

La transformación diacrónica del mito

María Cristina Krause Yornet*

[...], por una parte, [...] el análisis mítico no tiene fin y [...] los mitos mismos son interminables, y por otra el conjunto de los mitos [...] constituyen un sistema cerrado. Para razonar así hay que pasar por alto la diferencia entre el discurso mítico de cada sociedad, que [...] permanece abierto, pues a todo mito puede dársele una continuación, pueden aparecer variantes nuevas, [...], y la lengua que dicho discurso emplea, [...] Es en relación con ella misma, y considerada según el orden de su discurso desplegado en la diacronía, como una mitología no está cerrada nunca.

Lévi Strauss, *El hombre desnudo*, 572.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo considera dos breves relatos, uno de ellos del siglo XVI y otro vigente en la sociedad sanjuanina de hoy, la “Difunta Correa”.

Estimamos que ambos pueden relacionarse e intentaremos mostrar en qué se transforma uno con respecto al otro.

Lévi Strauss en su famosa tetralogía *Mitológicas*, comienza exponiendo su forma de trabajar los relatos míticos. Dice:

Partiremos de un mito, proveniente de una sociedad, y lo analizaremos recurriendo [...] al contexto etnográfico, y después a otros mitos de la misma sociedad. Ampliando [...] la inda-

* La autora es profesora titular de Antropología en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de Universidad Nacional de San Juan, República Argentina.

gación pasaremos [...] a mitos originarios de sociedades vecinas [...] alcanzaremos progresivamente sociedades más lejanas, pero siempre a condición de que entre unas y otras se hayan demostrado, [...], vínculos reales de orden histórico y geográfico.¹

El autor explica cómo a partir de un mito elegido constituirá el grupo de transformaciones en el interior de un mito, o estableciendo las relaciones de isomorfismo entre varios mitos de la misma población. Así se eleva del mito particular hacia esquemas conductores que se ordenan en el mismo eje, y traza, enlazados a él, otros ejes provenientes de poblaciones vecinas.

Este breve trabajo, con motivaciones mucho más humildes, solo intentará esclarecer la transformación temporal, antes que espacial, del mito. Pues no siempre tenemos la oportunidad de encontrar dos relatos comparables, y a una distancia mayor de tres siglos entre uno y otro.

El concepto de “transformación” ha sido utilizado para señalar los cambios que ha tenido un fenómeno cualquiera a lo largo del tiempo. A partir de los avances de los estudios estructuralistas, la transformación se une al concepto de “estructura”, puesto que se demostró que el cambio en uno de los elementos del sistema produce otros en el seno de dicho sistema.

Esta última concepción es la que utilizaremos en el presente trabajo para estudiar la transformación diacrónica del mito.

Lévi Strauss, en su obra *Antropología estructural*, de 1958, afirma que un orden o conjunto cualquiera está estructurado cuando es un sistema regulado por cohesión interna. Esta cohesión es evidente mediante el estudio de las transformaciones, puesto que dichas transformaciones muestran las propiedades semejantes en sistemas que, aparentemente, se presentan como diferentes. Así, las transformaciones son permutaciones de un sistema a otro sistema.

En los relatos míticos no interesa que los sucesos sean imaginarios o verídicos, ya que más que narrar hechos, el mito comunica significados. En los mitos lo fundamental es el sentido y para acceder a él es necesario considerar las relaciones de transformación.

En consecuencia, dos o más mitos aparentemente distintos pueden ser tratados como equivalentes cuando el significado de uno de ellos puede ser transferido al otro en forma unilateral, siempre que entre ambos exista un referente común.

Pero, entre una y otra variante mítica, deben establecerse relaciones profundas de contrariedad, contradicción, inversión o simetría. A su vez, estos cambios deben ser discretos, es decir discontinuos, ya que la discontinuidad exige una reorgani-

1. LÉVI STRAUSS, C.: *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 11.

zación del conjunto cuando se correlaciona con otros cambios. De este modo, la significación se impone como el operador para la reconstrucción del sistema.

El relato de la “Difunta Correa” ha sido motivo de interés para el profesor Elio Masferrer Kan y para mí desde 1975. Algunos de nuestros estudios están publicados en la revista *Scientia y Praxis* de la Universidad de Lima y la revista *Proceso* de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Otros quedaron como documentos de trabajo que no han sido publicados.

El presente estudio es solo un esfuerzo más de una serie que, como el mito, todavía no se cierra.

SAN JUAN

San Juan es una de las veintitrés provincias o estados de la República Argentina, situada en el centro-oeste del país.

Su posición geográfica absoluta es el paralelo de 28° 22' por el norte, por el este el meridiano de 66° 43', por el sur el paralelo de 32° 22', y por el oeste el meridiano de 70° 36'.

