

¿QUÉ DICEN LOS MIGRANTES CUANDO CUENTAN?

Texto y contexto
en narraciones orales

Patricia Coto

¿Qué dicen los migrantes cuando cuentan?

Texto y contexto en narraciones orales

¿Qué dicen los migrantes cuando cuentan?

Texto y contexto en narraciones orales

Patricia Coto

Coto, Patricia

Qué dicen los migrantes cuando cuentan? : texto y contexto en narraciones orales . - 1a ed.
- La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2012.
320 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0923-7

1. Narración. 2. Oralidad. 3. Migrantes. I. Título
CDD 306

¿Qué dicen los migrantes cuando cuentan?

Patricia Coto

Diseño y diagramación: Erica Anabela Medina



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)

Calle 47 N° 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2012

ISBN N.º 978-950-34-0923-7

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

© 2012 - Edulp

Impreso en Argentina

Índice

Prólogo	11
Presentación	13

PARTE 1. EN CERCANÍAS

En busca de hipótesis. Cultura/Culturas.	
Cultura de migración.....	23
Cultura popular y tradicional en situaciones de migración.....	53
Cultura tradicional	67
Narraciones orales.....	81
Clasificación genérica.....	95

PARTE 2. CAMINOS

En busca de un camino	123
Los diversos contextos de la narración.....	139
Los contextos de narración en un relato oral	147
El contexto ideológico.....	169
Formación del contexto ideológico	195

PARTE 3. LA NARRACIÓN ORAL EN EL ACTO

Otros caminos.....	223
El texto. Cadenas narrativas. Sujetos de acción.	
Su tiempo y su espacio.....	247

Metatexto	259
Código y metacódigo	265

PARTE 4. ¿LLEGADA?

Algunas regularidades discursivas	279
En busca de algunas conclusiones	283
Bibliografía	289

In memoriam Dr. Germán Orduna, Dra. Berta Vidal de Batín, Monseñor Hugo Sirotti, Pb. Carlos Cajade, Lic. Juan Angel Magariños de Morentin.

Con gratitud por la Directora de Tesis: Dra. María Inés Palleiro.

Por los maestros: Dra. Martha Blache, Dra. Lilia E. F. de Orduna, Dr. José Amícola y Dr. Domingo Bravo.

Por los investigadores amigos: Dra. Ana María Dupey, Lic. Elena Hourquebie de Corbat, Dra. Silvia Balzano, Lic. Flora Losada, Lic. Eva Bomben.

Por los narradores: Patricio Carreras, Delicia de Artaza, Ramón Artaza, Francisco Villarreal, Aurora Díaz, Nelly Hernández, Haydeé Hernández, César Arriaga, Marta Acosta, Víctor Kosminchuck, Carmen Gil, Elizabeth Lugones, Antonio González, Martín Alejandro Pareda, Pablo Gómez, Isabel Hernández, Abel Soria, Amira Soria, Ana María Soria, Migdoneo Bustamante, Domingo Gómez, Tita Pampín, Fernando Subiaga, Cristina Algieri, Vecinos de Villa Nueva, Berisso, y de la Escuela 71 de Los Hornos, La Plata.

Por los jurados: Dra. Elvira Arnoux, Dr. Roberto Bais y Dr. Antonio Camous.

Por la familia que apoya emocionalmente: Gabriel Attilio y Marcos Bautista Attilio.



Prólogo

Invierno de 1985. El frío era como mercurio en los huesos. Calles de tierra. Casas todavía en su infancia. Zanjas abiertas y el ruido acompasado de las bombas para extraer agua, la vibración de las torres de enfriamiento de YPF y la burbuja rojiazul de un autobús, que une la pequeñez de un barrio, nacido y crecido al azar, con la gran ciudad matemática y geométrica, La Plata. En esas frías jornadas de julio, conocí unas pocas manzanas, que ni figuraban en los mapas de Berisso, denominadas Villa Nueva. Eran unas pocas viviendas sin mejoras, sobre la Avenida del Petróleo Argentino, que vincula La Plata, capital política y económica de la Provincia de Buenos Aires, Argentina, y Berisso, capital provincial del inmigrante, por la cantidad de extranjeros que la poblaron, a principios del siglo XX, y también capital provincial del migrante provinciano, por la cantidad de nortños y litoraleños, que la poblaron desde 1940. Unas pocas viviendas, muchos lotes vacíos, poblados de monte, y voluntad de sobra. Eran unas cuantas familias santiagueñas que, entre Santiago y Berisso, deseaban conservar la pureza de sus raíces pero necesitaban adaptarse a una nueva realidad que pronto sería toda su realidad, la vida presente y futura de sus hijos.

Otro tanto sucedió en noviembre de 1989, en Los Hornos. Allí correntinos y santafesinos, en una firme batalla contra la precariedad. En una modesta escuela semi-rural, pude conocer un grupo de niños y, por ellos, a sus padres, una comunidad en fundación, después del desarraigo de su provincia y de su arraigo en un nuevo ámbito, cercano a una gran ciudad, que generalmente les da la espalda.

Y por sobre todo, las narraciones orales como testimonio y memoria, como verbalización de la historia cotidiana, como puente entre las generaciones. Este libro es fruto de un esfuerzo por entender la voz de los barrios bifrontes, los que viven mirando el pasado provinciano y el presente-futuro ciudadanos.



Presentación

Este volumen es la síntesis de mi Tesis de Doctorado en Letras, defendida y aprobada en mayo de 2010, y se propone analizar la influencia de los contextos en la comprensión de los textos de las *narraciones orales*, recopiladas en barrios suburbanos de una gran ciudad argentina, caracterizados por su población *migrante*, procedente del interior del país como de países extranjeros. En particular, realicé trabajo de campo con migrantes santiagueños y santafesinos, radicados en el conurbano de la Ciudad de La Plata, a ochenta kilómetros de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Este análisis se centra en la metodología de interpretación del texto de acuerdo con sus contextos de enunciación (Bausinger, 1988: 17-28) y, como metodología original y propia, con la comprensión del *contexto ideológico*, que implica una perspectiva interdisciplinaria, que abarque la Narratología, el Análisis del Discurso, la Lingüística y el Folklore, de acuerdo con Teun van Dijk, quien plantea la necesidad de analizar un texto con múltiples abordajes interdisciplinarios, consignados, entre otros estudios, en *La ciencia del texto* (1983) y en su consideración de la influencia de la ideología en la construcción de los discursos sociales (1999).

El problema inicial es comprender la situación de grupos que debieron abandonar su lugar de nacimiento, rural o semirural, para radicarse en un ámbito urbano. Los primeros tiempos de radicación provocaron estrategias de arraigo y de recuperación de su cultura, plasmadas en las narraciones orales, contemporáneas o de generaciones posteriores. Las narraciones orales son un signo de identidad social, que amerita la descripción de sus estructuras y su interpretación. Estos textos serán interpretados en la comprensión de los matices de connotación de las palabras relevantes, con las teorías de Catherine Kerbrat Orecchioni, que postulan la necesidad de captar los matices de subjetividad del emisor (1997: 39-41).

El desarrollo ha sido progresivo ya que he partido de nociones generales, como cultura popular, para focalizar la perspectiva en cuestiones específicas, como las narraciones orales, sus contextos, la influencia de la ideología en la emisión, recepción y comprensión y, finalmente, para el análisis integral de algunos textos representativos, como distintas versiones de un mismo cuento tradicional.

Las tareas han abarcado varias etapas. A fines de la década del ochenta, por lecturas de Augusto Raúl Cortazar y de Susana Chertudi, deseaba estudiar narraciones folklóricas argentinas. Paralelamente, realizaba también actividades de promoción social, en el conurbano platense. Al comenzar la recopilación de textos orales, surgieron relatos de diversa índole, como historias de vida, anécdotas, cuentos y leyendas urbanas. Dichos trabajos de campo fueron realizados, en el barrio de Villa Nueva, ubicado en la periferia de Berisso, habitado, mayoritariamente, por santiagueños de escasos recursos que, con el tiempo (1940-2000), han perfeccionado su nivel laboral para acceder a mejoras individuales, familiares y barriales. En principio, consulté a personas mayores de la primera oleada migratoria de la década del cuarenta; pero la necesidad de confrontación con otros informantes obligó a entrevistar a personas más jóvenes, de otras oleadas migratorias, de otras provincias, y también a «*nic*», como ellas mismas se definen, nacidas y criadas en Berisso. También entrevisté a descendientes de migrantes europeos, como grupo

de contraste, y así tener otras visiones. Del mismo modo, he entrevistado a migrantes provincianos, radicados en otros barrios del conurbano platense. Al mismo tiempo, el contacto con investigadores modernos, como Martha Blache, María Inés Palleiro y Ana María Dupey, abrió nuevas perspectivas. La posibilidad de encarar estudios para una Tesis de Doctorado surgió con el asesoramiento y patrocinio de Germán Orduna, quien falleció años después, y de su esposa, Lilia E. F. de Orduna, que incentivaron emocional e intelectualmente las primeras tareas. Posteriormente, desde la década del 2000, el asesoramiento de María Inés Palleiro ha permitido actualizar corrientes metodológicas, al igual que con Elena Horquebie de Corbat, Silvia Balzano y Eva Bomben.

El camino recorrido revela que es necesario el análisis desde hipótesis teóricas y metodológicas. Entre las hipótesis teóricas, reflexioné sobre conceptos fundamentales, como cultura de migración, tradición, cultura popular y folklore. Este panorama se comprende con nociones como *culturas de diáspora*, es decir, *culturas de grupos migrantes, afincados en un ámbito totalmente ajeno*. El concepto de *culturas de diáspora* es importante para comprender los grupos sujetos al devenir de las migraciones, en sus *estrategias de inserción, en una comunidad de radicación pero con vínculos con su comunidad de origen* (Sánchez Carretero, 2001: 119-128). Esta visión del corpus implica utilizar el concepto *archivo*, desde la óptica de María Inés Palleiro, para recopilar variedades de textos, además de la narración oral, como películas o crónicas periodísticas gráficas y audiovisuales (2004: 32-33). Como aporte personal, agregué graffitis, boletines barriales, actividades escolares y sociales, que testimonian la memoria individual y colectiva. En este marco, describo *la problemática de clasificación de la literatura oral*, que provoca una gran *contaminación de textos diversos*, de tal manera que es imposible referirse a textos puramente narrativos, sino a un discurso englobador de distintas estrategias de *construcción textual*. El discurso esencial es la *conversación*, en su doble manifestación, como interacción oral espontánea de un grupo y, como afirma

Richard Bauman (1992: 3-56), «*arte verbal en actuación*», como interacción verbal, mayor o menormente elaborada, en la situación de la entrevista, como espectador exogrupal (Palleiro, 2004: 67-68). Dichos textos orales son clasificados con amplitud, pero predomina la noción de entextualización de Bauman y Briggs, que han analizado textos orales, observando la posibilidad de clasificarlos en una especie narrativa o en otras, según el contexto. Así, el texto de una leyenda urbana, desvinculado de su marco de creencia, puede contarse como un caso y hasta como un chiste, según el contexto en el que sea narrado (1996: 78-108).

En este punto, propongo el concepto de *narraciones de retroalimentación*, porque los relatos de una comunidad funcionan como factor de reproducción de sus discursos y de los rasgos de su identidad e interacción. Su funcionalidad es contribuir a una estrategia de autopresentación del grupo frente a otros grupos y de conservación y enriquecimiento de las propias modalidades de actuación. Sobre estas hipótesis teóricas, pude establecer hipótesis metodológicas en dos líneas. Primero una hipótesis de configuración del archivo de textos para su análisis. Considero esencial que el archivo sea muy amplio porque debe incluir textos de distintas procedencias, como el diálogo familiar o la fiesta barrial. En algunas circunstancias de recopilación, he podido grabar el texto de la narración y de la conversación y agregar descripciones de las actitudes de emisores y receptores y, en otras, solo he podido tomar apuntes de los enunciados más relevantes. Asimismo, debo establecer relaciones intertextuales entre la narración y otras especies influyentes, como la crónica periodística o la emisión de una radio de frecuencia modulada barrial. Del mismo modo, también es valioso establecer relaciones intertextuales entre narraciones orales de grupos provenientes del interior de Argentina, como Santiago del Estero, de otras provincias y de lugares extranjeros, como las narraciones de los inmigrantes italianos, españoles y centroeuropeos, y, más modernamente, de países fronterizos, como inmigrantes paraguayos y bolivianos. Estas relaciones intertextuales permiten construir hipótesis



de comprensión del significado de estas narraciones, que presentan significaciones literales y derivadas de las relaciones intragrupales de emisores y receptores. Estas relaciones se explicitan al incorporar el método de análisis de contextos de Hermann Bausinger (1988: 3-28) y de identidad y grupos de Richard Bauman (1992: 3-56). La metodología de análisis de contextos de Hermann Bausinger permite comprender cada texto en relación con sus circunstancias de enunciación. Hermann Bausinger destaca la necesidad de analizar el contexto textual, situacional, social y societal. El contexto textual es el que permite observar las relaciones que el texto oral guarda con otros anteriores o posteriores, como conversaciones, chistes, oraciones en un velorio, coplas en un baile. El contexto situacional implica describir todas las relaciones espaciales, temporales y, especialmente, las actitudes, intenciones e interacciones de emisores y receptores. El contexto social es el que permite analizar la dinámica del grupo en el que se narra en cuanto a sus relaciones internas y a sus relaciones externas con otros grupos. Finalmente, el contexto societal permite observar la inserción de este grupo dentro de la sociedad mayor (1988: 17-28). En la problemática del contexto, valoro los aportes de Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin, sobre la necesidad de describir detalladamente los elementos del contexto situacional (características del lugar, momento y duración, funcionalidad de la narración, tonos, gestos) (Magariños, 1993: 23-28). Del mismo modo, Mirta Bialogorski y Fernando Fischman destacan que los contextos deben analizarse en una doble vertiente: como contexto propiamente dicho del acto de enunciación y como contexto reconstruido en la narración, cuando el entrevistado rememora un episodio anterior (2001: 99-103).

La amplitud de estas relaciones obliga al carácter interdisciplinario de este análisis, desde la Narratología, la Lingüística, el Análisis del Discurso y el Folklore. La Narratología aporta las estructuras y estrategias de la narración oral (Palleiro, 2004). La Lingüística y el Análisis del Discurso contribuyen a la comprensión de las significaciones explícitas e implícitas de los lexemas, en los

matices connotativos en un mismo texto o en el cotejo de varios textos (Kerbrat-Orecchioni, 1983 y 1987). El Folklore, desde la óptica de Richard Bauman y Hermann Bausinger, permite ver la narración oral, como una variante textual determinada por la dinámica de los grupos y los contextos de enunciación. Por este motivo, suelo grabar la totalidad de la interacción de varias personas, para extraer lexemas y enunciados reveladores de la subjetividad y del patrimonio simbólico de emisores y receptores. Por otra parte, observar relaciones posibles con otros textos, utilizados directa o indirectamente por los informantes o desconocidos por ellos, amplía esta comprensión y permite una atribución de significaciones de validez intra, inter y extragrupal. En este punto, sigo los postulados de Teun van Dijk quien, en *La ciencia del texto*, insiste en la necesidad de comprender los textos de acuerdo con distintos campos científicos, lingüísticos, literarios, psicológicos y cognitivos (1983: 13-30). Asimismo, considero fundamental recuperar relaciones intratextuales, intertextuales y extratextuales, para comprender la narración oral como texto enmarcable en un hipertexto, de acuerdo con María Inés Palleiro (2004), con el que presenta transformaciones que pueden organizarse en una matriz.

Estos planteos permiten insistir en el *contexto ideológico*. Denomino contexto ideológico a todas las relaciones subjetivas, individuales y grupales, explícitas, que emergen en los lexemas y enunciados, e implícitas, presentes en el texto, cuando se lo somete a cotejo con otros textos. De esta manera, se obtiene un conjunto de textos, predominantemente narrativos, insertos en la interacción verbal del grupo, que permite observar la constitución del código en el que confluyen el patrimonio ideológico del narrador, de su grupo de oyentes, de su grupo de pertenencia y de otros grupos con los que se vincula. Este contexto ideológico, como perfil individual y grupal, se manifiesta en una matriz ideológica que influye en la construcción de todas las narraciones de un mismo tema, para observar en cada enunciación, las posibles causas de las variaciones. El método implica seleccionar lexemas relevantes, de acuerdo con

la Estilística, el Análisis del Discurso y la Semiótica. De dichos lexemas, recupero los enunciados cotextuales en los que funcionan, significan y se resignifican. Así, el método implica constituir un diccionario de su uso diferencial. La modalidad de interpretación incorpora las propuestas de Juan Angel Magariños de Morentin que, con la metodología de *definiciones contextuales*, permite comprender la significación de los lexemas de acuerdo con los enunciados en los que se encuentran insertos (1993: 7-89). Posteriormente, en la metodología de Magariños de Morentin, establecer redes de enunciados, que vinculen los lexemas entre sí, contribuye a captar los *ejes de significación* del texto. Asimismo es fundamental su contraste con otros vigentes en la comunidad de tal manera de valorar los matices semánticos de lexemas, enunciados y redes de enunciados, a fin de construir una matriz ideológica, para comprender conjuntos de textos, individual y grupalmente. En las entrevistas, es frecuente observar la expansión de una personalidad manifestada en la narración; pero también la contención de esa individualidad en un grupo prioritario, de la inmediata interacción verbal, y un grupo mayor, de pertenencia, con el que el emisor se identifica, y de otros grupos, con los que guarda relaciones de acercamiento, de complementariedad o de conflicto. Por consiguiente, el análisis es lingüístico, semiótico y sociolingüístico.

