a analizar, reflexionar, investigar y actuar interdisciplinariamente en equipos de trabajo formados para tal objetivo. La influencia de estas producciones simbólicas sobre temáticas tales como: sexualidad, abuso sexual, suicidios adolescentes, alcoholismo, violencia familiar; nos indica que las mismas deberían ser abordadas en

organizaciones e instituciones actuantes, así como en futuros espacios, que desarrollen dispositivos adecuados para pensar en las posibilidades de un “corrimento” de estas posiciones subjetivas que implican sometimiento y, por ende, el ejercicio de poder de un sujeto sobre el otro.

9. Bibliografía

- Aguirre, Liliana (2003): “Función del mito en la estructura”. Reunión Lacano-americana de Psicoanálisis. Tucumán-Argentina. Disponible en: <http://www.efba.org>
- Angulo, Florencia (2005): “El Ukumar: lo monstruoso en el discurso evangelizador de la conquista”. *Cuadernos de la Facultad de Historia y Ciencias Sociales*, Nº27, pp.37-59. Jujuy-Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.
- Barberis, Osmar (2007): “Lo siniestro, el pasaje al acto y el acting out”. 1º Congreso Internacional de Investigación Facultad de Psicología de la UNLP. La Plata-Argentina. Consulta 16 de enero de 2012: www.osmar-barberis.com.ar.
- Baquero, Ferney et al. (2011): “El juego de la asfixia en la adolescencia: entre la experimentación y el riesgo”. *Archivos Argentinos de Pediatría*, vol.109, Nº1, pp. 59-61. Buenos Aires-Argentina. Consulta 2 de enero de 2012: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0325-00752011000100013&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Barale, Griselda y Raúl Nader (1998): *Demonio, riqueza y poder*. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Barale, Griselda (2009): *Cuadernos de ética, estética, mito y religión 3. Reflexiones sobre cultura contemporánea*. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Barale, Griselda (2011): “El espíritu griego según el nacimiento de la tragedia de F. Nietzsche”. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Belli, Elena y Ricardo Slavutsky (2009): “Minería y procesos identitarios en la cuenca alta del río Pilcomayo, Argentina. En: Hugo Trincherro y Elena Belli (eds), *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Biblos.
- Castro, David (2010): “El suicidio, sus estatutos y ética del psicoanálisis”. *Affectio Societatis*, Nº12. Medellín-Colombia: Departamento de Psicoanálisis-Universidad de Antioquia. Disponible en: <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio12.html>
- Colombes, Adolfo, ed. (2007): *Sobre la Cultura y el Arte popular*. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Sol.

- Damico, Rosa (2007): "El enfoque mitológico en el análisis de obras literarias y su aplicabilidad en el ámbito educativo". *Investigación y Postgrado*, vol. 22. Consulta 27 de diciembre de 2011: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=65822211>>
- Dostoievski, Fiódor (2006): *Los hermanos Karamazov*. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Libertador.
- Elíade, Mircea, ed. (1985): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona-España: Labor.
- Evans, Dylan, ed. (1997): *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Paidós.
- Fernández, Elida, ed. (2001): *Diagnosticar las psicosis*. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Paidós.
- Fleitas, Diego (2010): "El problema del suicidio en Argentina 1997-2008. Casos de niños y adolescentes en las provincias del Noroeste". Buenos Aires-Argentina: Documento de Trabajo-Asociación para Políticas Públicas (APP). Consulta 26 de noviembre de 2011: <http://es.scribd.com/doc/53626485/El-Problema-del-Suicidio-en-Argentina-1997-2008-Casos-de-Ninos-y-Jovenes-en-las-Provincias-de-Nor-oeste>
- Fleitas, Diego y Alejandra Otamendi (2011): "Mapa de la violencia de género en Argentina". Buenos Aires-Argentina: Documento de Trabajo-Asociación para Políticas Públicas (APP). Consulta 15 de mayo de 2012: <http://www.app.org.ar/wp-content/uploads/2011/12/MapadeViolenciadeGeneroenArgentina1.pdf>
- Freud, Sigmund, ed. ([1900] 2003): "La interpretación de los sueños". En: *Obras Completas*, tomo IV. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Freud, Sigmund, ed. ([1912] 2003): "Tótem y tabú". En: *Obras Completas*, tomo XIII. Buenos Aires-Argentina.
- Freud, Sigmund, ([1915] 2003): "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. (Nuevos consejos sobre la técnica psicoanalítica, III)". En: *Obras Completas*, tomo XV. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1919] 2003): "Lo Ominoso". En: *Obras Completas*, tomo XVII. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1921] 2003): "Psicología de las masas y análisis del yo". En: *Obras Completas*, tomo XVIII. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1927] 2003): "El porvenir de una ilusión". En: *Obras Completas*, tomo XXI. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1930] 2003): "El malestar en la cultura". En: *Obras Completas*, tomo XXI. Buenos Aires-Argentina: Amorrortu.
- Forgione, Alicia (2000): "El Familiar del Diablo en la religiosidad del pueblo andino". Ponencia en el II Encuentro Nacional de Docentes Católicos. Argentina. Disponible en: www.enduc.org.ar/comisfin/ponencia/401-04.doc