Debido a sus características geográficas, se pueden señalar los siguientes factores de interacción:

- Contacto con el límite occidental del país, y en consecuencia una posición fronteriza.
- Ex-centricidad respecto del polo nacional –Buenos Aires– y del polo regional –Mendoza–.
- Continentalidad, generada por un aislamiento ambiental respecto de las fuentes oceánicas: hacia el este, por la distancia –1200 km–, y hacia el oeste, por la interposición del gran macizo andino.

San Juan, provincia de alta sismicidad, tiene clima desértico, con precipitaciones que no alcanzan los 100 mm. anuales. Hay dos estaciones muy marcadas: invierno seco y frío, cuya temperatura absoluta mínima anual llega a 10° bajo cero; y verano cálido, con lluvias y tormentas de granizo, en el cual la temperatura máxima anual alcanza a 40° centígrados².

Se distinguen en la provincia tres tipos de paisaje: el dominio de la montaña, el dominio de la travesía y el de los oasis fluviales³.

2. *Atlas socioeconómico de la provincia de San Juan*. Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 1987.

3. ABNER, KRAUSE y KLEMENT: “Aproximación al concepto de Literatura Regional”. Actas del Simposio de Literatura Regional, Salta, 1980, p. 31.

El dominio de la montaña se caracteriza por el relieve. El macizo de los Andes se bifurca en la cordillera Real u Oriental, divisoria de las aguas, y en la cordillera Occidental. Algunas de las más altas cumbres andinas están en suelo sanjuanino: Aconcagua (7136 m), Mercedario (6880 m), Catedral (6000 m). Otro sistema montañoso forma parte de este dominio: la Precordillera, cuyas cumbres superan los 5000 m y que, conjuntamente con las cordilleras Real y Occidental, constituye el macizo central de los Andes. Aquí tiene su origen el recurso hídrico que transforma la planicie. Este dominio se caracteriza por un vacío poblacional.

El dominio de la travesía se caracteriza por extensas superficies estériles. La vegetación de monte, que en el pasado tuvo valor económico, se ha convertido en estepa arbustiva por la destrucción de la tala. Tiene escaso o disperso poblamiento.

Los oasis fluviales surgen por la presencia del agua que proviene de los deshielos cordilleranos. El recurso hídrico se distribuye, por turnos, mediante canales y acequias. Así, el agua genera un paisaje cultural con el predominio de una economía agrícola, cuyos cultivos principales son la vid, el olivo, los frutales y las hortalizas. Los oasis se distinguen por la densa presencia del hombre, y en función de ellos se desenvuelve la vida urbana y rural.

La provincia de San Juan, conjuntamente con los estados provinciales de Mendoza y San Luis, constituye la región de Cuyo.

La región fue descubierta por don Francisco de Villagra en el año 1551. Los “huarpes” fueron los aborígenes que la habitaron. La población indígena se concentró en los valles fértiles que se extienden al pie del macizo precordillerano. Los más importantes por sus dimensiones y su fertilidad fueron los de Tucuma o Caria regado por el río San Juan, donde hoy se levanta la ciudad homónima, y el de Güentota o Cuyo atravesado por el río Mendoza, en el cual está emplazada la actual ciudad del mismo nombre⁴.

Desde antes de su conquista y poblamiento, la región de Cuyo perteneció a la Capitanía General del Chile, según la Real Cédula de 1552. En el año 1776 fue transferida al Virreynato del Río de la Plata⁵.

El cacicazgo era el fundamento de la organización política de los huarpes. El cacique era el propietario de la tierra donde habitaba su grupo y tenía poder para donar, vender o arrendar la tierra. La familia era el fundamento para la constitución de los grupos.

4. MICHIELI, Catalina T.: *Los huarpes protohistóricos*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 1983, p. 21.

5. VIDELA, Horacio: *Historia de San Juan*. Academia del Plata, Buenos Aires, 1962, tomo 1, pp. 16 y 17.

La familia se consolidaba mediante el matrimonio exógamo y virilocal, hasta tal punto institucionalizado que consideraba ilegítimos a los hijos extramatrimoniales. Los hijos adoptivos y los huérfanos no se contaban para la determinación de la herencia.

Los huarpes fueron muy buenos caminadores, y realizaban sus traslados en forma pedestre. El caballo no fue utilizado hasta mediados del siglo xvii⁶.

Los indios practicaban cinco actividades para obtener y producir alimentos: recolección, caza, pesca, agricultura y ganadería.

Los productos de recolección eran las vainas de algarrobo y las drupas de chañar. Incluso existían bosques de algarrobo o “algarrobales”, y aquellos que se dedicaban exclusivamente a esta actividad se llamaban “algarroberos”⁷.