Como criterio de registro, la tarea de entrevista obliga a grabar y desgrabar la conversación de los informantes y, luego, como criterio de análisis, repreguntar, en la misma situación comunicativa o en otras posteriores, para captar significaciones explícitas e implícitas. Asimismo, puede grabarse y desgrabarse conversaciones espontáneas, no con la finalidad de obtener narraciones vigentes en la comunidad, sino, para observar qué significaciones adquieren distintos lexemas en el relato oral y en el diálogo natural. De esta manera, reivindico la importancia del texto oral como fuente primera de todas las reflexiones teóricas. Esta modalidad de recopilación y análisis impone cotejar lexemas entre distintos textos, como otras narraciones orales, en carteles públicos, en periódicos de limitada

circulación, ceremonias barriales, publicaciones internas de un centro comunitario o de un club deportivo local. De esta manera, los lexemas conforman esa matriz ideológica o ese diccionario de las significaciones que emisores y receptores atribuyen a sus discursos. El concepto de matriz ideológica se encuentra en el marco de los estudios de María Inés Palleiro, sobre las variaciones de una misma matriz narrativa y sus relaciones de interacción con otras variedades textuales, como la crónica periodística, gráfica o televisiva, y literaria (2004).

En este punto del desarrollo, es importante destacar que los textos orales y sus informantes fueron elegidos siguiendo un muestreo, que ha permitido clasificar narradores y narraciones, en general, por su condición etaria, con predominio de las personas de mayor edad, nacidas y criadas en Santiago del Estero, que constituyen una primera generación de migrantes, a quienes los vecinos respetan y citan como fuentes de autoridad sobre las crónicas de su lugar natal y sobre el proceso de radicación. Del mismo modo, he analizado cada entrevista y conjuntos de entrevistas con el parámetro de variables cualitativas, que permite comprender aspectos relevantes, como la ideología religiosa de narradores y receptores.¹ Sin embargo, he tenido muy en cuenta las observaciones de Samuel Stouffer, en relación con la necesidad de estudiar «*el caso único*», al investigar situaciones particulares de una localidad determinada (1973: 107-120) o los artículos de Hanan C. Selvin, quien destaca las posibilidades de replicaciones de los datos estadísticos, externas, a partir de datos de otras investigaciones, e internas, a partir de otras tablas de datos de las mismas estadísticas (1973: 165-184).

¹ Para la organización de los datos, he seguido las normas más convencionales de la estadística, de acuerdo con manuales de empleo en ámbito universitario, como la colección *Métodos estadísticos* de Marta Ruggieri y Nora Arnesi, editados por la Universidad Nacional de Rosario (Arnesi y Ruggieri, 2004: 18-19 y 10-13).

PARTE 1

| EN CERCANÍAS |

En busca de hipótesis. Cultura/Culturas. Cultura de migración

El primer concepto es *cultura de migración* que puede interpretarse, con un criterio amplio, en la medida en que todos somos mayor o menormente migrantes, al desplazarnos, en forma temporaria, del lugar de radicación, por necesidades educativas, laborales o recreativas. Con un criterio específico, la migración es un proceso de alejamiento prolongado, definitivo o casi definitivo, del lugar de procedencia, por diversas causas, especialmente, por limitaciones económicas y sociales. Particularmente, adhiero a la definición de Cristina Sánchez Carretero sobre «los procesos migratorios como corrientes circulares de comunicación; como movilidad dentro de un imaginario territorial fluido, lo que requiere una serie de mecanismos que posibiliten el mantenimiento de las relaciones personales en situaciones de diáspora» (2001: 119). Utilizaré este último concepto, si bien esta investigación no es un estudio sociológico de los procesos migratorios, sino solo de su presencia en la construcción de los discursos.

Cultura bifronte

La realidad argentina, a partir de 1940, provocó el desplazamiento de grupos de regiones rurales y semirurales, hacia los grandes centros urbanos de actividad industrial. En algunos lugares del conurbano platense, constituyeron comunidades barriales que debieron reconstruir sus códigos y metacódigos. El metacódigo, concepto de Juan Angel Magariños de Morentin, que define modos de hacer colectivo que contribuyen a su identidad (1994: 16), se revela en estos grupos como estrategia para conservar expresiones de su pasado provinciano y, también, insertarse en el conjunto multifacético de manifestaciones vitales de una gran ciudad.¹ Defino esta situación como una realidad cultural bifronte: con la comunidad de origen y con la comunidad de afincamiento posterior. El ensayo de Vera Jarach y Eleonora Smolensky sobre los conflictos que esta situación genera analiza las tensiones sufridas por los judíos italianos, radicados en Argentina, después de la Segunda Guerra Mundial (1993). Sin embargo, la migración interna, a fines del siglo XX, en Argentina, es un fenómeno cultural más complejo, ya que el grupo migrante, sumergido en un ámbito de mayor competitividad social y de acelerado desarrollo de los medios masivos de comunica-

¹ Para analizar el tema, desde otros ángulos, es muy útil el Volumen 15 de la *Revista de Investigaciones Folclóricas*, en el que varios autores reflexionan sobre el concepto de frontera, no solo desde un marco espacial o geográfico. La noción de frontera como cuestión política, económica o social permite una mayor apertura y un enfoque más abarcativo de diversos conflictos del siglo XXI (Danneman, Losada y otros, 2000: 140). Es también muy útil la Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, *Poder, religión e imaginarios sociales en torno a lo milagroso Estudio del santo de Mailín*, Tesis de Licenciatura presentada en diciembre de 2006, en la UBA, por Adil Podhajcer, quien describe detalladamente todo el historial de la inmigración santiagueña, desde el proceso de desmonte de la provincia, que contribuyó a la desertización del suelo y al consecuente deterioro de las condiciones de vida de los habitantes, que migraron primeramente desde el campo a las ciudades y, luego, al litoral y a Buenos Aires. Asimismo, es muy valioso el estudio *Estructuras del miedo* (1982) de Martha Blache en el que la autora analiza las narrativas orales de los migrantes paraguayos en el conurbano porteño.

ción, establece relaciones multifacéticas con su cultura original y con los aportes culturales que recibe vertiginosamente. Esta versatilidad cultural provoca conflictos y resoluciones de los que las narrativas orales dan testimonio. Sin duda, esta situación se observa en otros grupos migrantes, en la «aldea global» fracturada y heterogénea que caracteriza a la década del ochenta, como, por ejemplo, los extranjeros provenientes de países limítrofes con Argentina o los latinoamericanos y africanos radicados en grandes urbes, como New York, París o Berlín. Teun van Dijk ha detallado estas problemáticas en sus estudios sobre el racismo en Europa (2003).

¿Se podría hablar, con palabras de García Canclini, de *culturas híbridas*? (1992) Sin duda, el término hibridez cultural presenta disímiles connotaciones: su cuestionamiento, desde un punto de vista de «pureza cultural», hasta su revalorización por su riqueza a causa del pluralismo cultural. En la actualidad, predomina su valoración positiva ya que la experiencia revela que los grupos generan sus propios mecanismos de creación y recreación cultural. García Canclini relata que, en una oportunidad, visitó a un artesano popular, en Méjico. De la charla, surgió la situación de que, antes de realizar sus trabajos, consultaba revistas y folletos con diseños de Miró y los vinculaba con sus propios bocetos, arraigados en la tradición precolombina. García Canclini recuerda su asombro al observar la fluidez cultural del artista, que se movía «*sin conflictos*» de un estilo hacia el otro (1992).

Culturas de diáspora o de arraigo y rasgos diferenciadores

En esta instancia del desarrollo, considero el concepto de *culturas de diáspora*, enunciado por Cristina Sánchez Carretero, es decir, culturas de grupos que, luego de dejar compulsivamente su lugar de origen, por carencias laborales o económicas en general, sufren un proceso de radicación en un ámbito ajeno, en el que deben



insertarse con diversas estrategias. Frecuentemente, estos grupos conservan vínculos telefónicos, epistolares o electrónicos, que fortalecen la comunicación personal. Al mismo tiempo, establecen relaciones con su ámbito de radicación, por su necesidad de inserción. La autora describe los procesos de migración dominicana en España, en especial, de mujeres jóvenes, y su conservación de canales espirituales, como el vudú (2001: 119-128). Personalmente prefiero hablar de *culturas de arraigo*, constituidas por *rasgos diferenciadores* que se desprenden de las comunicaciones personales sostenidas con algunos vecinos del barrio Villa Nueva, en Berisso.²

El primer rasgo es la necesidad de salir de su provincia, ya sea por problemáticas económicas o educacionales, en demanda de mejores posibilidades. Por consiguiente, en mayor o menor medida, ha habido *una elección personal*. Una vez radicados, los santiagueños y los migrantes del interior, en general, han sufrido un primer proceso de tensión por diversas situaciones, desde la opresión y la marginación hasta la incomprensión y el prejuicio. Sin embargo, superada esta etapa, se produjo un proceso de *adaptación* que denominó *arraigo* en la medida en que han buscado mejorar las formas de inserción, como lograr vivienda propia, ascender laboral y socialmente, vincularse con instituciones de la sociedad, como asociaciones cooperadoras y, fundamentalmente, su negativa a volver a su lugar de procedencia, si su situación personal se lo permite, como en la circunstancia del retiro de obligaciones laborales, como la jubilación. No obstante, también se puede observar algunas características de las culturas denominadas de *diáspora*, tales como formar asociaciones para conservar la identidad provinciana, como el Centro de Residentes Santiagueños, la continuidad en las relaciones con familiares y amigos que permanecen en el lugar de origen y los frecuentes viajes con motivo de vacaciones, festividades o

² Este concepto surgió de las comunicaciones informales con los narradores y se las perfiló en ponencias de jornadas y congresos y en artículos sobre narrativas orales (Coto, 2003: 50-57; 2005: 139-150 y 2006: 81-81).

compromisos familiares. En diciembre de 2006, en conversación informal con varios vecinos, algunos plantearon el anhelo de construir o reconstruir viviendas en sus poblaciones de origen, como un lugar de residencia transitoria cuando la familia deba viajar por circunstancias personales, celebraciones o descanso. En este marco, propongo, como aporte de esta tesis, los conceptos de *distanciamiento* y *acercamiento*. Los entrevistados describen su lugar nativo con caracteres que revelan la lejanía, no solo espacial sino también temporal. Sus narraciones abarcan episodios y situaciones de su infancia en ámbitos provincianos. Por lo tanto, percibo un proceso de distanciamiento que promueve la idealización del recuerdo, como puede observarse en esta descripción de Elizabeth Lugones, nacida en Santiago del Estero y radicada desde muy joven en el conurbano platense.³

Gente muy humilde, pero muy educada en las formas, con mucho respeto hacia el otro, muy hospitalarios. Mi papá me ha contado de ir a un rancho que no tenían casi para comer, y la única gallina que tenían la ofrecían al huésped. Yo, cuando fui al Centro de Residentes (Santigueños), vi una gracia para bailar, sencillez porque no es como cuando lo pasan por televisión que, a lo mejor, está estilizado, sencillo pero muy autóctono.

Por otra parte, los informantes, cuando narran sus mecanismos de inserción en la comunidad receptora, son explícitos, posiblemente porque desean dejar claro este proceso y destacar su esfuerzo perso-

³ Como una primera aproximación a estos fragmentos de entrevistas, se tratará de comprender los matices connotativos de algunos lexemas relevantes de acuerdo con los planteos de Catherine Kerbrat-Orecchioni, al analizar los mecanismos de la connotación en la valoración de las variaciones de significados en *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje* (1997) y en *La connotación* (1983: 114-120).

nal por arraigarse en un ámbito, en principio, vivido como ajeno. En este sentido, se podría hablar de *acercamiento*, en la medida en que los habitantes se consideran vecinos, pero, esencialmente, fundadores de una nueva configuración barrial, que es manifestada como una conquista colectiva legítima, inmersa en la sociedad en la que se han insertado, como en este fragmento de Migdoneo Bustamante.

Pero el que construyó su casa, buscaba (un terreno). Pero ya le digo no por el hecho de aislarse. Fue buscando el lugar más accequible (sic), el terrenito y ya le digo, plantaron la casita, con una pieza, un dormitorio y un baño y, poco a poco, aumentando y así fue creciendo el barrio, más cuando se pudo hacer la capillita.

En este fragmento de sesenta y dos palabras, el informante utiliza dos inflexiones del verbo *buscar*, que connotan la idea de acción deliberada para un fin, acentuada por el uso del pronombre posesivo. Del mismo modo, es llamativo el uso del verbo «plantaron», que, en connotación asociativa (Kerbrat-Orecchioni, 1983: 128) puede vincular la vivienda con un elemento cuyo crecimiento depende de su cuidado. Dos gerundios parecen apoyar esta connotación («aumentando» y «creciendo»). Finalmente, no debe ser casual el empleo de un verbo en plural que marca esa transformación de la voluntad individual en un proceso comunitario, reforzado por un verbo semipasivo, que connota un sujeto colectivo «se pudo».

Asimismo, un habitante del Villa Nueva puede afirmar que «vive» en Berisso pero «es» de Santiago del Estero o, más aún, es de Loreto, India Muerta, Salinas Grandes. Vivir y ser no es lo mismo y, en su gramática, el hablante antepone vivir a ser. *Vivir* es la experiencia concreta y cercana, visible inmediatamente, pero *ser* es la esencia que debe descubrirse bajo costumbres ciudadinas, como en otra entrevista de Migdoneo Bustamante.

Y lo que pasa es, hoy en día la vida es muy distinta a como era antes. Hay otras tradiciones. Pero los hijos siguen teniendo todas las características de Santiago. [...] Hay otros hijos de santiagueños que viven de acuerdo con lo de ahora pero no pierden sus costumbres, sus arraigos.

El texto parece centrado en tres adverbios («hoy», «antes», «ahora») que permiten la localización temporal, bifronte. El juego de opuestos se acentúa con un eje de oposiciones entre el adjetivo «otros» y el pronombre posesivo «sus». Aparentemente el texto une el tiempo de antes con lo propio y el tiempo actual con lo ajeno. Esta oposición se resuelve porque se usa el verbo «perder» modalizado por el adverbio «no». «No perder» puede ser un enunciado con verbo subjetivo (Kerbrat-Orecchioni, 1997: 150), que atribuye al objeto «costumbres» y «arraigos» la connotación de valor que debe ser custodiado y que se vivifica en la actualidad. Por este motivo, el verbo se emplea en un Presente de aspecto permanente. Del mismo modo, un entrevistado, perteneciente a la generación joven de migrantes, afirmaba que «los santiagueños se traen el paisaje», entendiendo por paisaje, no fotos o películas, sino animales y plantas, como los cabritos y las semillas de tuna. También, construyen, en sus casas de material, aleros de paja, traída también de sus pueblos o cultivada en Berisso, aunque todos los pobladores aspiran a la vivienda de mejor factura, en el barrio, y, al mismo tiempo, conservar las casas de su infancia o construir otras, en medio del monte santiagueño, para regresar, cada tanto.

Como puede verse, estas culturas de arraigo implican *estrategias de radicación* en su lugar de afincamiento, y, por consiguiente, con conflictos más o menos significativos, establecer relaciones con su ámbito de procedencia y con su ámbito de recepción, al punto de que muchos informantes, cuando les preguntaba si volverían a su pueblo, reconocían que no lo deseaban ya que se habían comprome-

tido con el lugar donde vivían sus descendientes y con otras relaciones afectivas, sociales y laborales.⁴

Narraciones de retroalimentación

También, estas reflexiones me permiten proponer el concepto de *narraciones de retroalimentación*, para denominar a estos textos, producidos por un grupo, en este caso el grupo migrante, para autodescribirse, describir sus vinculaciones internas y externas y afianzar, fijar, reproducir y multiplicar sus discursos, que contribuyen a la construcción y manifestación de su identidad y actuación. Esto se vincula con mi planteo inicial de un contexto ideológico, un perfil de valoraciones personales y grupales que cada individuo y cada grupo manifiestan, que, en culturas migrantes, adquiere su carácter multifacético.

La siguiente narración oral es útil para comprender procesos de interacción verbal, en los que se cuenta un episodio de la comunidad de origen, para recuperar una creencia característica del grupo, más aún cuando fue narrado por un vecino destacado por su memoria de las primeras migraciones y por su habilidad para contar, Patricio Carreras.

Era un curandero (vacila) este hombre también allí era un hombre común como cualquiera y tenía treintaiún años [pausa]. Vino a Santa Fe a, vino a cosechar maíz, como cualquiera, con otros compañeros y allí ya habían venido otros. Cuando vie-

⁴ También, en estos temas, puede tomarse en cuenta las consideraciones del volumen publicado por la Universidad de Texas, coordinado por Pablo Vila, que reflexiona sobre las culturas de frontera que se generan entre Estados Unidos y México, particularmente en las zonas de El Paso y Ciudad Juárez. En especial, es destacable el concepto de «*otro*» de los mejicanos arraigados en Estados Unidos, para referirse a los mejicanos recién llegados (2000).

ne este, y cuando viene, empezaron a trabajar (pausa). El patrón les dio un galpón para hacer camas, para dormir, era un grupo como de quince personas, para juntar, deshojar maíz (pausa). Eh, al mes de lo que está trabajando, entredormido, él se despierta mientras alcanza a ver como un celaje de luz [se acelera el ritmo de narración] la imagen de la Virgen, la Virgen María y siente que en eso que se retira, dice: «José Matías (pausa), vaya a su casa que lo necesitan».

Esa palabra todo el día no se olvidó. Les contó, apenas despertaron los compañeros [se acelera nuevamente el ritmo de la narración] empezó a contarles. «Vos estás loco. Mirá, ya se hace el santulón» (con tono despectivo) le decían. Bueno (pausa).