- García Canclini, Néstor (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. Buenos Aires-Argentina: Nueva Imagen.
- Guzzi, José (2009): "Del poder y otros horrores (Alegoría y mito en un film de P.P. Pasolini)". En: Griselda Barale (ed.), *Cuadernos de ética, estética, mito y religión 3. Reflexiones sobre cultura contemporánea*. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.
- Hazaki, César (2010): "El Familiar, los adolescentes y el suicidio". *Revista Topía: Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura*, Nº60. Buenos Aires-Argentina. Disponible en: <http://www.topia.com.ar/articulos/familiar-adolescentes-y-suicidio>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- Herrera, Manuel (2010): "La función social y psicológica del mito". *Káñina, Revista de Artes y Letras*, vol.XXXV, Nº1, pp.187-199. San José-Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Karothy, Rolando, ed. (2001): *Vagamos en la inconsistencia*. Buenos Aires-Argentina: Colección Lazos.
- Lacan, Jacques, ed. (1984): *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. México: Ediciones Siglo XXI.
- Lacan, Jacques, ed. (2006): *El seminario, libro 10: La angustia*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, Jacques, ed. (1999). *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Paidós.
- López, Héctor, ed. (1999): "La instancia de la letra en el inconsciente". En: *Desarrollos del Psicoanálisis*. Mar del Plata-Argentina: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- Ledesma, Lucas (2010): "El almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género". *Question. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación*, vol.1, Nº30. La Plata-Argentina: Facultad de Periodismo y Comunicación Social-Universidad Nacional de La Plata.
Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1147/1056>
- Lindón, Alicia (2007): "La construcción social de los paisajes invisibles y del miedo". En: Joan Nogué (ed.), *La construcción social del paisaje*. Madrid-España: Biblioteca Nueva.
- Mannoni, Maud, ed. (1973): *La educación imposible*. Madrid-España: Siglo veintiuno de España editores, SA.
- Molina, Anátilde y Soledad Torres (2007): "El carnaval, El Diablo y la calificación del tiempo. Análisis de un mito etiológico del Noroeste Argentino".

Mitológicas, vol.XXII, pp.93-103. Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana.

Moreno, María y Yamile Smith (2007): "Cotidianidad y violencia basada en género bases epistemológicas". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol.12, Nº29, pp.117-134. Caracas-Venezuela: Centro de Estudios de la Mujer-Universidad Central de Venezuela.

Miranda, Lidia (2010): "Eva en el paraíso y la naturaleza de la culpa en la exégesis de Ambrosio". *Circe de clásicos y modernos*, vol.14, Nº2, pp.154-167. Santa Rosa-Argentina: Instituto de Estudios Clásicos-Universidad Nacional de La Pampa.

Pavón, José y Eustaquio, Echaury (1964): *Diccionario Griego-Español*. Barcelona-España: Spes.

Rossi, María Cecilia (2004): "Exploraciones y estudios sobre los nuevos espacios económicos durante el siglo XIX. Santiago del Estero, 1850-1875". *Mundo agrario. Revista de Estudios Rurales*, vol.5, Nº9. La Plata-Argentina: Centro de Estudios Histórico-Rurales-Universidad Nacional de La Plata.

Soriano, Wladimir (2005) "Las lenguas nativas del altiplano peruano-boliviano en el siglo XVI". *Investigaciones Sociales*, Año IX, Nº14, pp.121-153. Lima-Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tenti, María (2011): *Demonio, riqueza y poder. Mitos de Santiago del Estero y Tucumán de Griselda Barale y Raúl F. Náder*. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán. Disponible en: <http://historiacriticamnt.blogspot.com>.

Tesone, Juan (2004). "Los incestos y la negación de la alteridad". *Revista de Psicoanálisis*, vol.61, Nº4, 857-878. Base de datos: PsycINFOTrinchero

Torres, María José (2009): "Mito y política". En: Griselda Barale (ed.), *Cuadernos de ética, estética, mito y religión 3. Reflexiones sobre cultura contemporánea*. Tucumán-Argentina: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.