RELATO HUARPE

En la obra *Los huarpes protohistóricos*, la autora transcribe un relato extraído de las páginas 265-266 de la *Crónica del Reino de Chile* de Pedro Mariño de Lobera, de la segunda mitad del siglo xvi, siendo dicho relato el único que se vincula con los huarpes⁸.

La narración cuenta que un indio de la ciudad de San Juan tenía un algarrobal a cinco leguas de allí (aproximadamente 25 km dentro del mismo valle de Tucuma). Cierta día salió con su mujer a “beneficiar” su hacienda. La esposa tenía un embarazo avanzado y en el camino nació su hijo. Como consecuencia del alumbramiento, la mujer murió. El padre desesperado, porque en esos campos nadie podía amamantar a su hijo, puso al niño en su propio pecho derecho. Sin embargo, nada consiguió. Luego probó con el izquierdo, “a ver si aquel por ser lado del corazón supliría la esterilidad del primero”. El Señor lo socorrió y del pecho izquierdo del indio brotó leche para amamantarlo. Así continuó hasta que el niño se crió sin necesidad de ama. El pecho del hombre quedó “tan grande como de mujer que ha criado” hasta su muerte.

Este simple relato se estructura en tres secuencias:

- Nacimiento del hijo.
- Muerte de la madre.
- Metamorfosis del padre.

6. MICHIELI, Catalina T.: Ob. cit., pp. 22 a 27.

7. MICHIELI, Catalina T.: Ob. cit., pp. 182 a 186.

8. MICHIELI, Catalina T.: Ob. cit., pp. 208-209.

Claude Lévi Strauss distingue en el mito la “armazón”, el “código” y el “mensaje”. Define el mensaje del siguiente modo:

“el contenido de un mito particular”⁹

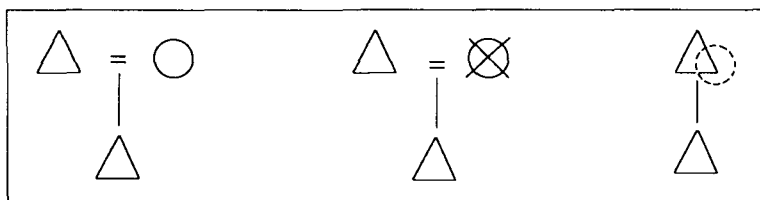
Observamos que el mensaje del mito se refiere a la consolidación y continuidad de la familia a partir de la descendencia.

Como indicamos anteriormente, las fuentes históricas señalan que la sociedad se organizaba en grupos y que éstos se formaban por relaciones parentales; que el matrimonio era virilocal, así como también que la institución familiar era la base del cacicazgo. Por lo tanto, el mensaje es congruente con los documentos históricos, pues la continuidad de la familia resulta fundamental para la existencia de la sociedad huarpe.

La muerte de la madre hace peligrar el equilibrio, ya que el recién nacido también puede perecer por falta de alimento. La vida de este último es necesaria para el grupo social.

El desequilibrio de la familia humana se suple con una fuerza sobrenatural –el “Señor”–, causa de la metamorfosis del héroe. Mediante ella adquiere una doble naturaleza definitiva. Por un lado, se le desarrolla el seno izquierdo y su cuerpo evidencia el rasgo distintivo de la naturaleza femenina. Así el héroe es hombre y mujer. Por otro lado, de dicho seno brota leche, por lo tanto puede amamantar como madre. El indio es padre y madre, ya que crió a su hijo sin necesidad de ama. La doble metamorfosis es morfológica y fisiológica, pero afecta solamente una parte de su cuerpo. La definimos como “metamorfosis parcial”.

El esquema sucesivo de la estructura familiar es el siguiente:



La estructura consolidada de la primera secuencia se transforma en el segundo paso, por la disyunción del matrimonio con la muerte. Esto se supera en la tercera secuencia en que el héroe se une con una fuerza sobrenatural y divina que provoca su doble metamorfosis.

Indicamos que la vida de la descendencia familiar es necesaria para la continuidad social, pero esa vida se asegura y fortalece por el alimento –la leche– que el niño mama.

9. LÉVI STRAUSS, C.: Ob. cit., p. 199.

Por lo tanto, junto a la clase de términos netamente de orden familiar, aparece otra clase referido al alimento láctico. Distinguimos estas clases como códigos, definidos por Lévi Strauss en su obra *La alfarera celosa*:

“[...] código, es decir una categoría o clase de términos”¹⁰.