Pero al otro día y todo el día con eso se acostó, y de estar, habrá dormido (se acelera el ritmo de narración) casi a la mañana, era la hora de (pausa) se despertó él, cuando, entre los que están habiendo, viene una luz esquivando las camas que tenían. «José Matías, vaya inmediatamente a su casa que lo necesitan allí» (con tono más firme). Así dice que le dijo. Dijo bien clarito y se retiró esa luz entre medio del reflejo de la Virgen María [se acelera el ritmo de la narración]. Volvió a avisarles pero ya casi decidido de irse. Y se enojaron los compañeros. «Qué cosa. Este está loco» (con tono despectivo). Le dijo el patrón, seriamente le dijo: «Mirá, si vos creés. Si vos querés ir, yo te, no importa. Total están los otros ocho, para terminar el trabajo». Así se fue, se fue. Cuando va allí, le dicen: «Vos sabés que el médico dice que esta noche, mañana, la tía Fulana, no sé cómo se llamaba, la tía se muere de cáncer. No tiene más reme-



dio». «Bueno, dice, voy a ir a verla». No sé qué hizo (se acelera el ritmo de la narración).
A los diez días empezó a caminar la señora, que ya el médico le había dicho que ya no tenía más remedio.

Como puede verse, el texto de la narración y el acto de narrar tienen una finalidad prioritaria: se cuenta la historia de una aparición sobrenatural, marco para la evocación de un milagro de salud física, que, a su vez, reafirma la creencia del grupo de emisores y oyentes y provoca, asimismo, otras narraciones o evaluaciones y, de esa interacción verbal, se genera la idiosincrasia, con mayor o menor permanencia, del conjunto. Se produce un interesante intercambio. La narración oral reproduce la situación a la que alude y, por otra parte, produce una situación similar, por ejemplo, que alguien, miembro del grupo migrante o otro grupo, decida consultar a un curandero o, al menos, comprenda o acepte estas formas de medicina alternativa, frecuentes en grupos provincianos, frente a la medicina despersonalizada de la ciudad. El curandero es un hombre al que su grupo, familiar o barrial, necesita y, en respuesta a esa necesidad, se desplaza, para dar una curación milagrosa, frente a la incredulidad de otro grupo o de la sociedad en general. No debe ser casual que el informante se queje por la falta de atención personalizada de PAMI, como emblema de la medicina general y mayoritaria, frente a la que se oponen estas prácticas particulares de un grupo.

Algunas regularidades discursivas

De acuerdo con la metodología de análisis de enunciados de Magariños de Morentin, cotejé cadenas de textos de un grupo santiagueño y observé la presencia de unidades temáticas y estilísticas recurrentes (1993: 7-89). Es frecuente la construcción de narraciones con un eje de oposiciones que aluden al pasado

provinciano y al presente citadino. Un santiagueño anciano, Migdoneo Bustamante, afirmaba:

(Los santiagueños) Vinieron en el '48. Hay algunos que vinieron mucho antes, mucho antes. Carreras vino mucho antes. Yo me vine en el '48. Tenía diecisiete años cuando me vine, este [...]. Nunca quise venir porque ya sabía que la gente que venía para acá, para Berisso este por los trabajos que agarraban, ya se ubicaban acá. No volvían o les costaba mucho volver allá, extrañaban. Eso es lo que temía. Temía pero yo de joven quería trabajar porque en Santiago no había. Ese es el gran problema. Allá no hay industrias. [...] Ya le digo, el trabajo en el campo, allá afuera, era durante el tiempo que duraba la cosecha, era traer el maíz. Un mes y medio, dos meses a lo sumo. Cuando terminaba eso venía la otra temporada, estaba la cosecha de la caña de azúcar en Tucumán. Entonces se iban a las casas, a su casa, quince días, veinte días. Y otra vez salir y así se vivía. [...] (Era) Durísimo porque con lo que se ganaba cuatro o cinco meses había que subsistir todo el año. Hasta tal punto que, cuando tenía diecisiete años, trabajando en el campo y me vine a Mercedes. [...] Yo tenía un hermano que estaba trabajando en el frigorífico. Y me decía: ¿Qué esperás para venir para acá? Yo nunca le dije que no. Me dijo que me venía a buscar. Era como una presión. [...] (Berisso), más que nada porque era meritorio... que era donde había más mano de obra, más fácil conseguir trabajo por el asunto de que estaban los frigoríficos, Berisso era todo, la Montevideo era como la calle Florida. Los restauran-



tes, los bares, las confiterías trabajaban todo el tiempo. [...] De a poco, la gente consiguió un terrenito, se hizo la casita. Progresó. El que no progresó fue por dejadez o porque no pudo.

Seguramente no es necesario insistir en la construcción de este texto, centrado en los adverbios «acá» y «allá», y en la acumulación de verbos de estado (era, está) referidos a la comunidad de origen, frente a los verbos de acción atribuidos al proceso de migraciones sucesivas, por el trabajo golondrina, («íban», (había que) «salir») y a la comunidad de nuevo arraigo («trabajan», «consiguíó», «hizo», «progresó»). Tampoco es necesario insistir en la afectividad contenida en los diminutivos («terrenito», «casita»).

En estas narraciones de migrantes, como afirma Teun van Dijk, observo unidades temáticas y estilísticas en la construcción de los textos de acuerdo con la oposición nosotros-ellos (1999). Sin embargo, en estas narraciones de retroalimentación de provincianos en el conurbano platense, el juego de oposiciones se complica con alusiones que describen ámbitos espaciales y temporales, en la enunciación frente a miembros de otras comunidades, como en este fragmento de Patricio Carreras.

Serían las cinco de la mañana (pausa) y allí decimos nosotros cachipampa (pausa) quiere decir en castellano, la parte limpia dentro del monte, que por, este, a causa del salitre, no levanta lo mismo que la que levanta plantas de vinales, jume (pausa) entonces cachipampa, más o menos unos cuarenta a sesenta metros cuadrados y por medio de esos pasaba el camino, la senda. Estaba completamente (pausa), ni las manos se veían, todo nublado.

Evidentemente, no es un tema irrelevante destacar el nombre de un relieve particular del espacio, caracterizado por la falta de vege-

tación a causa del alto contenido de sal de la tierra, característico del suelo santiagueño, y subrayar su denominación en quichua, que constituye parte de su patrimonio lingüístico y simbólico, reforzado con el juego de pronombres adverbiales y personales («allí decimos nosotros»). También es importante la descripción de parámetros sociales, para comprender costumbres y hábitos socialmente reconocidos como actuaciones identificatorias de la comunidad, frente a la sociedad mayoritaria. Si bien el pronombre nosotros está implícito, observo un predominio de verbos impersonales y de verbos en tercera persona del plural, sin sujeto identificable, que pueden atribuir a la descripción un carácter de conducta paradigmática de aquella comunidad.

—En ese caso, en Santiago, todavía se acostumbra de la noche de las veladas o las alumbradas que se dice (pausa) el 1 y 2 de noviembre.

Entrevistador.—¿Es el Día de los Muertos?

—El 1 es de los Muertos y el 2 es de Todos Los Santos. Dice, se dice en la Religión Católica. Y bueno (pausa) fijese, otra de las cosas en esos días ya desde medianoche del dos de noviembre es un silbido que lo hace (se golpea el muslo con la palma de la mano) saltar. Y de dónde vino ese silbido. Nadie en toda la vida de la historia ha descubierto que hay algún pájaro que conozca. Solamente podría pensar con un lechuzón que anda de noche, ese chillido, chistido que hace, pero (pausa) no hay, hay tampoco escritores o historiadores que den la pauta de que algo o que tengan que decir es tal cosa. Entonces se siente, pero esa noche, (se acelera el ritmo de la narración) un día antes hasta el otro día, el Día de las Animas, el Día de los Santos, es un contrapunto de silbidos. Lejos, cerca.

Por ay (sic) cuando va donde sea una o más personas, es un silbido que los deja medio sordos. Unos dicen ánimas en pena. (Pausa) Otros dicen que hay que hacer un velorio, una oración, para que tenga que entrar a la Gloria. Hablan de distinto, alguien dice puede ser un pájaro.

El texto revela elementos frecuentes de configuración: la explicación de parámetros axiológicos de gran importancia para el grupo ya que permiten comprender motivaciones de su accionar, como la actitud de veneración a los muertos. Si bien para muchas comunidades la celebración por el Día de los Muertos es relevante, para los santiagueños adquiere connotaciones especiales, porque están afincados en una gran ciudad en la que esta celebración no tiene la misma envergadura. Una visita al cementerio de Berisso, aunque sea un paseo moderno, puede ser ilustrativa. El lugar ha sido redimensionado por la Municipalidad. Todas las tumbas tienen una estructura similar, con una estela blanca, con el nombre del difunto y símbolos religiosos. Un cartel advierte sobre la prohibición de colocar otros símbolos o elementos; sin embargo, en algunas identificables como pertenecientes a provincianos, los familiares colocan las características flores artesanales realizadas en el ámbito doméstico, con vegetales secos de la zona, como originariamente se hacía en Santiago del Estero, aunque colocadas dentro de botellas de vidrio o plástico. Asimismo, el narrador revela matices de subjetividad en su recreación, duda y aceptación plena o parcial de creencias características del lugar de procedencia.

Se cree mucho en que (pausa) por qué y cómo, no sé. Pero se cree muchísimo en cuestiones de, de (vacila como si el informante eligiera vocabulario) maléficos (sic), de endemoniados. ¿Por qué?, ¿para qué?, ¿y en qué y a quién? (pausa). Yo hasta

veinticinco años viví allí pero no he visto nada de estas cosas, que tenía miedo (se acelera el ritmo de la narración) que una vez, le, le cuento [...].

También hay algo que, este, muy para esta gente, no es (pausa) no deja en duda que algo tiene que existir allí. No sé qué pero debe haber algo (se acelera el ritmo de la narración) algo tiene que existir (pausa).

Por eso en mi libro (señala una carpeta con manuscritos y hojas mecanografiadas) y en algún escrito, yo nunca digo tal cosa, no juzgo ni asevero, sino dejo para que tenga que sacar las propias conclusiones de lo que puede ser.

La influencia de la explicación axiológica es compleja ya que el narrador, Patricio Carreras, afirma no creer, a título personal, pero reconoce la creencia como una actitud de la comunidad de origen («se cree muchísimo»), y puede intentar un mínimo de objetivación («debe haber algo, algo tiene que existir») y, de todos modos, a pesar de su escepticismo, admitir sentimientos particulares en relación con la creencia y desear la narración de un caso personal. De esta manera, percibo un punto de vista individual en relación con el punto de vista grupal, que guardan relaciones complejas entre sí, reveladoras de las vinculaciones entre el individuo, su grupo migrante y la sociedad mayoritaria en la que se inserta. Del mismo modo, muchas narraciones se centran en personas o actividades consideradas modélicas.

La demanda (de curanderos) puede haber mayormente de los provincianos porque allí afirmó todo una historia de, de (vacila), un hombre (pausa), curandero, que la gente ha creído y murió y después de muerto, la (vacila) la gente ha hecho como promesa y les resultó como milagro hasta de (pau-

sa) hasta de una maestra que hace de venir, no sé si puede, no recuerdo si una cuadra antes al santuario que venía de rodillas (se acelera el ritmo de la narración), se curó del cáncer que los médicos lo (sic) estaban atendiendo y cuando los análisis que desapareció (pausa) vino a cumplir la promesa y contó ella. Acá vive una hija de don José Matías.

Estas narraciones suelen iniciarse o concluirse con fragmentos argumentativos, que le permiten al narrador fundamentar su visión personal a partir de un relato, que funciona como una estrategia de reafirmación de los valores de la comunidad o de persuasión del auditorio perteneciente a otros grupos. El siguiente ejemplo corresponde al final de la entrevista en la que se contaba la vida del curandero, que había recibido la visita de la Virgen María, que al emisor le permite proponer una crítica sobre la situación actual del ejercicio de la medicina, para personas ancianas.

Yo digo que mucho más es la fe (pausa) es la fe porque yo tengo bien comprobado que es la fe, sino a usted le pasa la fe (con tono más firme) a todos nos pasa. Vamos al médico por un dolor que se siente, que previamente, para ganarle a un mal que puede estar vegetando, y habla con el médico (con tono más firme) pero un médico de confianza, un médico de cabecera. Cuando usted habla, ya hasta empieza a atenuarse ese dolor (se señala el pecho).

Cuando vuelve, antes de que la receta tomó y ya viene otro espíritu. Se está curando. Lo que le dijo el médico (se acelera el ritmo de la narración) pero si usted no tiene mucha confianza, la enfermedad sigue. Eso es lo que yo en la lucha por los jubila-

dos, por nuestro destruido Pami (pausa). Eso, eso lo que yo había abogado siempre. Cuando se decía: «Tenemos médico de cabecera» (con tono irónico) ¡qué médico de cabecera! (con tono más firme) Médico de cabecera es cuando usted va a la oficina, allí le extienden una lista . «A ver, elija médico de cabecera». (Se acelera el ritmo de la narración). Eso no es médico de cabecera. Eso le imponen un médico de cabecera. Pero no sabe qué elige y obligado (pausa). Yo elegí uno por acá, pero me adivina. (Se acelera el ritmo de la narración). No, no, no me revisa, me adivina. Tiene novecientos pacientes. ¿Cómo va a atender? Es un desastre que hemos pasado.

El texto está centrado en el poder de la palabra sostenida por la confianza. Cuando se consulta a un médico, o a un curandero, ya viene «otro espíritu». El lexema «otro» no es casual ya que marca actitudes diferentes. Frente a la actitud general del médico de cabecera, no eligido, que no escucha ni mira al paciente, surge la actitud particular de un buen médico o de un curandero, que prestan atención especial y dan otro espíritu a sus enfermos. Sería útil observar las connotaciones que adquiere el lexema «cabecera», que retrotrae al modo como tradicionalmente se denominaba al médico de familia.

Estos rasgos de la narración oral como textos de retroalimentación serán retomados también en la descripción de la narración folklórica.

La dinámica cultural en su contexto

Estas características de la interacción grupal y de su expresión verbal se ejemplifican en el primer barrio en donde, para esta investigación y para otras anteriores, he realizado entrevistas: Villa Nue-



va, en Berisso, ciudad ubicada a doce kilómetros de la capital de la provincia de Buenos Aires, La Plata, y a ochenta kilómetros de la capital de Argentina, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Villa Nueva es un pequeño conjunto de manzanas establecidas, desde 1940, en una zona periférica de Berisso, ciudad caracterizada por su perfil cosmopolita, ya que, desde principios del siglo XIX, recibió oleadas de migrantes europeos. La población de este barrio es predominantemente de santiagueños, radicados por las graves crisis económicas y políticas de su provincia y, especialmente, por la gran oferta laboral que ofrecía el despertar industrial. A poco de radicarse, muchas familias se comunicaron con otras de sus poblaciones de origen, que, a su vez, se radicaron, con el tiempo, de tal manera que pronto adquirió su configuración de «barrio de los santiagueños». Frecuentemente, algunas familias regresan a sus comunidades, por diversas festividades, como Carnaval, el Señor de Mailín o Nuestra Señora de Loreto. Asimismo, han constituido instituciones como el Centro de Residentes Santiagueños o la capilla de Nuestra Señora de Loreto, que dio origen a una guardería, luego a un jardín de infantes y finalmente a un colegio parroquial, con algunos grados de la Educación General Básica, dependiente de un destacado colegio, el Instituto Canossiano San José, ubicado en el centro de Berisso.

Actualmente, la dinámica cultural es compleja ya que conviven distintas generaciones de migrantes, los santiagueños mayores, radicados en la década del cuarenta, y los santiagueños más jóvenes, llegados después, o sus hijos, ya nacidos y criados en Berisso o con tendencia a radicarse en ciudades, como La Plata o Buenos Aires. Finalmente, observo, en algunos jóvenes, la tendencia a negar su nacimiento en Berisso y, en cuanto se lo permiten las circunstancias, mudarse a La Plata o a Buenos Aires, para continuar estudios superiores o por trabajos de mayor rentabilidad económica. En las primeras entrevistas, surgió fuertemente el tema de la necesidad de salir del lugar nativo y, en particular, una entrevistada, Aurora Díaz, recordaba sus dificultades para partir de su Santa Fe natal, luego de su casamiento con un santiagueño, y radicarse en un ámbito desco-

nocido y, a veces, hasta hostil. La anciana trazaba un paralelo con sus hijos, que debieron trasladarse a La Plata, para progresar en estudios y trabajos, y su nieto, afincado, tal vez definitivamente, en Estados Unidos. Además, a fines del siglo XX, se produjo una migración de provincianos de otras procedencias, como correntinos y santafesinos, y de extranjeros de países limítrofes, especialmente paraguayos y bolivianos. En la actualidad, Berisso atraviesa un proceso de cambio sociocultural, con proyectos gubernamentales que declaran esta región, patrimonio turístico. Los berissenses observan con actitud crítica esa transformación, ya que convierte su historia cotidiana y su pasado en un espectáculo montado para extranjeros o, por lo menos, para personas ajenas a su realidad. A mediados del año 2006, en la Fiesta Provincial del Vino de la Costa y de la declaración de la calle Nueva York, como patrimonio cultural, por ser el lugar de asentamiento de los primeros inmigrantes, a fines del siglo XIX, algunos vecinos cuestionaron las iniciativas oficiales, por constituirse en proyectos armados desde los escritorios de los funcionarios de la administración y no surgidos de procesos naturales de las tradicionales barriadas, como lo fue, en sus orígenes, la Fiesta del Inmigrante, en octubre, y, posteriormente, la Fiesta del Migrante Provinciano, en el mes de noviembre.