Michieli, en su obra *Los huarpes protohistóricos*, señala que con la finalidad de presentar los niños a la sociedad, el cacique del grupo realizaba una reunión que duraba cuatro días y que consistía en la ingestión abundante de alimentos y bebidas. Estas “comilonas” eran exclusivamente masculinas. Sobre las mujeres pesaba la prohibición expresa de ver a los hombres en esos momentos¹¹.

Comprobamos, a través de la fuente histórica, la importancia del alimento en relación con un nuevo miembro del grupo social, como así también la relación de ambos con la masculinidad.

Concluimos que el relato se mueve con dos categorías semánticas o “isotopías”: la familiar y la alimenticia láctica.

La conexión entre ambas clases es un poder sobrenatural y divino que hace posible un hecho imposible para la naturaleza biológica del héroe. El mecanismo es una doble metamorfosis parcial.

RELATO ACTUAL

Actualmente se venera en San Juan a la “Difunta Correa”. Su relato constituye el mito de hoy.

Antes de narrarlo, vamos a realizar una breve descripción de su santuario.

Aproximadamente a cincuenta kilómetros de la ciudad capital de San Juan en línea recta hacia el sudeste, en la zona de Vallecito y en pleno dominio de la travesía, está el paraje llamado “Difunta Correa” (a una distancia aproximada de cinco leguas de la ciudad de Caucete, ubicada en el antiguo valle de Tucuma).

Es un verdadero complejo ubicado al pie de un cerro de poca altura, en cuya cima se ha construido una gruta. En ella está una imagen de bulto de la Difunta que, tendida, tiene a su hijo prendido al pecho izquierdo. Frente a la gruta hay un montículo de rocas donde los creyentes prenden multitud de velas para “alumbrarla”. La cera que se derrite corre por canaletas artificiales, construidas al efecto, hacia un depósito de material, ubicado a unos cincuenta metros más abajo, al pie del mismo cerro.

10. LÉVI STRAUSS, C.: *La alfarera celosa*. Paidós, Barcelona, 1986, p. 173.

11. MICIELI, Catalina T.: Ob. cit., p. 173.

A la gruta se asciende por una escalera ancha de material totalmente techada, y se desciende por otra con las mismas características. La superficie del cerro, aledaña a estos accesos, está “sembrada” de pequeñas maquetas que representan casas, galpones, bodegas, talleres, fábricas, etcétera que los devotos han colocado. La mayoría se puede abrir o tiene un receptáculo anexo para prender velas.

Al pie de este cerro se ve una serie de habitaciones rectangulares y yuxtapuestas que configuran un amplio espacio cuadrangular.

En una de ellas existe una construcción de material en forma de ataúd, que tiene encima una imagen de bulto de la Difunta, similar a la que está en la gruta. La placa identificatoria indica que es la “capilla” donde está la tumba de Deolinda Correa.

Las habitaciones, que carecen de ventanas, solo tienen una puerta por la cual se ingresa. Las paredes exteriores están totalmente tapizadas de diversas placas pequeñas de metal, de color cobre o plata, en las cuales están inscritos los nombres de los beneficiarios por “los favores recibidos”. Puede ser una persona, una familia, una empresa, miembros de un partido político, equipos de fútbol e incluso andinistas de una universidad japonesa. Se cuentan por millares.

La edificación de las mismas es costeada por la Fundación Vallecito, o por los mismos creyentes. En 1992 se terminó una de ellas dedicada a la Difunta por un devoto de Miami.

En dichas construcciones se guardan las ofrendas. Estas son totalmente diversas: bicicletas, neumáticos, motos, automóviles, algún viejo camión, trofeos deportivos, televisores, radios, guitarras, acordeones, el pantalón y los guantes del boxeador Nicolino Loche –Campeón Mundial de Box–, cuadros de familia y de la Selección Argentina de Fútbol que ganó el Campeonato Mundial de 1986, cunas y moisés completos de bebés, uniformes militares, tapados de piel, vestidos de dama, trajes de novia (no solo de San Juan: en 1992 llegaron de Francia y de Tenerife), muletas y exvotos de yeso que representan brazos, piernas, ojos, etcétera.

La Fundación Cementerio Vallecito, creada por el gobierno provincial, administra y controla las ofrendas de dinero que los peregrinos depositan en las alcancías ubicadas en cada “capilla”. También se encarga de proveer las obras de infraestructura. Ha construido un centro comercial, constituido por pequeños negocios que ofrecen productos regionales, recuerdos de la Difunta –estampas, medallas, imágenes...– velas, etcétera. Existen restaurantes, playas de estacionamiento, una estación de combustibles, un hotel y puestos de venta de golosinas, leña, helados y patay (pan realizado con la vaina del algarrobo). La Fundación ha realizado obras para el aprovisionamiento de energía eléctrica y de agua potable que se trae en camiones desde una distancia de treinta kilómetros, lo que permite regar los árboles que transforman la aridez desolada de la travesía.