Por otra parte, en cuanto a la reflexión sobre culturas híbridas, en el marco de las teorías de Néstor García Canclini, en las visitas a las casas, he observado que algunos santiagueños tienen televisión por cable, que los conecta con todos los canales del mundo, y la videocasetera, que les permite reproducir películas comerciales y, también, videos hogareños. El acto de presentación del libro de Patricio Carreras, sobre la historia del Centro de Residentes Santiagueños, fue filmado en video, al igual que la habitual procesión en homenaje a la Virgen de Loreto, en 1994. Es evidente la influencia de los medios visuales frente a otras formas de comunicación social, como la narrativa oral. No se trata solamente de un cambio de códigos. Toda la interacción cambia radicalmente en sus más diversos elementos. En una primera interpretación, observo la



disminución del predominio de la oralidad espontánea frente a la creciente influencia de las formas televisivas, más estructuradas. En este marco, percibo, en la mayoría de los entrevistados, una fuerte crítica a esta situación revelada, por ejemplo, en el abandono de la costumbre de hacer rondas de narraciones de cuentos frente al hábito de mirar determinados programas televisivos; sin embargo, es una actuación verbal en la medida en que, luego, la interacción se centraliza en la televisión. Un ejemplo claro es el permanente vínculo entre formas orales, como el rumor o la leyenda, contaminadas por crónicas periodísticas o por telenovelas. Otro ejemplo puede ser, en las celebraciones navideñas de la capilla, la realización de un pesebre en el que los niños gesticulaban y se movían como los actores adolescentes de las telenovelas que habitualmente miran. Es frecuente también que leyendas sobre apariciones de la Virgen, sobre imágenes religiosas que lloran o se mueven o sobre devociones populares, como el Gauchito Gil, aparezcan luego en los diarios locales o en las emisiones de los canales de televisión por cable o de las radios en frecuencia modulada.

La cultura de migración a partir de sus materiales

En este ámbito de cambios socioculturales continuos y veloces, que configuran la cultura híbrida, de diáspora y de arraigo de los santiagueños de Berisso o de los santafesinos y correntinos en Ringuelet o en Los Hornos, se puede apelar a distintas fuentes, como las entrevistas, y también a textos escritos que circulan en el barrio, impresos artesanalmente (por fotocopiado, por ejemplo). Una de estas fuentes es el libro de Patricio Carreras, sobre la historia de los primeros migrantes santiagueños y sus vinculaciones con la cultura urbana. Patricio Carreras fue un informante muy rico en sus aportes, en las distintas conversaciones que tuvo conmigo, y, especialmente, en su preeminencia en el barrio como «historiador», según sus vecinos, por su privilegiada memoria y su liderazgo natural dentro

de instituciones barriales de bien común. Los párrafos iniciales de su crónica histórica muestran los rasgos de aquello que, en esta tesis y en investigaciones anteriores (Coto, 2003: 50-58) he denominado culturas de migración y culturas de arraigo, con sus mecanismos de retroalimentación, en las narrativas orales. El carácter bifronte de este texto es permanente, con oscilación entre la identidad provinciana y el carácter cosmopolita de la joven ciudad.

El lugar de mayor asentamiento de los santiagueños fue las calles Nueva York, Río de Janeiro, Valparaíso, Concordia y más tarde los barrios de Villa Porteña, Villa Paula y Villa España y otros lugares adyacentes. Los habitantes del pueblo de Berisso y Ensenada, en su mayor parte estaban constituidos por extranjeros, santiagueños y con gente de algunas provincias del país [...]. Además hubo algunos santiagueños que se incorporaron a trabajar en las quintas, luego fueron medianeros y más tarde propietarios, trabajando junto a sus hijos, y cuando ya mayores, les habilitaban fracciones de tierra para el mismo fin, así abasteciendo a los pueblos de hortalizas, frutas y verduras. No sé si esta puntualización de estilo del santiagueño de ese entonces, interesa al lector, pero debo consignar que los jóvenes santiagueños se distinguían en la afabilidad de su trato y pulcritud en la forma de vestir, tan así con los primeros sueldos de su trabajo obtenían un traje a medida de los mejores casimires y gabardinas inglesas, donde armonizaban sus trajes con chaleco bien entallado, camisa de cuello duro y el clásico sombrero de paño. Los encuentros de sábado a la tarde y domingos como lugar preferido de las muchachas y muchachos santiagueños fueron: Pla-



za Italia, Retiro, Baile Las Flores, La Tablada, El Cacuy y otros lugares de Buenos Aires. A raíz de estos contactos, entendimiento y amor por medio, muchos jóvenes se casaron, contribuyendo con sus hijos y trabajo al engrandecimiento de este pueblo. Es justo puntualizar, aún, abusando en reiteraciones, como comienza la incipiente formación del Centro de Residentes Santiagueños en la ciudad de Berisso. Fueron varias las razones que nos impulsaron a este objetivo, uno de ellos, don Ramón Artaza y algún otro en los bailes de Buenos Aires y dirigiéndose a sus organizadores, se asesoraron de la posibilidad, y con nuestra indagación a las colectividades extranjeras en Berisso corroboraron lo factible de fundar nuestra sociedad. Como prólogo a este objetivo, comenzaron las reuniones en el bar inglés en las calles Nueva York y Marsella... (Publicación sin fecha ni datos de edición, presentada en 1994)

Como puede verse, el fragmento es rico en *relaciones multiculturales, en general y en cultura bifronte, en particular*. Los primeros residentes santiagueños conservaron rasgos de identidad: la virtud del trabajo, el deseo de la tierra propia, la prolijidad en el vestir, la tendencia a formar familia y a agruparse; pero, se dinamizaron y redefinieron en un nuevo contexto y, además, se asumieron aspectos de otras culturas. La pulcritud en el vestir se plasmó con trajes de casimires ingleses y la tendencia a agruparse, luego de la consulta a otras comunidades, como las colectividades extranjeras, derivó en la fundación del Centro de Residentes Santiagueños, cuyas primeras reuniones se realizaron «en el bar inglés». Este texto, escrito en abril de 1993, es un signo de hibridez cultural: la continuidad de conductas en contextos distintos pero todas vinculables. Puede observarse su influencia en la configura-

ción del espacio público, ya que una de las calles principales de Berisso, Génova, lleva nombre extranjero, como la mayoría de las calles de esta ciudad, en homenaje a los primeros inmigrantes europeos; pero, en el tramo que atraviesa el barrio de los santiagueños, ha sido denominada Santiago del Estero. Este cambio, promovido por los vecinos y aceptado por las autoridades municipales, a fines de la década del noventa, revela este proceso de transformación en el que las rupturas y conflictos entre etnias distintas dan lugar a una continuidad cultural. Frecuentemente, a las celebraciones santiagueñas asistenten representantes de colectividades centroeuropeas, con sus trajes tradicionales, y viceversa. De algún modo, en Berisso, todos se sienten ajenos y, al mismo tiempo, profundamente arraigados.

En muchas entrevistas, los narradores suelen recordar los primeros tiempos de asentamiento de grupos extranjeros y provincianos y los modos de resolución de las dificultades de relación, ya que debían comunicarse entre sí y con la sociedad en general. Por este motivo, en el archivo, he incluido entrevistas a personas provenientes de distintas regiones del interior y de naciones europeas. Estas narraciones, a las que he denominado *historias de arraigo*, en este libro y en investigaciones anteriores (2003: 50-58), permiten observar este proceso, como esta entrevista a Patricio Carreras y Delicia de Artaza, rodeados por miembros de su familia.

Patricio.—En este barrio a todo el que pasa, se le brinda, con esa confianza, con esa seguridad, con ese cariño.

Delicia.—Y de los que se tiene, sirvasé, sirvasé (con la mano derecha parece señalar un objeto imaginario). Ellos hacían su sembradito, cosechaban. De eso vivían.

P.—Humildemente se vivía, pero muy sanamente. La convivencia era muy distinta (pausa) hoy, a lo mejor, por primera vez, se ve una persona, una

persona por más buena que sea (el enunciado queda inconcluso pero evidentemente sentencia sobre la falta de ayuda a personas desconocidas, aunque sean buenas). Allí no importa si llega un caminante, dice, un desconocido, se le da con esa confianza (pausa).

D.—Un vecino con el otro se ayudaba.

P.—Eran vecinos de años. En cambio acá de uno o dos meses. Antes, acá, en Berisso, había un grupo de polacos, de santiagueños. Ahora casi no se saludan.

D.—Allá era una tribu, perdón por la palabra (sic) porque no salían de ahí y siempre se llevaban bien. Y el vecino: yo tengo.

P.—Si tenía el vecino, tenían todos. Desde este ángulo, parece que (pausa) difícil creer (pausa). Yo hoy pienso cuánto olvidé de esa riqueza cultural, que no la hayamos aprovechado y, si es posible, mantener para que no se pierda, como ser la lengua quichua (pausa). Yo mismo, cuando era chico, cuando fui a la escuela, dejé de hablar la quichua. Las maestras decían: «No hables como indio». Y así perdí mucho la quichua.

Esta conversación presenta elementos de identificación del grupo. En un primer momento, percibo un *nosotros*, constituido por los vecinos arraigados del barrio, descriptos por un rasgo predominante: la solidaridad. Ese grupo puede estar constituido por santiagueños pero también por personas de otras etnias, como los polacos. Frente a ese grupo, *nosotros*, grupo solidario, se opone otro tan indiferenciado que ni siquiera se designa con un sujeto identificable. Seguramente, no es casual que la riqueza de relaciones interpersonales se vincule con la conservación y la pérdida de la lengua común, la quichua. También observo un juego de adverbios que aporta un eje

de connotación espacial y temporal al texto (Kerbrat-Orecchioni, 1997: 59-63): «allá» del Santiago natal, «acá» del Berisso de primera radicación y, fundamentalmente, «antes», la época de la primera comunidad barrial, unida y reidentificada, frente a un «ahora» de sociedad mayoritaria despersonalizada. La conversación continuó con la queja por el abandono de la lengua quichua, en la que se utiliza nuevamente el verbo perder, que otorga connotación de valor, reafirmado por el enunciado «riqueza cultural» atribuido a la lengua quichua, aun cuando fue reprimida por un signo de autoridad, las maestras del lugar natal.

Otra entrevista, realizada a Víctor Kosminchuck, hijo de ucranianos, nacido en Berisso y radicado en La Plata, revela otras relaciones.

Víctor.—Antes del '55, ya empezó a venir a Berisso el norteño.

Entrevistadora.—'55 o antes. Porque hay gente que me habla del '45.

V.—Sí, sí, no, no (vacila) antes. Ponéle del '48. Entonces venían. El santiagueño es muy trabajador, muy trabajador.

E.—*Le hacen fama de haragán.*

V.—No, no, no es así. Porque yo estuve en Santiago del Estero. Inclusive estuve trabajando. Pero vos allá, a la una de la tarde, a las cuatro de la tarde, no podés trabajar. (Con tono más firme) Mortal.

El sol es tremendo. Es 41, 42 grados a la sombra. Entonces, claro, te agarra cierta pereza que no podés trabajar (pausa). Venía el santiagueño y le decía (a la madre): ¿«Doña Anita, no me da un poco de perejil? ¿Me da un poco de limón?» Y mamá decía (imita la tonada lituana): «Gran puta que lo parió, ¿por qué no te plantás? Vos tenés más tierra que yo. Vos donde va sombra adelante, a lo ancho, así vas vos». A cierta gente no le gus-

taba trabajar. Justo al lado teníamos una familia que no les gustaba trabajar. Yo laboraba en la quinta. Y el santiagueño no quería saber nada, no quería hacer quinta.

E.—¿No siembran los santiagueños?

V.—No. Escucháme. Así como hay ucranianos que no les gusta laburar, hay santiagueños que no les gusta laburar. Y mi mamá (con tonada lituana): «estos santiagueños, gran puta». Yo también le tenía cierto (pausa). Digamos (pausa) al norteño, le tenía cierta no (vacila) bronca (duda y repentinamente afirma con tono más fuerte): sí, les tenía bronca porque cualquier cosa, ¿cómo te podría decir?, cualquier cosa que uno decía, decían: «andá, ruso de mierda, que comen leche cuajada», ¿te acordás del yogur? Antes se hacía el yogur en la casa. Entonces, los extranjeros nos gustaba mucho el yogur. «Andá, ruso, come leche cuajada». Y nos decían «ruso de mierda».

E.—¿Los santiagueños?

V.—Los santiagueños. El provinciano, efectivamente. Entonces yo, por eso, no aprendí el idioma mío, el de mi mamá, porque me decían: «andá, ruso de mierda». Entonces del tema ese de la crianza que nos decían «ruso de mierda», no aprendí la lengua.

E.—¿Ni de grande aprendió la lengua?

V.—Entiendo, muchas cosas entiendo. Pero no la sé hablar. No sé hablar en castellano (risas). Porque mi mamá ¿qué pasó?. Mi mamá cuando quedó viuda, mi mamá nos hablaba medio en castellano pero venía la mamá de ella y hablaba en lituano. Venía la paisana de enfrente y hablaba en polaco. Venía otra polaca y hablaba en ruso (se acelera el ritmo de la narración) a pesar de que

polaco y ruso son distintos. Venía una francesa que estaba en el coso y hablaba francés. Era una mezcla total.

E.—¿Se produjo una lengua formada con distintas palabras o champurreaban un poco de todo?

V.—Champurreaban un poco de todo.

Ambas entrevistas permiten cotejar estrategias de arraigo y observar retóricas de construcción textual, válidas para la descripción y comprensión de sus narrativas. Los santiagueños continuaron las costumbres de su provincia sustentadas en el vínculo afectivo y solidario que provocaba actitudes de saludo, de relación franca, aun sin conocer a la persona, y de apoyo ante las carencias. No percibo, en general, rechazo hacia otros grupos, desde la óptica de los entrevistados santiagueños. Por el contrario, en la mayoría de las entrevistas a migrantes europeos, observo una relación particular. En un primer momento, el narrador negaba el conflicto pero, luego, afirmó los primeros roces de la convivencia, derivados de formas disímiles de comportamiento: el centroeuropeo se preocupaba por sembrar su quinta frente a la posible lentitud del santiagueño para generar un emprendimiento propio y, en cambio, depender más de otros. Lo notable es que ambas entrevistas, al igual que otras que he realizado, insisten en la mayor problemática que debieron superar todos los migrantes: la dificultad en la comunicación oral. En el caso de los santiagueños, observo una defensa sistemática de «la quichua». La mayoría de los entrevistados insistió en la preocupación por la pérdida de un hábito lingüístico que es un signo altamente representativo de la identidad cultural. Asimismo, los migrantes centroeuropeos sintieron la pérdida lingüística y la marginación a la que fueron sometidos que debió ser superada por medio de una lengua común para, luego, asumir los códigos de la sociedad mayoritaria. Ambos grupos sufrieron una pérdida comunicacional que, con el paso de los años y de las sucesivas generaciones, derivó en conductas de recuperación cultural, como la



realización de cursos de distintas lenguas, como la lengua lituana o ucraniana, en las sedes de las colectividades, o de quichua, en el Centro de Residentes Santiagueños, o en emisiones radiales, difundidas por una emisora de frecuencia modulada barrial. De este modo, se produjo, a lo largo de cincuenta años de interacciones culturales, la inserción, con pérdida para la identidad, en la primera generación, y la reinserción recuperadora de la identidad, en las generaciones siguientes.

La heterogeneidad intragrupal

Algunas entrevistas permiten observar *diferencias intragrupales*. Los santiagueños de Berisso se radicaron en dos barrios de distinto perfil. Un grupo se radicó en Villa Nueva, donde se encuentra la capilla con la imagen de Nuestra Señora de Loreto, y donde, por ejemplo, los vecinos suelen hablar de ir «para el lado del monte», en referencia a lotes poblados de árboles, en zonas descampadas. Este barrio, en un primer momento, se mostró como una zona suburbana, en la que algunas calles eran de tierra o de escasa iluminación. Otro grupo se radicó en un sector más céntrico de Berisso, conocido como Villa San Carlos. Notablemente, cada grupo defendió su elección, respectivamente, a partir de la posibilidad de vivir de un modo similar al de sus comunidades de origen, o bien lograr un mayor progreso y modernización. De esta manera, *la comunidad migrante no es homogénea*, sino con relaciones intragrupales. En el caso de los pobladores de Villa Nueva, a quienes consulté predominantemente, también observo divisiones, cuando los santiagueños que vivían con mayor deseo de mejoramiento individual y barrial se referían, con preocupación, a las personas que habían levantado «unos ranchos» en lotes inundables y con gran precariedad. La oposición nosotros-ellos, que ha propuesto Teun Van Dijk como primera aproximación al discurso de grupos radicados y grupos migrantes (1999), sigue atravesando estas narrativas y generando matices de

manifestación verbal y paraverbal. Ultimamente, también observo un movimiento de migración de grupos humanos de distintas procedencias, movilizados por dirigentes políticos, provocando una fuente de conflictos para el grupo original y fundacional del barrio. De este modo, considero oportuno el empleo de la noción de *subgrupo* porque el grupo migrante provinciano no es homogéneo y aun más con los últimos movimientos de pobladores, que no han elegido su radicación en un lugar determinado, sino que han sido literalmente llevados. Si bien los migrantes provincianos nunca han descrito su situación con aceptación pasiva o resignación, en este caso, percibo un rechazo hacia compluebanos con quienes se ven obligados a convivir y compartir bienes y servicios. Es un proceso social que debería ser analizado con mayor profundidad y, obviamente, con la preocupación de lograr una pronta integración y resolución de los conflictos existentes.