Actualmente vemos en los alrededores del Santuario algunas viviendas precarias. Quienes las habitan subsisten vendiendo productos al margen de la carretera, en los puestos comerciales o como trabajadores permanentes del paraje.

Frente al Santuario, pero fuera de la superficie del mismo, se ha construido una capilla dedicada a la Virgen del Carmen, Patrona de los Difuntos.

En la mayoría de los distritos sanjuaninos, y en varias localidades del país e incluso en Chile, existen construcciones pequeñas llamadas “Sucursales de la Difunta Correa”.

Camioneros, viajeros y choferes de ómnibus no dejan de pasar por el santuario, para recibir su protección durante el viaje. Por tal motivo se ha hecho un desvío pavimentado de ocho kilómetros en la Ruta Nacional N° 20 a Córdoba y La Rioja.

Todos los días del año concurren los promesantes. Se trasladan en ómnibus, camiones, automóviles o a pie. Una de las “mandas” que más se le ofrece es caminar hasta el lugar. Suelen pasar el día y pernoctar allí, para lo cual se han construido grandes galpones, con mesas y fogones de material.

Para Semana Santa, la cantidad de peregrinos asciende a más de ciento cincuenta mil personas que suben hasta la gruta descalzos, de rodillas o de espaldas, acompañados por sus familiares.

Sobre la historia de la Difunta Correa se han realizado obras artísticas. Óleos, una obra de radioteatro, una obra dramática, una historia novelada y se ha filmado un largometraje.

Se han realizado estudios sobre el tema, y la recopilación más completa es *La Difunta Correa* de Chertrudi y Newbery. El trabajo contiene más de cuarenta versiones extraídas de la Encuesta Nacional de Folklore de 1920¹².

Sobre la base de esta realidad que hemos mostrado mediante un breve resumen descriptivo, nos adherimos con el profesor Elio Masferrer Kan, en 1976, a la definición de mito como un discurso que no opera para dar significado a la realidad, sino que lo hace sobre una realidad ya significativa, es decir nombrada por otros mensajes¹³.

La narración cuenta que María Antonia Deolinda Correa se casó a los veinte años con el criollo Baudilio Bustos. Vivieron en Caucete y tuvieron un hijo. El esposo fue enrolado por la leva para fortalecer las tropas. Deolinda, a pie, sigue a su esposo con su hijo aún lactante, por la travesía. En pleno desierto se le acaba

12. MASFERRER, E. y KRAUSE, C.: “La Difunta Correa”. En revista *Proceso* de la Universidad Nacional del Centro del Perú, 1980, pp. 131 a 142.

13. MASFERRER, E. y KRAUSE, C.: “La Difunta Correa”, documento de trabajo, 1976. (Inédito.)

el agua y el alimento, e implora a la Virgen del Carmen la salvación de su hijo. La mujer muere de cansancio y de sed. Fue encontrada por unos arrieros que pasaban por el lugar. El niño estaba vivo mamando del pecho de la madre muerta. Dan sepultura a la difunta y llevan el niño a San Juan.

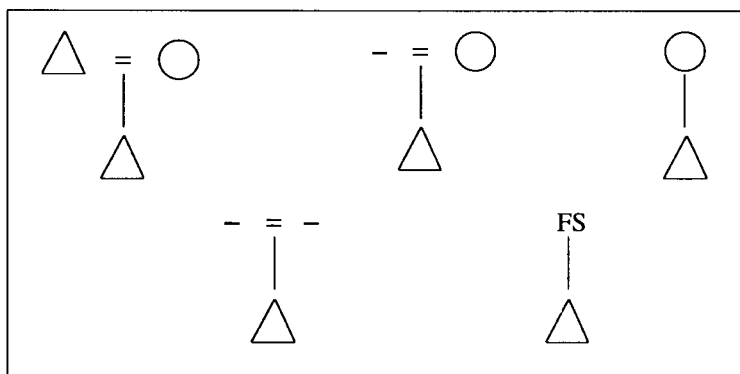
El relato se estructura en cinco secuencias:

- Matrimonio y nacimiento del hijo.
- Separación de la pareja matrimonial.
- Búsqueda del esposo por Deolinda.
- Muerte de la madre.
- Metamorfosis de la madre.

El mensaje se refiere a la consolidación e integración de la familia –padres e hijos–, aun a costa de las instituciones sociales incipientes.