Cultura popular y tradicional en situaciones de migración

El apartado anterior permitió reflexionar sobre un concepto fundamental; pero ya se vislumbraba un tema igualmente básico. Las culturas de migración presentan características propias frente a la cultura mayoritaria y, por lo tanto, abren otros interrogantes. ¿La cultura de migración provinciana puede ser calificada como «*popular*»? Retomo las reflexiones de García Canclini quien incita a descartar lo obvio, lo evidente. Es necesario deconstruir aquellos conceptos que, por muy repetidos, pueden trabar el avance de las investigaciones, antes de facilitarlas (1992: 191-193).

El adjetivo «*popular*» califica habitualmente las manifestaciones culturales de sectores determinados de la población nacional. Sectores «*populares*» que, desde el balcón de un político o desde el escritorio del intelectual, tienen distintas connotaciones: potenciales electores, contribuyentes al progreso económico, social o cultural o grupos carentes, con difícil acceso a bienes y servicios, en lucha por sus derechos y por su manifestación.

Vayamos al Diccionario Etimológico.

PUEBLO: Población. Población pequeña. Conjunto de personas de un lugar, región o país. Gente común y humilde de una ciudad o población, a distinción de los nobles. Vulgo. Se dice alguna vez de los habitantes de un país, aun cuando no estén sujetos al mismo gobierno, siempre que su origen e idioma sean idénticos. Cualquier reunión de hombres que tienen un origen común.

La definición navega entre planteos geográficos, sociales, económicos y políticos. Volvemos a la pregunta inicial: ¿cómo elaborar una definición de lo popular?, ¿hay una sola definición? En principio, el problema proviene de que el calificativo «*popular*» se aplica a objetos (artesanía popular), manifestaciones (canción popular) y actos (fiesta popular). ¿Sin embargo, cuál es el elemento que, con distintos grados y matices, los identifica?, ¿se podría hablar de una ideología popular? Propongo, en primera instancia y de acuerdo con las entrevistas y comunicaciones informales, que la clave se encuentra en describir una ideología popular, que se construye, en el seno de una comunidad, en el conjunto de los heterogéneos procesos culturales actuales. Ideología que permite a los propios miembros de la comunidad —y no a otros—, determinar qué objetos, manifestaciones y actos son populares y por qué. Con naturalidad, un artista como Sixto Palavecino, en una comunicación personal, en enero de 1981, en Santiago del Estero, calificaba como «*popular*» tanto una ejecución informal con sus hijos, en su casa, como una actuación en una feria o en un teatro. Las circunstancias difieren; difieren también las condiciones de enunciación y percepción pero los sujetos son los mismos, los mensajes tienen un mínimo común denominador. ¿Cuál puede ser ese mínimo común denominador? Tal vez sea el modo como un grupo crea, recrea o asume como propias, expresiones de su identidad, frente a formas culturales universales o generales. Sin embargo, García Canclini insiste en la necesidad de superar la oposición popular/culto (1992). Del mismo modo,

Martha Blache destaca no utilizar el concepto «popular» como una noción fosilizada (1989: 10-15). Es importante no olvidar autores como Antonio Gramsci, quien, al reflexionar sobre la cultura popular, la define como una práctica contestataria, una forma de resistencia, frente a los manejos imperativos de la cultura oficial, dictada desde los grandes centros de poder social, político y económico (1961).

Igualmente, los estudios de Ana María Zubieta y sus colaboradores también permiten comprender los fenómenos populares, desde distintos puntos de vista, ya que pocos conceptos culturales como este presentan tantos matices según se los analice desde la problemática de relaciones de poder, desde la sociología, desde la antropología cultural (2000). Estos aportes permitirían pensar lo popular, por ejemplo, desde la actividad de grupos autoregulados.¹

También destaco las investigaciones, con trabajo de campo, como la realizada por María Teresa Sirvent, en la que describe los procesos de configuración y manifestación de su identidad por parte de los vecinos del barrio de Mataderos. El estudio utiliza todos los métodos posibles, desde la descripción de sus circunstancias históricas y socioculturales hasta historias de vida y entrevistas a personas nacidas y radicadas en ese ámbito (1999).

Valoro, asimismo, el esfuerzo de antropólogos como Pablo Semán, que, en *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva* (2006), analiza distintos signos de lo popular, como el pentecostalismo o los lectores de la obra de Paulo

¹ Algunos elementos como los graffiti pueden ser también signos de la cultura popular, como se describe detalladamente en el estudio *Graffiti* de Leila Gándara. Un enunciado de este ensayo es muy destacable: «Hay momentos de la vida social de los países latinoamericanos en los que resurge con fuerza el graffiti como medio de crítica y protesta social» (Gándara, 2002: 30).

En la misma línea, puede destacarse los artículos de Elena Hourquebie de Corbat sobre tatuajes, en grupos de adolescentes en situación de riesgo social (Hourquebie, 1998: 53-55; 2003: 86-100; 2004: 66-77 y 2006: 163-180).

Ambas autoras muestran una posible configuración de lo popular en las prácticas diferenciadoras de comunidades que se presentan y actúan de manera contestataria, frente a la sociedad general.

Coelho. Con originalidad, el autor analiza circunstancias tan disímiles, pero con un fondo común, como las prácticas religiosas del conurbano o las lecturas que generan los libros de autoayuda. El investigador asocia las culturas populares con las prácticas de las clases sociales bajas. Sin embargo, en contraste y confluencia, puede observar también los comportamientos de las clases medias. Su fuente de investigación es un conjunto de entrevistas a personas representativas de grupos populares, como pastores, trabajadoras sociales, desocupados. El resultado es una reflexión que deconstruye las definiciones, para construir un viaje por suburbios de grandes ciudades de Argentina y Brasil.

Someramente, he intentado, más que definir lo popular, considerar la problemática de esta definición. En última instancia y retomando la primera aproximación, lo popular puede considerarse como el rasgo característico emergente de todas las manifestaciones de una comunidad, que le permite distinguirse de la cultura «*universal*» o general. Es una definición igualmente poco específica. Solo, permite observar que un cuento, una canción o una ceremonia son populares, aunque hayan sido emitidos a través de la televisión, porque su comunidad así los crea, valora, recrea, transmite. En este sentido, no hay posibilidad de calificar un determinado fenómeno fuera de la comunidad que lo construye y del contexto en que surge.² El investigador, ajeno al grupo que describe, puede establecer una red de conceptos, a partir de las entrevistas con los miembros de la comunidad, la recopi-

² Es muy destacable la reflexión de Néstor García Canclini sobre políticas culturales populares, en la que plantea que una buena política cultural no es la que asume exclusivamente la organización del desarrollo cultural en relación con las necesidades utilitarias de la mayoría, sino que abarca también el juego y la experimentación, las búsquedas conceptuales y la creación con las que cada sociedad se renueva (García Canclini, 1987: 60-61). En la misma línea, Pablo Alabarces ha planteado la cultura popular como un proceso que implica una pregunta permanente que permite comprender las continuas recreaciones que los grupos realizan de sus manifestaciones (Alabarces, 1996: 47). Heriberto Muraro, asimismo, ha destacado cómo estos estudios son *molestos* para la Sociología dura en la medida en se encuentran en el marco de procesos diacrónicos de cambio y permanencia (Muraro, 1985: 17).

lación de sus textos y la observación de sus actuaciones. En la tarea de constitución del corpus, es frecuente la tentación de desgrabar y reproducir solo las narraciones y, aun, seleccionar aquellas versiones que parecen más destacables por su complejidad o su riqueza de motivos. En esta investigación, considero de fundamental importancia desgrabar toda la entrevista con sus narraciones; pero con sus conversaciones espontáneas e informales que darán elementos para constituir contextos textuales y situacionales. Se obtiene una serie de textos que guardan entre sí relaciones relevantes para comprender los mecanismos de producción e interpretación de lo popular. Cuando se desgraba los relatos de un narrador, se logra un perfil de un miembro de una comunidad. Cuando se desgraba una conversación informal en la que afloran narraciones de diversa índole, se logra un perfil más acabado de texto y contexto, de su narrador y de miembros de su comunidad, que interactúan con el narrador y con el investigador y aportan una imagen más compleja. En las conversaciones con un grupo de santiagueños, en una vivienda de Villa Nueva, en Berisso, surgió el concepto «*popular*», en forma implícita, en la descripción de objetos, creencias y actividades, en los que se percibe el rasgo común de tomar distancia de un uso general.

Entrevistadora.—¿Y las tinajas para qué se usan?

Ramón Artaza.—Se usan para guardar el agua. [...]

En la horqueta (señala la de un árbol de su jardín), la ponen ahí, una grandota así y la llenan de agua y hay un mate de yerba mate de un ganchito. Saca de ahí y la toma de ahí. [...] ¡Otra que heladera!

Considero que esta descripción revela la actitud que denomino de «*distanciamiento*», por la que el informante destaca parámetros temporales, espaciales y, fundamentalmente, axiológicos. Por este motivo, predominan los adverbios de lugar, en particular el adverbio «ahí», que se repite tres veces en un enunciado oral de cuarenta lexemas, y el adverbio «así», que acorta ese distanciamiento, tanto



para el emisor como para los receptores. Los verbos conjugados en tercera persona del singular y del plural del Presente de Indicativo refuerzan el carácter colectivo y permanente del enunciado y la oración exclamativa final, que acentúa el contenido de evaluación positiva, que se vincula con la interpretación del grupo. Observo también la insistencia, al igual que en el apartado anterior, de lexemas que refieren a la otredad. «Otra» es el lexema inicial de un enunciado de tono admirativo, que marca esa distancia y diferencia entre un uso específico de un grupo frente a las costumbres y objetos de la sociedad mayoritaria.

Como fuente legítima de esta investigación, en la medida en que aporta otras posibles definiciones y problemáticas de los procesos culturales y especialmente de las políticas culturales, también apelo a una entrevista radial realizada a una bagualera salteña, de visita en La Plata, para presentar un disco de bagualas y coplas y organizar un taller de canto bagualero, en un conocido centro cultural tradicionalista, La Salamanca. El reportaje fue emitido en el programa «Voces cardinales», conducido por Benito Aranda, a través de las ondas de la emisora oficial de la Provincia de Buenos Aires, L S 11 1270 Radio Provincia, en su horario de las primeras horas de la madrugada. El programa muestra aspectos de la cultura tradicional argentina, particularmente norteña y bonaerense. La entrevista fue interesante en su texto y en su contexto. Describo la situación: tres personas de distintas procedencias y patrimonios culturales estaban dialogando sobre cultura tradicional, en un medio masivo de comunicación, cuyas emisiones son reproducidas por medios de otros lugares de la provincia y del país y, por internet, son escuchados, en tiempo real, por personas muy distantes, de acuerdo con los correos electrónicos de los oyentes. De este modo, en una madrugada de abril de 2006, en un estudio de la radio oficial bonaerense, ubicada en pleno centro de La Plata, dialogaban Benito Aranda, conductor del programa, locutor, escritor y cronista de actividades artísticas nativas, nacido en Magdalena, ciudad antigua, ubicada a pocos kilómetros, residente, en la actualidad, en Berisso, cerca del barrio de

los santiagueños; Balvina Ramos, la entrevistada, originariamente pastora salteña, nacida en la zona montañosa que, al casarse, muy joven, se trasladó a la ciudad de Salta y vivió consagrada a su familia y a actividades domésticas, la tejeduría y el canto de bagualas hasta que se convirtió en una tarea de proyección barrial y social, y Luis Salamanca, fundador y director de un emprendimiento cultural barrial, La Salamanca, que consta de una casa de comidas y bebidas típicas, con espectáculos (ballet folklórico, recitales) y cursos, conferencias y exposiciones sobre temas tradicionalistas. La emisión radial entretejió diversos temas, en especial, sobre el conflicto entre la identidad de grupos minoritarios, *populares*, y las políticas culturales dictadas desde ámbitos ajenos, en particular por la declaración de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Transcribo fragmentos relevantes sobre rasgos definitorios de lo popular, en el marco del siglo XXI.

Benito Aranda.—En el tiempo anterior a la Independencia, era siempre el punto (la quebrada de Humahuaca) por el cual pasaban en el intercambio que podía haber entre el Norte y el Sur. Cuando llegó el tema de los conquistadores y demás, se instala en la parte norte, lo que sería Bolivia y el Alto Perú, todo lo que fueran los grandes centros de enseñanza de la transculturación, las universidades y demás. Entonces, todos los del Puerto de Buenos Aires del Río de la Plata pasaban por la quebrada para ir a estudiar allá. Pero después que estudiaban, pasaban otra vez al Río de la Plata a llevar sus conocimientos. Cuando el tema de las batallas de las Independencias (sic) —hubo catorce batallas— pero no figuran en la historia porque siempre fue el lugar de paso entre el Alto Perú, que había que frenar al español, y entre el de acá abajo, que había que tratar de frenar hasta

que se logró lo que se llamó la Independencia... (sic). Y resulta que ahora, dice, (¿?) cuando podemos disfrutar de esto, podemos tomar plenamente conciencia de lo que esto significa, resulta que ya ni siquiera es de nosotros, ni siquiera para el paso. Ahora es patrimonio internacional, es patrimonio de la humanidad. Ya tampoco es nuestro. Yo estoy totalmente.

Balvina Ramos.—A mí me da mucha pena, me da mucha pena. ¿Qué puedo decir yo? Dicen que los únicos que saben son los grandes que estudiaron en las universidades, pero yo lo único que les digo que esto a mí me duele, me duele el alma porque no sé, veo como, me gustaría más bien que nos dejen tranquilos, nos dejen vivir en paz, dejen nuestra tierra tranquilo, tranquila: no necesitamos nosotros que nos declaren patrimonio de la humanidad, queremos vivir tranquilos en nuestra tierra porque cuando nos vayan poblando de a poquito con hoteles de cinco estrellas, nos vayan poniendo alambre, nosotros, que vivimos en la zona, nos vamos muriendo de a poco, porque nosotros estamos acostumbrados a nuestras...

B.A.—Costumbres.

B.R.—Nuestras costumbres. Entonces, y los que queremos sobrevivir con nuestras costumbres, nuestras tradiciones, nuestra cultura, nos vamos a ir yendo más a los cerros. Y luego nos encontrarán y nos seguirán alambrando y nos seguiremos, nos terminarán de matar. Eso a mí me duele.

Luis Salamanca.—¿Sabés qué pasa? Siempre hay una subestimación hacia los pueblos sin el poder, digamos. Entonces lo gracioso es que, ¿sabés cuál es el argumento que yo he escuchado? Lo que se defien-

de es que la riqueza visual, ecológica, etcétera, etcétera, sea compartida y por eso es un bien de la humanidad. Entonces yo les decía ¿por qué no compartimos el petróleo, por qué no compartimos todo? Compartamos todo y compartamos de verdad.

B.R.—Nosotros no es que no queremos compartir. Pero qué más queremos nosotros que Don Benito se vaya a vivir a Humahuaca. Que no se declare patrimonio de la humanidad. Qué más queremos nosotros que vaya Mario (locutor de guardia en el estudio), y de acá que vaya el que quiera, que vaya como podría ir a cualquier otra tierra. Que se vaya a vivir a mi pueblo. ¿Qué más quiero? Yo feliz de la vida si Don Benito se va a vivir allá.

B.A.—Bueno, yo me voy a vivir allá pero yo, al menos yo y ustedes deben querer lo mismo, que yo vaya a vivir como viven ustedes. No de que por ay (sic) yo lleve una casa canadiense a su lugar. Y bueno, porque yo voy a vivir acá, quiero vivir de esta manera. No, no tengo ningún derecho de ir y arruinar eso.

Porque yo creo que, justamente esa declaración, yo lo sentí así cuando se dio, y, fijáte lo que pasó. Cuando se dio la declaración, estaba acá, en el aire, el programa de Raúl Olivera, a la tarde, en el momento en que se estaba dando la declaración de patrimonio internacional y yo le hice el contacto, le ofrecí al Negro, yo salía de mi programa, le digo: Negro, si querés, yo te hago el contacto con Sixto Vázquez Zuleta (director del Museo Folklórico de Humahuaca).

Lo llamamos para que nos diga algo. Lo llamamos y no nos creía de que ya había sido declarado porque esa información todavía ellos no la tenían.



Entonces él fue el primero que habló justamente cuando se declara. Pero, yo qué noté, a través de lo que decía Sixto Vázquez Zuleta cuando hablaba con Olivera: que, en realidad, no quería hablar. Ya sabemos lo que es Sixto Vázquez está al servicio de todos los que queramos saber. No se niega nunca. El aceptó y dio sus conceptos y bueno, entonces a mí me daba esta imagen. Bueno, otra vez o tal vez con más insistencia la invasión de la foto. Porque la foto es la gran invasión. El primer paso que se dio para este avasallamiento a sus costumbres y yo sé que justamente por eso se niegan al retrato del que llega y se comporta así y lo único que le interesa es llevarse la postal con el paisaje y con el habitante. Pero después.

L.S.—Eso se siente ¿eh? No les interesa el paisaje o la cultura. Vos notás que, en realidad, si fuera así, no alterarías lo que es y no irías a instalar la cultura del shopping allá. Lo gracioso es que mucha gente va a la quebrada y quiere encontrarse con la comodidad y la cultura del shopping.

Eso lo tenés acá en Buenos Aires, pero lo quiere tener allá también. Es una pelotudez.