La separación de la pareja hace peligrar el equilibrio familiar. Para restaurarlo la esposa busca una nueva integración. La muerte de ella pone en peligro la vida del hijo que perecerá. Esta muerte desintegraría definitivamente el grupo y, consecuentemente, la sociedad. Interviene un poder sobrenatural –la Virgen–, causa de la metamorfosis fisiológica de la heroína. Mediante ella adquiere un doble estado: viva y muerta a la vez. Este hecho y la llegada providencial de los arrieros evita la desaparición de la familia, ya que la supervivencia del niño asegura su continuidad.

Desde el punto de vista familiar, el esquema sucesivo es el siguiente:



Vemos que la familia consolidada del comienzo entra en una disyunción del matrimonio por la separación de uno de sus miembros en el segundo momento. En el tercer estado, el desequilibrio es evidente –solo la madre y el hijo–. En el cuarto momento el peligro es total, ya que a la indefensión del hijo sólo le cabe la muerte; mientras que en el último la unión con un poder sobrenatural salva la continuidad social.

Entre la primera y la segunda secuencias se plantea una oposición entre dos instituciones sociales: la familia y la milicia. La primera afirma la continuidad social a partir de la vida de los descendientes; la segunda, la desintegración social a partir de la guerra.

La leva o reclutamiento forzoso fue un procedimiento utilizado desde las luchas de la independencia y que recrudeció con las hostilidades de la guerra civil del siglo XIX. Dado que el ejército como institución no existía, la leva fue el mecanismo para configurar las tropas.

El código social de este relato contiene dos clases de términos opuestas entre sí: la familia que representa la vida y la milicia que representa la muerte.

Deolinda Correa muere de sed en la travesía desértica y su hijo se salva porque sigue mamando de la madre muerta. La leche materna tiene una característica específica: es alimento y líquido a la vez.

Comprobamos así la presencia de otro código, el líquido-alimento, conjuntamente con el social. Éste también se configura a través de dos clases semánticas opuestas: la sed y el líquido.

La sed es la carencia de agua que, como indicamos en la descripción geográfica, es la característica de las extensas superficies desérticas de la travesía.

El agua y el desierto son las categorías de términos opuestos entre sí que configuran al código líquido-alimento. Este código refleja la condición geográfica real de la provincia de San Juan.

Indicamos anteriormente que los oasis surgen por la presencia del agua. El recurso hídrico genera una economía agrícola y dichos oasis se distinguen por la densa presencia del hombre. Por lo tanto, en ellos se desenvuelve la vida urbana y rural. Sin el desarrollado sistema hidráulico que posee, San Juan no existiría.

El relato mítico plantea la vida y la muerte en esta geografía rigurosa.

De este modo, las secuencias narrativas se pueden ordenar por pares de oposiciones:

Primera	versus	segunda	:	Matrimonio	versus	separación
Cuarta	versus	quinta	:	Muerte	versus	metamorfosis

En cada pareja prevalece un código compuesto por dos clases de términos opuestos. En la primera, prevalece el definido por la familia versus la milicia; en la segunda, el código líquido-alimento definido por el desierto versus el agua.

Sin embargo, queda sin explicar la tercera secuencia narrativa: la búsqueda. En ella el grupo familiar aparece fragmentado –madre e hijo– y debe vencer dos oponentes: la guerra y el desierto. La indefensión se hace patente y sobreviene la muerte.

La mujer recibe un auxilio sobrenatural que trueca la muerte total de la protagonista por una muerte parcial: el seno de la madre sigue vital. En virtud de ella puede mantener con vida a su hijo, y ser intermediaria directa con lo divino. La muerte parcial es considerada un hecho milagroso.

Deolinda Correa adquiere el valor de un símbolo: como mujer-madre es el pilar fundamental de la familia, y por lo tanto es el nexo entre la sociedad y lo sobrenatural.

La mujer-madre, el agua y lo divino constituyen el trípode social, geográfico y simbólico sobre el cual se asienta la sociedad sanjuanina. Esto explica que siendo esposa de Bustos, se la venera por su propio nombre: "Deolinda Correa".

Por último, una vez que la pareja matrimonial desaparece, el hijo es rescatado por unos arrieros que lo llevan a la ciudad de San Juan: son sustitutos del padre; y "lo ponen al cuidado de mujeres generosas", que son sustitutas de la madre. Pero esa sustitución no la ejercen en virtud de relaciones parentales con el niño, sino en virtud de razones humanitarias. Por lo tanto, consideramos que este relato mítico plantea, además del fundamento básico para la existencia de esta sociedad, una conducta ética que asegura su continuidad: la solidaridad entre sus miembros.

COMPARACIÓN DE AMBOS RELATOS

Realizaremos una comparación de ambos relatos con la finalidad de demostrar en qué reside la transformación.

En ambos la salvación del hijo hace evidente la intervención del poder sobrenatural. Los protagonistas de sendos relatos sufren una metamorfosis parcial que hace posible realizar una función imposible: amamantar. La leche materna, consecuencia de la metamorfosis fisiológica, rescata una generación para la sociedad. La supervivencia del niño significa la continuidad de la vida social. Por lo tanto, el mensaje mítico es reiterativo en ambas narraciones.

Si comparamos las secuencias estructurales, observamos lo siguiente:

RELATO HUARPE

1. Nacimiento del hijo.
2. Muerte de la madre.
3. Metamorfosis del padre.

RELATO ACTUAL

1. Matrimonio y nacimiento del hijo.
2. Separación del grupo familiar.
3. Búsqueda del reencuentro.
4. Muerte de la madre.
5. Metamorfosis de la madre.

En el mito huarpe, al nacimiento del hijo que consolida a la familia se le opone una separación de la misma como consecuencia de la muerte natural de la madre. Esto coloca a la sociedad al límite de un desequilibrio, pues la nueva generación puede desaparecer.

En el mito actual, a la consolidación de la familia se le opone una separación como consecuencia de un hecho cultural y social: la guerra, que instaura el desequilibrio social. La guerra proviene de la propia sociedad y no de la naturaleza, por lo tanto ella misma genera su propia destrucción eliminando la estructura sociocultural.

Historiadores, escritores y el conocimiento popular ubican los hechos relatados en el mito alrededor de 1841. Veamos qué ocurría en San Juan en ese tiempo.

A partir de 1838 gobernaba la provincia Benavídez, quien debió designar delegados que ejercieran el poder en su nombre en más de una oportunidad, puesto que fue designado Segundo Jefe del Ejército Combinado de Cuyo. En dicha condición combatió en Saladillo Colorado, Tucumán y Sañogasta, mientras el gobierno de facto de San Juan fue ocupado sucesivamente por Mariano Acha durante nueve días, Aráoz de Lamadrid por tres días, Burgoa por un periodo de quince días, Atencio por cuatro días y el obispo Quiroga Sarmiento por seis días, quien fue relevado por Oyuela durante veintiséis días. Éste entrega el gobierno nuevamente a Benavídez. Pero la provincia no es pacificada hasta 1843¹⁴.

El historiador Horacio Videla dice:

“Cuyo había vivido por la invasiones de Acha y Lamadrid dos meses borrascosos, con su paz interior alterada y el horror de una guerra fratricida de exterminio trasladada a su suelo”¹⁵.

Los datos históricos confirman el grado de destrucción en que había entrado la sociedad y sus instituciones.

La lucha bélica requiere de hombres reclutados forzosamente a través de la leva; por lo tanto, separa los matrimonios en nombre del estado. El hombre actúa como cómplice pasivo de esta ruptura. La mujer y los hijos son las víctimas. Esta posición es la que se plasma en la tercera secuencia del mito actual, donde la familia aparece fragmentada.

Videla, en su obra *Historia de San Juan*, indica que Lamadrid recibió de Quiroga el siguiente mensaje:

“La guerra no la tenemos que hacer con las mujeres.”,

cuando la madre del último había sido encadenada por Lamadrid. En San Juan, cuando éste tomó como rehenes a la suegra, esposa e hijos de Benavídez, el sanjuanino le espetó:

“no se canjean prisioneros de guerra por mujeres y niños inocentes.”¹⁶

14. VIDELA, Horacio: Ob. cit., tomo 4, pp. 242-264.

15. VIDELA, Horacio: Ob. cit., tomo 4, p. 264.

16. VIDELA, Horacio: Ob. cit., tomo 4, p. 254.

El dato histórico valida, nuevamente, la posición de la mujer en relato mítico.

Los conflictos bélicos de origen cultural generan un vacío demográfico y engendran una discontinuidad social. La subsistencia de una nueva generación es imprescindible para que dicha discontinuidad no se trueque en destrucción definitiva.

La mujer-madre ocupa un estatuto privilegiado frente a ese hecho cultural que corroe la base de sustentación de una sociedad. Esta es la causa de la transformación del personaje entre uno y otro mito. El hombre del relato huarpe se transforma en mujer en el relato actual, pues ella en su condición de madre puede llenar el vacío demográfico ocasionado por la guerra.

La metamorfosis de ambos protagonistas afecta una parte del cuerpo: el seno, que condensa las cualidades nutrientes y líquidas necesarias para superar el hambre y la sed y mantener la vida. Allí se evidencia el poder de la fuerza sobrenatural. En el mito actual, la metamorfosis otorga a la heroína una muerte parcial y su naturaleza se vuelve ambigua: viva y muerta a la vez. En virtud de esa ambigüedad puede actuar como un nexo con la divinidad e interceder por los hombres ante lo sagrado: su alma reside tanto en el ámbito celestial como en el terrenal.