B.A.—Este, yo señalaba en Humahuaca, hace dos años, a unos amigos que encontré allá, de La Plata, que lamentablemente habían ido sin los hijos, les señalaba una zapatillería o lo que nosotros llamamos una zapatillería, una tienda que fundamentalmente se dedicaba a vender calzado. Entonces vendía la marca de las tres tiras pero la marca de las tres tiras en su momento les había impuesto para auspiciarlos poner un cartel luminoso. Entonces, ellos no quisieron el auspicio, no quisieron el auspicio con la impo-

sición del cartel luminoso. Y agarraron e hicieron pintar por un pintor de Humahuaca, un cartel sobre una chapa, donde estaba la zapatilla de las tres tiras, pero estaban los cerros, las llamas, los cardones. Entonces yo decía: Esto sería bueno que lo vean los chicos de Buenos Aires, que se puede utilizar la tecnología y la modernidad que tenemos pero respetando la identidad, entonces, Humahuaca no tuvo el cartel luminoso porque no lo necesita. Lo que necesita por ay (sic) sí es el calzado, pero, y la mejor forma de ofrecérselo al lugareño, es presentárselo pero identificándolo. Bueno, lamentablemente, eso no fue foto de ninguna revista pero es un ejemplo bellissimo, un ejemplo bellissimo. Y además, bueno, felicito a esa gente que... que tengan esa conducta y logren este... a pesar de todas las cosas que le pasan y cómo son atropellados, han podido hacerse respetar. Cómo no, señor. Usted me trae un calzado moderno, cómodo, confortable, que a mis chicos acá también le van a ser útiles, yo lo voy a comercializar, pero el modo de ofrecerlo déjemelo a mí. No me lo imponga.

La entrevista permite comprender la visión sobre la cultura popular de quienes, desde distintos patrimonios simbólicos y modos de producir y consumir bienes culturales, contribuyen a construir una definición vinculada con la tradición, frente a la globalización.

De acuerdo con Benito Aranda, conductor del programa, que asume el papel más relevante, la cultura está en un ámbito geográficosociocultural, determinado también desde una identidad histórica, que genera un estilo de vida individual y comunitario coherente que se quiebra, ante la incorporación de culturas ajenas, opuestas y hasta dañinas. Esta definición se confirma con los enun-



ciados de la bagualera salteña Balvina Ramos, que centraliza su discurso con lexemas que connotan su visión personal y de su grupo. La mujer construye sus enunciados con un sujeto plural «nosotros», manifiesta su dolor y se describe a sí misma y a su comunidad como seres indefensos, sometidos a un proceso de marginación o de exterminio. Son minorías que se saben acorraladas. No es casual el uso de verbos y adjetivos que sugieren, por connotación asociativa (Kerbrart-Orecchioni, 1983: 128) la idea de cacería o de extinción. De acuerdo con esta connotación asociativa, lo popular está en situación de peligro. Luego, el promotor cultural, platense, preocupado por la difusión del arte nativo en un ámbito de una ciudad universitaria moderna y cerca de la capital del país, centra su reflexión en las contradicciones que genera el predominio de valoraciones económicas, mercantiles, empresariales, en el contacto entre la población nativa de un lugar turístico, creadores y recreadores del proceso cultural, y los visitantes, distorsionadores del ámbito. La síntesis de la entrevista insiste en un planteo que une lo pragmático y lo comunicacional, cuando Benito Aranda recuerda la anécdota de la comercialización de zapatillas Adiddas en Humahuaca. Lo popular, vinculado con lo tradicional, no es, por ejemplo, un calzado típico artesanal, sino que puede ser un calzado de marca, mejor elaborado técnicamente y, por lo tanto, más duradero y adecuado a las necesidades que impone un suelo árido y escarpado, pero que debe ser vendido y usado, con los códigos y metacódigos de la comunidad. Definición pragmática y comunicacional de lo popular que parece limitarse solo a la problemática de la funcionalidad de bienes culturales y a su comprensión como lenguaje, pero en el seno de la comunidad y/o adaptados de otras comunidades. Los tres enunciadores no utilizan el lexema «popular»; pero percibo la presencia de tres visiones y formaciones distintas, tres contextos ideológicos, para definir un proceso cultural que puede caracterizarse, como matriz ideológica de la conversación, con la idea de falta de libertad. Los españoles que dominaron Humahuaca, los observadores de la UNESCO, los empresarios turísticos, de la construcción o de la in-

dustria parecen imponerse a las necesidades reales y a las capacidades de simbolización de los miembros de una comunidad, que desean recrear sus propias manifestaciones y adecuar la realidad cambiante a sus usos habituales. Posiblemente sea la clásica antinomia entre sectores de poder y sectores populares pero agravada ya que quienes podrían resolverla, como los responsables pertenecientes a la UNESCO, la complican con proyectos no participativos.

Ya en las consideraciones finales, recuerdo que el domingo 28 de enero de 2007, el diario *La Nación*, en su sección de «Espectáculos», publica una extensa crónica sobre el músico santiaguense Elpidio Herrera y su conjunto de música nativa Las sacha guitarras. El cronista, Leonel Rodríguez, destaca la evolución del artista y califica el grupo musical como «un gran éxito», «con reconocimiento de los escenarios de todo el país», bautizados por León Gieco como «los Rolling Stones» del folklore argentino, por la rusticidad de su producción artística. El cuerpo de la nota se centra en la organización de un museo de las sacha guitarras, en la vivienda de su fundador, como puesta en valor de sus treinta años de historia, y culmina con la promocionada actuación del conjunto, en el Festival Nacional de la Chacarera. Así es una crónica histórica de un fenómeno musical, con su valoración artística. Sin embargo, Las sacha guitarras puede constituirse en un ejemplo de la cultura popular en vías de institucionalización. En enero de 1981, en una comunicación personal, Elpidio Herrera relataba su origen, en una entrevista en su casa, y entre cuentos y leyendas, narrados por él, por su madre y por otros miembros de la familia, me contó que, en broma, tocaba la guitarra con sus dos hijos varones, aún niños, y a veces se sumaba algún familiar o amigo. También en clima de broma familiar, fabricaban sus propios instrumentos, de allí la denominación de «sacha» guitarras (guitarras de juguete). Toda su actividad artística estaba centrada en el ámbito familiar y, en modo ocasional, podían cantar en algún acto de la única escuela primaria del pueblo, Villa Atamisqui, o en alguna peña, organizada para juntar fondos para la capilla o para la Unidad Sanitaria. Como puede verse, lo que fue un compor-



tamiento identificador de la familia, surgido en un marco festivo e informal y extendido, de forma igualmente festiva e informal, a su población de residencia, se convirtió, con el paso de treinta años de actividad, en un conjunto musical de cierto renombre que hasta tiene su propio museo, subsidiado por el Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero. Lo popular, de alguna manera, se había institucionalizado, con los conflictos que esto puede provocar.

Es muy difícil una conclusión que corone una problemática social tan compleja. Solamente, llego a algunas respuestas fragmentarias, tales como las siguientes: en una comunidad determinada, la cultura popular es una modalidad de ser y de manifestarse distinta (recreadora, adaptadora, diferente, opuesta, opositora, contestataria) de la cultura general. De este modo, se vincula con mi planteo fundamental sobre el contexto ideológico. La definición de cultura popular puede colocarse en el ámbito de las representaciones colectivas de una comunidad determinada, independientemente de los dictados de la cultura mayoritaria. Pero es fundamental pensar la cultura popular no como fenómeno subalterno, sino como verdadera construcción de una identidad colectiva frente a imposiciones ajenas. El contexto ideológico de un emisor se propone como una posible respuesta ya que presenta una doble configuración, individual, centrada en la ideología particular de cada miembro de un grupo, y colectiva, construida y expresada como patrimonio de representaciones y valoraciones de ese grupo, que le permite reidentificarse frente a los usos generales de la cultura masiva.

Muchas de estas preguntas serán replanteadas a continuación, con la cultura tradicional.

Cultura tradicional

Un problema de similar complejidad sucede con la definición de «tradición». El Diccionario Etimológico aclara:

Comunicación o transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, hecha de padres a hijos al correr de los tiempos y sucederse las generaciones. Noticia de un hecho antiguo transmitida de este modo. Doctrina, costumbre, etc., conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos.

La definición se encuentra atravesada por dos ejes: uno conceptual, que alude a un mensaje uniforme, una doctrina, y otro temporal, que alude a la transmisión a través de las generaciones, obviamente oral. ¿En el siglo XXI, se puede hablar de una transmisión exclusivamente oral de un mensaje único? Recordemos que Walter Ong esclarece la existencia de la oralidad secundaria, de aquellas formas de comunicación oral que coexisten con la

escritura (1987: 25-37). Del mismo modo, he planteado, en investigaciones anteriores, la existencia de una oralidad terciaria, aquellos rasgos de estilo de la producción gráfica y audiovisual periodística, que imita las fórmulas estilísticas y las estrategias de organización textual de la oralidad espontánea. Es una oralidad artificiosa, en la medida en que constituye un recurso particular de ciertas formas del periodismo, pero que, a su vez, puede alimentar la oralidad de sus lectores, de sus oyentes o de sus televidentes (Coto, 2004: 65-96). Por consiguiente, la oralidad implica, especialmente en el siglo XXI, una problemática difícil de describir y analizar ya que el avance y la universalidad de los medios masivos de comunicación generan nuevas visiones de la cultura tradicional.

Ana María Dupey ha estudiado la evolución del concepto de tradición. Desde Juan Alfonso Carrizo, la palabra ha denominado un acervo cultural que fluye como un río a partir de una fuente original hasta su desembocadura. La metáfora del río no puede ser más exacta: el agua circula por lechos predeterminados, desde una fuente original imperturbable hasta su consecuencia previsible. No muy lejos de esta postura se encuentran los investigadores Berta Vidal de Battini o Augusto Raúl Cortazar, quienes vinculan nuestra cultura con sus raíces hispánicas y, a través de estas, con la oriental; sin embargo, ambos autores, como otros contemporáneos, observaron la necesidad de rever esta concepción que, siendo una continuidad simbólica, presenta posibilidades de recreación. Ana María Dupey agrega un rasgo destacable: *la tradición como espacio de negociación*. A partir de los postulados de Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentín y, más específicamente, de Raymond Williams, la antropóloga califica la tradición como un ámbito en que se «erigen y negocian límites» (1994: 78). En esta investigación, prefiero suplir el término «negocian» por la palabra «pactan». La tradición es el fruto de un constante pacto social. Pacto heterogéneo y heteróclito que proviene de un juego de tensiones entre los miembros de una comunidad.

Emilia Horvãthòva analiza matices de la tradición, con ejemplos de su experiencia de campo, en Checoslovaquia, y construye esta definición:

La tradición cultural puede ser caracterizada, en términos generales, como aquella parte de la conciencia colectiva formada a partir del aprendizaje realizado por toda una generación de aquella que la precedió, a través de las acciones concretas y del lenguaje. (1992: 39-68)

Analicemos sus constituyentes. Es una «parte de la conciencia colectiva». La autora había mencionado la posibilidad de una tradición global que, evidentemente, conforma el trasfondo cultural humano; sin embargo, especifica los usos, costumbres y rasgos particulares de un pueblo, forjadores de una conciencia colectiva, aunque esto no impide considerar la influencia individual. En este punto, la pregunta es si puede hablarse de una conciencia «colectiva», como un bagaje homogéneo, sin zonas grises, sin grietas. El otro término analizable es si se puede hablar de un «aprendizaje» o de la adopción de conductas, recreadas en la propia identidad individual. El otro aspecto es si el encadenamiento cronológico es tan ordenado en cuanto a una generación que asimila los aportes de la precedente. Puede suceder que una comunidad asuma tradiciones de otra contemporánea o de comunidades muy anteriores, como la generación de los nietos puede retomar valores y comportamientos de los abuelos. Es interesante también la distinción trazada por la autora sobre la posibilidad de que los contenidos de la cultura tradicional se manifiesten a través del lenguaje o de acciones concretas. Es difícil establecer una línea divisoria entre uno y otras. Evidentemente, en los planteos de estas tesis, las acciones son formas de un lenguaje no verbal, que permiten a los individuos de un grupo comunicarse, identificarse y reidentificarse. Posiblemente, en el contexto del ensayo de Emilia Horvãthòva, se realice esta diferenciación, distin-



guiendo las expresiones artísticas de las formas de la vida cotidiana.¹ Sin duda, es valioso este estudio con los ejemplos concretos descriptos, para considerar la tradición como proceso antes que como resultado (1992: 65-67).

En estos planteos, no se debe olvidar la contribución de Néstor García Canelini sobre la tradición en una sociedad marcada por la modernidad y la posmodernidad. El antropólogo argentino, radicado en México, realiza un deslinde del concepto, desde el punto de vista de grupos conservadores que vieron en la tradición, un objeto resguardable y, por lo tanto, un patrimonio inmóvil. Del mismo modo que con el término «popular», el autor propone la superación de la dicotomía tradición-modernidad, imprescindible en una sociedad donde el cambio tecnológico es vertiginoso. Su reflexión está construida sobre la base de las teorías de Raymond Williams.

Una política cultural que tome en cuenta el carácter procesal del patrimonio y su transformación en las sociedades contemporáneas podría organizarse, más que por la oposición entre tradicional y moderno, según la diferencia propuesta por Raymond Williams entre lo arcaico, lo residual y lo emergente.

Lo arcaico es lo que pertenece al pasado y es reconocido como tal por quienes hoy lo reviven, casi siempre «de un modo deliberadamente especializado». En cambio, lo residual se formó en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro de los procesos culturales. Lo emergente designa los nuevos significados y valores, nuevas prácticas y relaciones sociales. Las políticas culturales menos eficaces son las que se aferran a lo arcaico e ignoran

¹ Esta noción es muy semejante a la de Richard Bauman cuando caracteriza la actuación verbal artística identificadora de un grupo (Bauman, 1989: 27-46).

lo emergente, pues no logran articular la recuperación de la densidad histórica con los significados recientes que generan las prácticas innovadoras en la producción y el consumo. (1992: 184-185)

La pregunta que surge es: ¿puede delimitarse tan claramente los espacios de lo arcaico, lo residual y lo emergente?, ¿pueden denominarse tradición o merecen otros nombres? En este punto, las reflexiones se basarán solamente sobre mi experiencia de campo, en Villa Nueva, suburbio de Berisso, poblado, mayormente, por santiagueños de distintas generaciones. Lo arcaico está presente en la comunidad, en forma especial, en el recuerdo de usos y costumbres particulares de la provincia natal, antes de su partida. Frecuentemente, algunos de esos usos se han abandonado por distintos motivos y los narradores, sin nostalgia, valoran o aprueban su eliminación, por ejemplo, el abandono de creencias en espantos que pueden provocar enfermedades emocionales. En otros casos, la nostalgia es extrema. Lo residual sobrevive con mucha fuerza, en especial, en el seno de las familias, donde se revive prácticas del estilo de vida del pasado provinciano. Finalmente, la tradición como emergente aflora cuando, con un carácter innovador y hasta proveniente de otras comunidades, se inserta variaciones a prácticas residuales. Puede verse algunos ejemplos, extraídos de conversaciones durante las entrevistas.

Patricio Carreras.—Bueno, se decía estos hermanos Cura... Usted habrá visto.

Entrevistador.—¿El bombisto?

P.C.—El bombisto. Los hermanos se decía que tenían una digitación. Entonces decían que ellos aprendieron en La Salamanca. Salamanca no se cree, se cuenta, es una cueva donde habita el Diablo, allí habita el Diablo y el que desea tener, por ejemplo, un arte, una, este... un algo o dinero, en

fin, lo que desea, debe, entonces va, dice que hay que golpear una piedra donde está cubierto allí. Al golpear la piedra, sale primero una araña (duda) pollito para probar si está en condiciones esa persona de ir a hacer ese trato; pero, después, ya hace un paso adelante y esa araña viene, sube y anda por el cuerpo (el narrador se señala el torso) y baja sin decir nada lógicamente.

Pero dos, tres pasos que hace ya, se encuentra en la hendidura del pozo este. Después encuentra una lampalagua, una serpiente; esta serpiente, si usted le permite, le deja que se cuelgue por todo el cuerpo, bueno, cuanta cosa hace el animal. Allí es la prueba y allí ya está admitido el trato con el Diablo. Hay mucha gente que todavía vive que ha dicho que ha escuchado, más o menos a unos tres kilómetros de la casa, en unas barrancas, que a veces pasaban, allí se ha escuchado música, una maravillosa música. Allí, con seguridad, hay una Salamanca. No está visible sino que abre.

El texto muestra un elemento arcaico, la creencia en un lugar misterioso y sobrenatural denominado Salamanca. Las características del ámbito espacial están descritas con verbos en Presente de Indicativo que le otorgan una validez supratemporal. Lo residual está planteado con dos parámetros temporales. Por un lado, observo la referencia a los hermanos Cura, músicos santigueños, que tenían una digitación lograda por un pacto con el Diablo. Seguramente se acentúa la credibilidad de la descripción, al ubicar las nociones en un pasado cercano. La misma funcionalidad parece tener la mención de personas que aún vivían, al momento de la entrevista, y podían ser testigos.²

² Los matices connotativos de los tiempos verbales se han tomado, como en apartados anteriores, de Catherine Kerbart-Orechioni (1997: 59-63).

Un mes después, el 28 de julio de 1994, el mismo narrador comentó sobre la práctica de la devoción popular de veneración a la figura de La Telesita, en especial por una celebración realizada en el Centro de Residentes Santiagueños.

Patricio Carreras.—Yo diría que lo que uno viene escuchando yo también (pausa). La Telesita tengo entendido que es, ha sido una mujer que nadie delucidó su vida sino se cree que nadie llegó a su origen. Lo raro, para mucha gente llamaba la atención era que ella llegaba; por cualquier parte que haya un baile, ella estaba. No disponía de medios de transporte. Nada y nadie sabía, solamente hipótesis de que se entendía con los pájaros, se entendía con los pájaros y además que las comadres o las comadronas que se habla son señoras estas que, a veces, existen, nacen como, como presumir de lo que pasa, un cuento, un asunto, en otras palabras, un chisme ¿no? que se pasa, que le gusta y hay algunos que gusta así y eso buscaban mucho y aparentemente, hablaban con ella (aparentemente se refiere a la verosimilitud de la historia por testigos que pueden no ser totalmente veraces), pero finalmente no está descubierto, se dice totalmente que no hay certeza de que ella murió carbonizada sino que el cadáver quemado que encontraron ha sido de una señora que también vivía muy humildemente, sola, en un lugar, y esa señora tenía unas ropas medio húmedas, se estaba junto al fuego y allí, al querer secarse, se prendió fuego y no había quien le ayudara a apagar eso y se quemó dicen por una parte, y por mucho, por la mayor parte, se cree que murió... murió quemada. Este muñeco que se quemaba (alude a la telesitada celebrada en el

Centro de Residentes Santiagueños, en la que, además de las chacareras, se quemó una muñeca de trapo, con cohetes en su interior) solamente diríamos es secundario porque recién acá yo vine a saber de ese muñeco.

Entrevistadora.—¿Allá, en Santiago, no se usa?

P.C.—No, no, allá, se ha hecho, inclusive yo, por tres oportunidades, yo hice bailar. En una palabra, yo tomando la guitarra, en distintas casas, por tres oportunidades, me acuerdo yo que hice con preferencia una chacarera llamada La Telesita, que es de Don Andrés Chazarreta, una chacarera y con preferencia lo hacía eso. Eso es originario de allí, del lugar, es muy respetuoso. No quería faltar de esa. Por algo, le pusieron a esa pieza, La Telesita. Las siete chacareras que bailaron siempre repetían lo mismo; sin embargo, acá (en la celebración berissense) es distinto. La mayor parte es como se cuenta o la versión como se transcribe pero hay algunas cositas, diría yo, lo que yo, como le digo esa parte del muñeco, yo no había visto tampoco en el lugar donde yo viví. Hicimos ese, ese cumplir esa promesa a esa gente, no lo hicimos, no me han pedido un lugar como para que quemem al muñeco pero eso es, serían una fantasía que le han agregado por decir que murió quemada. No está seguro.

El texto presenta elementos para contribuir a una definición de la cultura tradicional. En principio alude a la tradición como «lo arcaico», ya que la veneración a La Telesita, frecuente en Santiago del Estero, especialmente en décadas anteriores, se realizaba con la organización de un rezabaile en el que los promesantes bailaban siete chacareras, bebiendo en cada intervalo, según lo describe Félix

Coluccio en *Cultos y canonizaciones populares de Argentina* (1986: 25-28). Si bien el investigador destaca que se coloca un muñeco de trapo, para representar a la joven, no afirma que se lo queme ni que se le coloque cohetes en su interior. Dicha actividad, originada en la leyenda de la adolescente apasionada por la danza, muerta durante un incendio, posiblemente por salvar a una criatura, fue recuperada por el Centro de Residentes Santiagueños, en 1994, dramatizada por una academia de danzas que funcionaba en instalaciones del Centro. De esta manera, se cumple el postulado que afirma que lo arcaico generalmente se institucionaliza. Asimismo, Patricio Carreras aludió a la tradición literaria y musical que, junto con la tradición oral, ha dejado «residuos» en la comunidad de Villa Nueva. La mayoría de los santiagueños que relatan la leyenda unen elementos de las distintas versiones orales y escritas. Asimismo, observo la presencia de lo emergente: el muñeco quemado, al final de la celebración, que mereció diversos comentarios. Los santiagueños mayores lo rechazaron por ser una costumbre ajena; los de la generación intermedia consideraron que era interesante, aunque criticaron la escasez de cohetes que, en Santiago del Estero, para celebraciones de Navidad, Fin de Año o Carnaval, se enciende al anochecer, al aire libre, y no, como se hizo en la celebración berissense, en el interior del Centro. Finalmente, los jóvenes, nacidos en Berisso, en su mayoría, apreciaron esta innovación. En especial, a los niños les gustó y, posiblemente, sintieron la reproducción de la quema de muñecos de Fin de Año, frecuente en La Plata.

¿Hay un mínimo común denominador que vincule lo arcaico, lo residual y lo emergente? Desde la experiencia personal, luego de asistir a la telesiada del Centro de Residentes Santiagueños, observo que la tradición puede definirse como un metacódigo, en tanto que actividad común identificatoria, de carácter verbal y paraverbal (Magariños, 1994: 14-18), que permite a los miembros de una comunidad reconstruir e interpretar significados arraigados en la experiencia colectiva pasada. Durante la celebración, me senté a una de las mesas en las que un santiagueño mayor contó relatos sobre



las televidas y, luego, un santiagueño joven refirió casos autobiográficos de su encuentro con la luz mala. Era evidente que todos, en mayor o en menor medida, construían una matriz ideológica grupal: recuperación de un patrimonio cultural común, de un lenguaje colectivo que los vinculaba con un pasado sentido, interpretado, comunicado como un valor. Esto no quita que, frente a la tradición, haya, aun dentro de la comunidad, posturas más o menos críticas, intentos de renovación, recreaciones y olvidos. Por ejemplo, decía Francisco Villarreal, un santiagueño ya muy anciano, residente en Berisso:

Allá tenemos, este, también algunas cosas que nos espantan, allá, en Santiago. Dicen que, yo escuché decir de chico, yo no pude descubrir cuando ya era hombre pero, dice que es un espíritu que se transforma en algo que unos lo pueden ver y otros no. Dice que es el que (Patricio Carreras aclara que es el almamula) tiene relaciones sexuales con la madre, la hermana (la cuñada, aclara Patricio Carreras), con la gente que así parentesco de alto grado. ¿No? Y se transforma en, llaman almamula. ¿Sintió decir? Dicen que cuando va a llover, este, viene la punta del viento, que viene de tormenta un viento de novela, se siente un ruido, un grito y tiene muchos herrajes que le hacen ruido. Ahora ya no sé si hasta qué punto sabrá ser cierto todo esto pero siempre quise descubrir todo lo que espanta.

En nuestra despedida después de la entrevista, Francisco Villarreal nos dijo, a Patricio Carreras y a mí, que lo habíamos hecho pasar un momento agradable porque cuando «vuelve» a recordar el lugar donde ha nacido, lo «tiene» en mente, el que vive allá «padece». «Uno siente como si estuviera allá». Carreras agregó: «Vivimos un momento de nuestra vida añorando, llevando nuestra vida, viviendo

mentalmente en el lugar donde hemos pasado la infancia». (Los dos hombres frecuentemente se encuentran y hablan en quichua). Francisco Villarreal concluyó:

Estamos viviendo emocionalmente aquello. Cuando alguien viene: ¿che, no vas a Santiago? Y ya cambió, todo esto desaparece y empieza a conversar algo de allá, mentalmente o emocionalmente pero ya estamos allá.

¡Qué cosa! Y es casi una similitud del sueño.

No es una definición formal; pero puede ser clarificadora, a partir de las entrevistas, que revelan el metacódigo de los migrantes provincianos. La tradición, en un grupo que sufre un proceso de diáspora de su lugar de nacimiento y de arraigo en una nueva comunidad, es un «sueño», una formulación idealizada colectiva, que todos los migrantes construyen, dentro de sus diferencias individuales, que los lleva, en el espacio y en el tiempo, a ese mundo jerarquizado, pretérito, que guarda relaciones, de mayor o menor proximidad y comunicación, con la gran ciudad de radicación. En este sentido, es importante insistir en esta definición de la tradición, a partir de la experiencia de los miembros constituyentes de la comunidad. En el contacto con los santiagueños, observo que la tradición puede definirse como un patrimonio idealizado, con un nivel muy alto de formalización, a través de expresiones artísticas, ritos y creencias, entre otras formas, que se conserva y redefine con el paso de las generaciones y por el vínculo con otras comunidades. En este marco, es notable el uso de tiempos verbales que realizan los informantes, en las entrevistas. Por un lado, utilizan verbos en Pretérito Perfecto Simple del Modo Indicativo, para contar una historia de acciones relevantes ya terminadas y fosilizadas en el texto de la narración («yo hice bailar», «murió quemada»). Paralelamente, algunos verbos en Pretérito Imperfecto del Indicativo se utilizan para narrar costumbres destacables de la comunidad de origen («con preferen-

cia lo hacía eso»). También percibo la alternancia entre un tiempo verbal y otro («Yo no pude descubrir hasta cuando era hombre») con la diferencia entre un aspecto puntual y otro durativo de las acciones. Posiblemente sea lo arcaico. La mayor complejidad se encuentra en el uso de verbos en Presente que revelarían una creencia permanente («Eso es originario de allí, es muy respetuoso») y otros que aluden a acciones muy puntuales, sucedidas en un momento cercano al narrador («acá es distinto»), reafirmado por el adverbio que acorta la distancia espacial y temporal. Similar complejidad significativa presentan los verbos en Pretérito Perfecto Compuesto de Indicativo, que remarcan acciones de un pasado mediato o inmediato, que posiblemente constituya lo residual («ha sido una mujer») y lo emergente, que es una evaluación muy nítida de quienes proponen una innovación o, más aún, de quienes la evalúan («una fantasía que le han agregado»).

De este modo, confirmo, en este fluir temporal, cómo la tradición opera como un parámetro de construcción e interpretación de sus mensajes, anclado en textos anteriores y reactualizado, porque pueden cotejarse dichos textos con la multiplicidad cultural que la sociedad global propone. Tradición y globalización no se contraponen. Si se piensa en el ejemplo de nuestros gauchos, cuando usaban ponchos tejidos en Gran Bretaña u ollas de hierro forjadas también en Gran Bretaña, lo tradicional nunca fue un constituyente a partir de objetos, sino de formas de empleo y, más aún, maneras de pensar, decir, narrar, aconsejar, de tal modo que los objetos, los textos, sirvan para perfilar la identidad del individuo como miembro activo de su comunidad, arraigada en el tiempo.

Puede recordarse también la anécdota de Benito Aranda, sobre las zapatillas Addidas, que no fueron comercializadas en la quebrada de Humahuaca, de acuerdo con las exigencias publicitarias de la empresa multinacional, sino de acuerdo con la identidad cultural popular y tradicional de la comunidad. Del mismo modo, puede recordarse la entrevista a la bagalera salteña Balvina Ramos, que, luego del reportaje, planteó que su obra se divulga a través de dis-



cos compactos y puso a disposición de su auditorio, su correo electrónico, para consultas, comentarios o críticas. Igualmente, en enero de 2007, pude captar, a través de la emisión de Radio Televisión Española, una entrevista a la coplera Mariana Carrizo, que se presentó con sus ropas características, tradicionales diría, en un moderno estudio de televisión, y, luego de responder las preguntas de la periodista española, cantó coplas, con un estilo intermedio entre el canto espontáneo y cierta artificiosidad, más adecuada a un público europeo, al que, en un primer momento, las disonancias podrían desagradarlo. Sin embargo, al finalizar el reportaje, aparentemente, la sensación que quedaba era la de una modalidad antigua que se vigorizaba y globalizaba, por una transmisión internacional.

En este punto, son interesantes las investigaciones de Gary Alan Fine, al analizar leyendas urbanas (1991: 3-33) que, por la fuerza del rumor y de los medios masivos de comunicación, puede constituirse en una valoración particular del grupo, permitiendo así configurar un rasgo arraigado de identificación.

Todo lo expuesto puede sintetizarse, con la insistencia en el planteo original de esta tesis, que postula la existencia de un contexto ideológico como patrimonio de la comunidad. Sin duda, un grupo puede conservar algunos elementos identificadores, arraigados en su pasado y vivificados en su presente, con todos los matices que el devenir cultural y temporal genera. Lo esencial es que los miembros del grupo, individual y colectivamente, dentro de su contexto ideológico, sometan a un permanente examen las manifestaciones de su código y metacódigo, conservando los ejes esenciales de sus ideas e introduciendo matices modernizadores. Se retomará muchos de estos conceptos, en la caracterización del fenómeno folklórico.

Narraciones orales

Es necesario abordar el tema de la oralidad, como clasificación básica de estos discursos. La oralidad remite a un problema complejo, a causa de la dinámica de las comunicaciones, a principios del siglo XXI. Siguiendo a Walter Ong, reconozco la existencia de una oralidad primaria y una oralidad secundaria. La oralidad primaria es aquella que se produce en comunidades ágrafas. La oralidad secundaria es aquella que se produce en el seno de comunidades donde se emplea la escritura junto con la comunicación oral (Ong, 1987: 15-37). En el caso de esta investigación, trabajé en comunidades con acabado conocimiento y manejo de la escritura, incluso con empleo de elementos tecnológicos modernos como la computadora. Al mismo tiempo, el diálogo con los informantes permitió observar matices interesantes. Algunos informantes eran analfabetos funcionales, por ancianidad o por desuso de la escritura. Otros informantes mostraban manejo fluido de la escritura, tanto en castellano como en quichua. En el caso de algunos santiagueños mayores, llama la atención el nivel de formalidad en la lengua oral.



Por otra parte, una entrevista a un recopilador de la historia del barrio de Villa Nueva permitió observar cómo muchos narradores remiten con insistencia a los periodistas, «que escriben con las palabras de ellos». Sin embargo, es importante recordar, de acuerdo con Daniel Cassany, que la oralidad no es solo el uso del código oral, en tanto que empleo predominante de lexemas informales, sino la presencia de rasgos textuales y contextuales que generan una comunicación «cara a cara» o, por lo menos, su simulación en ciertos discursos ficcionales, como el teatro, o como recurso especial del periodismo gráfico o de la publicidad (1987: 13-20). Además, esta comunicación provoca un circuito con mutuas y recíprocas influencias. Una noticia escuchada en un noticiero o leída en el diario, sobre una aparición mariana, puede generar una cadena de rumores y leyendas, en un barrio, del mismo modo como, a la inversa, un rumor en un sector del suburbio genera una noticia, en un diario. Este aspecto ha sido especialmente desarrollado en un artículo, escrito en colaboración con Elena Hourquebie de Corbat, sobre el desarrollo de la leyenda de los enanitos verdes, extraña aparición de seres extraterrestres, en el barrio Aeropuerto, en el suburbio platense, que provocó una cadena de rumores y crónicas, en los diarios locales, en diciembre de 1983 (2002: 135-144).¹

Por consiguiente, esta investigación puede reunir un archivo de textos orales, como las entrevistas y las narraciones espontáneas, y de textos escritos con modalidades orales, como las audiciones de la emisora barrial de frecuencia modulada, los graffitis y las publicaciones escritas minoritarias, como periódicos parroquiales, o divulgadas masivamente, como el seminario *El mundo de Berisso* o los diarios *El Plata* y *El Día*, editados en La Plata, pero distribuidos en la zona.

¹ Esta investigación es destacable por el estudio de las distintas reacciones de los periodistas frente a esta leyenda que, de acuerdo con las entrevistas, constituye un ejemplo del periodismo-verdad frente al periodismo miscelánico, amarillista, con rasgos de folletín o telenovela, y que, obviamente, genera estrategias narrativas diversas y usos particulares de la imitación del estilo oral de la conversación espontánea (Coto y Hourquebie, 2001: 50-58).

Como se desprende de los enunciados anteriores, la oralidad es un problema más complejo que la enumeración de vocablos informales; se trata de captar una comunicación espontánea, que, sin embargo, no pierde la capacidad individual y colectiva de producción de los discursos para que sean comprendidos y asumidos por los miembros de la comunidad, como signo de comunicación inmediata.

Corpus de textos orales recopilados

Seguidamente, destaco, en una primera hipótesis de clasificación, el conjunto de textos circulantes en una comunidad barrial como la de Villa Nueva:

- Narraciones de ficción de la tradición literaria oral provenientes del lugar de emigración,
- narraciones de no-ficción que revelan rasgos diferenciadores de la comunidad de origen o de su proceso de migración e inserción en su comunidad de arraigo.

Esta primera clasificación lleva, nuevamente, a una serie de interrogantes: ¿en qué medida estas narraciones constituyen la narrativa folklórica de la comunidad en la que circulan? Para responder a estas cuestiones, es oportuno apelar a las formulaciones teóricas de Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentín, que se reproduce íntegramente, por la importancia de sus afirmaciones. Destaco especialmente la definición de «*metacódigo*», en la medida en que dicho metacódigo de un grupo particular suele expresarse habitualmente a través de la oralidad espontánea de sus miembros. Este concepto es de vital importancia, para comprender el fenómeno folklórico, ya que alude directamente a la identidad de un grupo y a sus modos de manifestarse frente a otros grupos.