CONCLUSIONES

A pesar de ser un corpus extremadamente reducido, creemos que podemos intentar una conclusión, aun cuando sólo sea una simple hipótesis para futuros trabajos.

Lévi Strauss afirma, en lo que respecta a la transformación espacial de los mitos:

“Cuando se pasa de un mito a otro la armadura persiste, el código se transforma y el mensaje se invierte.”¹⁷

Sobre la base del presente estudio, podemos señalar que en lo que respecta a la transformación diacrónica del mito, el mensaje se reitera, persiste, mientras que el armazón y el código se transforman.

La estructura se amplifica por duplicación. Así, en la Difunta Correa se establecen dos rupturas de la estructura familiar en relación con el relato huarpe. Dicha estructura pierde su equilibrio por una doble muerte: primero, el padre con el alejamiento; luego, la madre por la muerte de sed. El héroe indio se invierte en la heroína criolla Deolinda: el hombre se transforma en mujer.

17. LÉVI STRAUSS, C.: *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 199.

La misma transformación inversa tienen los poderes sobrenaturales que auxilian a los héroes: el “Señor” y la “Virgen”.

Esta inversión simétrica entre los personajes terrenales y las fuerzas de auxilio celestiales nos muestra la relación de homología que se establece entre el cielo y la tierra en esta sociedad. Así, a un cambio en el nivel humano le corresponde otro análogo en el nivel divino, y viceversa.

Los relatos míticos nos muestran la estructura del cosmos en la sociedad sanjuanina: el nivel humano y el nivel divino mantienen entre sí una relación simétrica.

En el mito huarpe, prevalecen dos códigos: el familiar (nacimiento versus muerte) y el alimenticio (hambre versus alimento). En la Difunta Correa, encontramos los mismos códigos pero incluidos en otro más complejo. Uno social (familia versus milicia) y otro líquido-alimento (desierto versus agua).

El primer término del primero: familia, incluye el código huarpe (nacimiento versus muerte); el segundo: milicia, es propio (institución social versus organización social). El primer término del segundo: agua, incluye a hambre versus alimento; el segundo: desierto, es propio, muestra la naturaleza versus la cultura.

Podemos decir que el mito acompaña a la cultura en su transformación temporal. Así, cuando la sociedad se vuelve más compleja, la armazón mítica absorbe dicha complejidad y crece multiplicando secuencias a las que ingresan los hechos culturales.

El código se caracteriza porque busca categorías más amplias donde uno de los términos se nutre del mito anterior y el otro es una expresión propia que responde a las nuevas circunstancias socioculturales.

Así, a semejanza de los mitos, cuando creemos que el trabajo está terminado, comprobamos que solo hemos arribado a un nuevo interrogante que únicamente otros estudios sobre la transformación diacrónica de los mitos podrá responder.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Antonio

1977 *Miguel Martos y la Difunta Correa*. San Juan: Editorial Sanjuanina.

ABNER, KRAUSE Y KLEMENT

1980 “Aproximación al concepto de literatura regional”. Salta: Actas del Simposio de Literatura Regional.

DUMEZIL, Georges

1977 *Mito y epopeya*. Barcelona: Seix Barral.

- KOLAKOWSKI, Leszek
1975 *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LÉVI STRAUSS, Claude
1968 *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
1972 *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
1972 *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
1970 *Mitológicas. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI.
1976 *Mitológicas. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
1979 *Antropología estructural ii*. México: Siglo XXI.
1981 *La identidad*. Barcelona: Petrel.
1984 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
1984 *Palabra dada*. Madrid: Espasa-Calpe.
1985 *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI.
1986 *Mirando a lo lejos*. Buenos Aires: Emecé.
1986 *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
1986 *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza.
- MASSA, Norma
1965 *Difunta Correa*. San Juan.
- MASFERRER, E. y M. C. KRAUSE
1977 "Estructura y folklore a propósito de un relato andino". *Scientia y Praxis*, Revista de la Universidad de Lima, N° 13.
1980 "La Difunta Correa". *Proceso*, Revista de la Universidad Nacional del Centro del Perú, N° 7, Huancayo.
- MICHIELI, Catalina T.
1983 *Los huarpes protohistóricos*. San Juan: Universidad Nacional de San Juan.
- PEREZ PARDELLA, Agustín.
1975 *La Difunta Correa*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- VIDELA, Horacio
1962 *Historia de San Juan*. Buenos Aires: Academia del Plata, tomo 4.
- FUNDACIÓN CEMENTERIO VALLECITO
Difunta Correa - Vallecito de la Esperanza. Revista editada por la Fundación Cementerio Vallecito.