El grupo en cuyo seno se produce el comportamiento está determinado por un metacódigo, pero atendiendo a la dimensión cuantitativa, la exten-



sión espacial y la duración del mismo. El enunciado establece la dependencia unidireccional que va del metacódigo al grupo folklórico; o sea, no existe grupo folklórico sin metacódigo; cuando se genera un metacódigo simultáneamente se produce un grupo; el grupo está constituido por todos aquellos que participan como intérpretes del metacódigo y solo por ellos; donde quiera está vigente el metacódigo hay integrantes del grupo (aunque pueda estar en suspenso, provisoriamente la actuación folklórica); y mientras dura la vigencia del metacódigo dura la existencia del grupo. También puede decirse que no todo grupo humano es folklórico, al menos, no lo es hasta tanto, en su interacción, genere un metacódigo (y estamos dispuestos a asumir, como supuesto, la afirmación de que todo grupo humano, de relativa permanencia, tiende a generar folklore). Esta exigencia del metacódigo puede parecer un tanto artificial; no obstante, téngase en cuenta que se trata de requerir, para la existencia del grupo folklórico, un doble nivel de comportamiento; por una parte, el comportamiento que se desarrolla en función del origen institucional del grupo, lo que puede abarcar desde el trabajo agrícola hasta cualquier otra forma de trabajo urbano y, también, no necesariamente relaciones laborales, sino religiosas, festivas, educativas, etcétera. Cuando, a partir de esa actividad de base o institucional como superpuesta a ella misma, surge un modo de hacer colectivo que es el particular modo de hacerlo que viene exigido por la actividad de base o institucional, esta segunda actividad o, quizás

mejor, este segundo plano de la misma actividad, colectivamente asumida como participación de varias personas en una tarea (de base o institucional) común, se va construyendo con actitudes, expresiones y comportamientos, que es lo que denominamos «metacódigo» y que es la materia prima del folklore y el aglutinante del que, en consecuencia, puede denominarse grupo folklórico. (1992: 33-34)

Se puede descomponer la definición, en sus lexemas y enunciados relevantes, como «grupo» y «en cuyo seno se produce un comportamiento», que aluden a elementos de una comunidad de individuos, que, por su misma interacción, generan una conducta común. Por consiguiente, el metacódigo es una conducta arraigada y simbólica. La definición agrega los lexemas «actitudes», «expresiones» y «comportamientos», que permiten ampliarla hacia actividades de diverso rango, como prácticas laborales, educacionales, festivas, o bien, creaciones artísticas.

Asimismo, la noción de metacódigo se une con la de grupo, en la medida en que se percibe un conjunto de comportamientos para la identificación y cohesión de sus miembros y para la concreción de diversas conductas, que el grupo evalúa como propias y representativas. Como puede verse, la definición abarca desde aspectos cognitivos, la génesis de estos procesos, hasta pragmáticos, que se evidencian en mínimos detalles de instrumentación de objetos, como el empleo de vestimentas, o de acciones más elaboradas, como una práctica religiosa o en la organización de una festividad. Sin duda, uno de los enunciados que manifiesta con mayor claridad la problemática de los fenómenos folklóricos es aquel que insiste sobre su carácter de constituirse como fenómenos diferenciables. «El objeto de estudio del Folklore estaría constituido, en consecuencia, por los discursos sociales (verbales o de cualquier otra materia semiótica) en que se representan o interpre-



tan determinados fenómenos» (1992: 31).² Igualmente es destacable el reconocimiento de la funcionalidad del mensaje folklórico que permite el reconocimiento intragrupal.

En el caso de este libro, considero que esta definición de metacódigo debería insistir mayormente en nociones cognitivas que destaquen el valor de un patrimonio ideológico válido para la comunidad en la que surge. No es solamente un lenguaje; es un modo de construir, interpretar y manifestar la propia identidad individual, inmersa en la identidad de cada grupo y, por consiguiente, se vincula con la noción de contexto ideológico. Como puede observarse, en esta tesis no trazo una línea divisoria entre la ideología y la identidad del grupo. La ideología es un constituyente privilegiado de la identidad, un marco y un eje de los parámetros de valores que el grupo construye a lo largo del tiempo y del devenir social.

La narración folklórica y su relación con un metacódigo

Ante estos conceptos, puedo plantear una serie de interrogantes: ¿puede considerarse la narración folklórica parte de ese metacódigo o puede valorarse como construcción textual que funciona como expresión de ese metacódigo? La diferencia en sí no parece significativa pero apunta a la posible configuración de la narración folklórica. Puede considerarse parte del metacódigo de tal manera que el relato folklórico es el producto de una interacción grupal que, en sus procesos de representación e interpretación, revela la identidad de sus miembros como integrantes de la comunidad y de sus relaciones intragrupales.

² Este enunciado posiblemente abrevia en la descripción que Richard Bauman ha trazado con el concepto de *identidad diferencial*. Todo grupo folklórico lo es en la medida en que se distingue de otros grupos y de la sociedad masiva (Bauman, 1989: 27-46).

Por consiguiente, es una producción textual que surge espontáneamente en el seno de un conjunto de fenómenos sociales diferenciables y diferenciadores. Puede considerarse, igualmente, expresión del metacódigo y, de este modo, el texto de la narración folklórica es el producto de una actividad particular de construcción textual que los miembros de la comunidad realizan, poniendo en juego todas sus capacidades inherentes a su competencia y a su actuación, como narradores dentro de la comunidad y en determinadas ocasiones (mayor o menormente artificiales, como una celebración, una entrevista con un investigador o un periodista, entre otras).³ De acuerdo con mi experiencia, ambas modalidades de construcción verbal, aparecen en las comunidades visitadas. Los informantes distinguen frecuentemente a los buenos narradores, a las personas que pueden contar más y mejores historias; pero, al mismo tiempo, la capacidad para narrar dentro del grupo es natural y surge prácticamente sin limitaciones. En una investigación es válido apelar a ambas modalidades de construcción textual que permiten una descripción acabada de su metacódigo. Sin embargo, destaco el concepto de narración folklórica aplicado a la expresión porque revela fuertemente la conducta de presentación de comunidad frente a otras comunidades o frente al observador exogrupal (Palleiro, 2004: 67).

La otra pregunta es: ¿así como el metacódigo es un modo de hacer particular, se podría hablar de un modo de narrar particular, observado en sus múltiples aspectos: parámetros axiológicos de la comunidad, estrategias narrativas, lexemas de uso y significados específicos? Juan Angel Magariños de Morentín destaca, al estudiar el código de la narración folklórica, la necesidad de considerar un

³ Richard Bauman ha descripto detalladamente las características del arte verbal que se manifiestan en las diversas modalidades de actuación de un narrador. En mayor o en menor medida, se percibe niveles de artificiosidad. El investigador analiza distintas ceremonias en las que el informante opera con marcos especiales de su actuación, según las circunstancias del contexto y, obviamente, estos marcos influyen sobre la construcción del texto oral (Bauman, 1992: 3-56).

nivel de análisis sintáctico que permite observar los elementos constitutivos del relato y de su organización interna. De este modo, es un «*modo de decir*» especial, característico de la comunidad (Blache y Magariños, 1994: 15). Si retomo el planteo inicial sobre la narración folklórica como una construcción textual que funciona como expresión del metacódigo, la podría describir como un objeto deliberadamente reproducido, de naturaleza verbal y paraverbal (gestos, entonación) que adquiere, en su repetición oral, rasgos de fijación y variabilidad y, en cada acto de enunciación, asume nuevas connotaciones semánticas. Por consiguiente, es un texto inmerso en el conjunto de textos, que una comunidad recrea y transmite en relaciones intragrupales y coteja en las relaciones intergrupales.⁴ El narrador sabe intuitivamente que debe poner en acción todas sus competencias, para captar la atención de sus oyentes y persuadirlos de que su texto es válido para el grupo y puede constituir su patrimonio simbólico. En este sentido, he denominado estos textos con el concepto de narraciones de retroalimentación, lo cual significa que reproducen una situación que la comunidad valora y, al mismo tiempo, la mantienen vigente y generan conductas en sus miembros. Piénsese en el ejemplo de las narraciones sobre curaciones mágicas. El narrador recuerda la vida de un curandero, la reproduce; pero, a la vez, persuade a sus oyentes, para la aceptación de estos fenómenos y para, eventualmente, realizar actividades similares, como consultar a un curandero o comprender o aconsejar que alguien realice una consulta.

La narración folklórica presenta así una notable caracterización: como competencia de representación y/o interpretación de los miembros de la comunidad, en el conjunto de otras competencias y en

⁴ El juego de relaciones intragrupales e intergrupales ha sido analizado por William Jansen al referirse al factor esotérico y exotérico del folklore (Jansen, 1988: 5-16). El autor analiza detalladamente los mecanismos de interacción que pueden sintetizarse en lo que cada grupo piensa de sí mismo o cree que otro grupo piensa de sí mismo y lo que cada grupo piensa de otros grupos.

vínculo estrecho con estas, parte del metacódigo, y como acto de enunciación deliberado en el que esas competencias revelan el universo ideológico vigente de la comunidad, las relaciones intragrupal y, especialmente, los procesos de construcción de la identidad, como expresión del metacódigo. En este punto, también es oportuno recordar los conceptos de Juan Angel Magariños de Morentín, quien afirma que el código de la narrativa folklórica, así como puede manifestar un nivel sintáctico, puede plasmar también un nivel semántico, constituido por las relaciones referenciales que el texto establece en el seno de la comunidad que lo produce o interpreta (1994: 14). De esta manera, el texto producido presenta una gran complejidad estructural ya que es un objeto con múltiples relaciones intratextuales, intertextuales, extratextuales y contextuales. Las relaciones intratextuales provienen de la naturaleza del acto de enunciación, oral, iniciado por un emisor con la participación de los oyentes. De este modo, el texto adquiere su complejidad estructural y significativa de esa interacción. Esta es una de las características de la narración folklórica, como texto, su construcción colectiva entre emisores y receptores. Las relaciones intertextuales son también destacables. Todo acto de enunciación de un relato folklórico guarda relaciones intertextuales con un hipertexto, constituido por las narraciones vigentes en el grupo, con una superestructura narrativa que los integrantes conocen, y con las narraciones que, individualmente, recuerdan y relatan.⁵ Asimismo, guarda relaciones extratextuales con textos que la comunidad conoce a través de la influencia de los medios masivos de comunicación o de la interacción con otros grupos.

Las relaciones contextuales implican el análisis de la situación de enunciación, que implica observar todos los rasgos constitutivos

⁵ Este aspecto ha sido especialmente analizado por María Inés Palleiro al plantear la existencia de una matriz narrativa que integra todas las variaciones que un texto presenta de acuerdo con sus diversas versiones y con sus relaciones intertextuales (Palleiro, 2004: 61).

del acto de narración. Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentín han analizado detalladamente las circunstancias del contexto de enunciación (situación del emisor y de los receptores, ámbito espacial, entre otras) y, especialmente, han observado su poderosa incidencia para configurar la significación global del relato en su versión oral puntual (1991: 1-15), así como de otros contextos (textual, social, societal), descriptos por Hermann Bausinger (1988: 17-28).

Seguidamente, analizaré los elementos que constituyen las narraciones como expresión del metacódigo. El predominio del contexto sobre la enunciación de la narración oral se completará en otros apartados. En particular, observaré también la influencia del contexto ideológico, es decir, desde la perspectiva de Teun van Dijk, la incidencia de la ideología en la construcción del discurso.

Un modo particular de narrar. Las narraciones orales en el metacódigo de la comunidad

He planteado que la *narrativa folklórica de una comunidad puede definirse como un modo particular de narrar* y, agrego, *es parte y expresión de su metacódigo*. ¿Qué elementos puede contener el enunciado «*modo particular de narrar*»? Puedo delimitar los siguientes elementos, de acuerdo con las narraciones y sus contextos conversacionales, recopilados en trabajos de campo realizados en el barrio de Villa Nueva, Berisso, entre 1994 y 2006. Estos elementos son delimitados sobre la base de las teorías de Teun van Dijk, para el análisis del discurso, formulados en *La ciencia del texto* (1983). Los elementos pueden ser:

- *superestructuras narrativas de comunicación colectiva, que revelan ejes de construcción temática y estilística válidos para conjuntos de relatos* (historias de aparecidos, historias de luces malas). Por su carácter englobante, generan relaciones intertextuales entre relatos expuestos en el mismo o en distintos actos de enunciación;

- *macroestructuras narrativas identificables en cada relato en particular*, que pueden vincularse con los esquemas convencionales de situación inicial, peripecia y desenlace;

- *microestructuras narrativas como frases de enlace, de descripción, de apertura y cierre del relato* y, fundamentalmente, una *macroproposición hipotética* que los oyentes reelaboran, a partir de la enunciación del relato, reveladora de la recepción individual y colectiva, manifestada en su interacción verbal y paraverbal.⁶ La noción de macroproposición hipotética de Teun van Dijk es de gran importancia al aplicarla a la narrativa folklórica, que presenta esta macroproposición hipotética de narradores y oyentes, implícita o explícita: contribuir a la construcción de la identidad de la comunidad. Un texto puede revelar cómo aparecen algunas estructuras en forma recurrente, con las variantes más diversas, en cada acto de narración.

Esta es una historia que mi tío contaba. Un hombre iba a un asado en un pueblo. Había comprado una ternera y la llevaba en el baúl del auto. En eso, lo para la policía. Le pide los papeles, todo eso que hace la policía. Le piden que abra el motor, le revisan el interior del coche. Le piden que abra el baúl. Cuando lo abre, ven una mujer joven muerta. Bueno, lo detienen.

Se llevan al hombre y al auto hasta Santiago del Estero. Ahí, la policía de la Provincia otra vez lo

⁶ En este punto del desarrollo, puede recordarse otros autores que han descrito estructuras y estrategias de las narraciones orales de folklore personal y grupal, como el estudio de William Labov y Joshua Waletzky, que han identificado la estructura global constituida por: orientación, complicación de la acción y resultados, a los que puede agregarse fragmentos de evaluación, presentes en distintos lugares de la trama, y una conclusión más definitiva, denominada coda.

También, no debe olvidarse las nociones esenciales de Propp y Greimas, al delimitar funciones en los textos de cuentos maravillosos, si bien pueden ser un poco limitadoras, en el caso de esta tesis, para analizar la estructura dinámica, variable y hasta caótica de la narración oral espontánea.

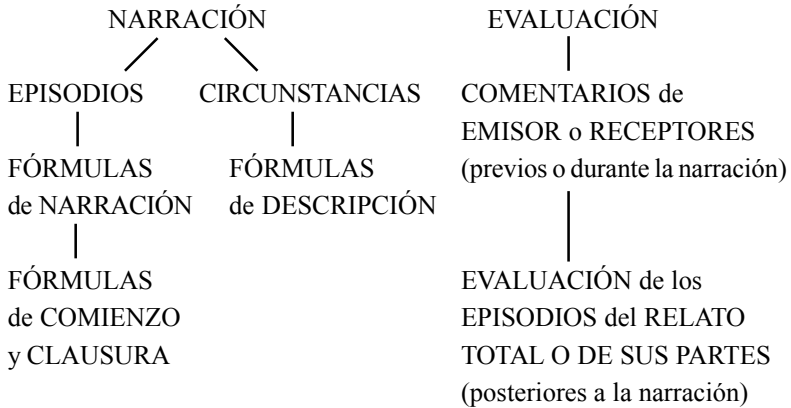
interroga al hombre y otra vez le abren el baúl y lo único que ven es una mancha de sangre y un cuchillo. Después no sé qué pasó.

Este texto presenta la estructura esperable dentro de la lógica de una narración fantástica, que deja a los receptores en estado de incertidumbre frente a los hechos y genera una atmósfera de lo inexplicable, que se confirma con la construcción de un desenlace abierto. Además, la enunciación fue realizada por la informante, Amira Soria, en el marco de anécdotas personales. Poco días después, la narradora contó nuevamente este texto al que denominó «*historia*», frente a sus hijas, mujeres jóvenes, que, si bien comentaron los episodios con escepticismo, demostraron interés en esta clase de narraciones y, por este motivo, Amira Soria contó otras con un esquema similar. En forma continua, tanto la narradora como sus oyentes insistieron en que eran historias que contaban los tíos, especialmente de noche. Podría afirmarse que responde a la superestructura de narraciones fantásticas de alteración del orden natural, en las que un animal puede convertirse en un ser humano y aparecer y desaparecer sin causa racional. Por ende, es una superestructura en la que lo sobrenatural interfiere en el mundo natural. En cuanto a sus macroestructuras narrativas, presenta una situación inicial, el viaje a un asado, con la presa para asar, una peripecia, que la carne se haya convertido en el cadáver de una mujer joven, en la situación de requisita rutinaria por la policía, y el desarrollo, con la indagatoria policial, en la capital, en la que se descubre que el cadáver ha desaparecido, dejando solo una mancha de sangre y un cuchillo. El desenlace queda abierto pero es evidente que ha habido una intervención mágica que ha alterado la realidad. Como microestructuras, llama la atención las dos fórmulas de comienzo y fin, que aparentemente apuntan a la primera versión escuchada que, al ser contada en la infancia de la narradora, imponía el uso de verbos en Pretérito, que se utiliza también para la acción inicial; pero, luego, todas las restantes acciones se construyen en Presente, seguramente para dar mayor dramatismo.

Estas características son muy dinámicas y se amoldan al contexto concreto de enunciación. Sin embargo, la narración de los episodios, la descripción de las circunstancias y su valoración por parte de emisor y receptores se organizan con una modalidad recurrente. Esta superestructura genera una red compleja de relaciones intratextuales e intertextuales que se detallará en otro lugar.

Las superestructuras narrativas orales pueden responder a un esquema general, que podría graficarse de la siguiente manera:

Macroposición hipotética proveniente de la conversación



Este esquema parte de la observación de una serie de regularidades y de variaciones que, en su dinámica, permiten confirmar la presencia de un contexto ideológico del narrador y su grupo, generador de la matriz ideológica que determina estos cambios en la construcción y recepción del texto. Esta dinámica será analizada más adelante.



Clasificación genérica

Flexibilidad de géneros literarios y especies narrativas

En el apartado anterior, he observado la recurrencia de una serie de matrices narrativas y de variaciones posibles, que permiten comprender, desde el punto de vista estructural, la problemática de la clasificación de estos textos. La cuestión genérica es sumamente difícil. Si lo pensamos dentro de los parámetros de la nueva crítica literaria, se puede retomar posturas que cuestionan la posibilidad de clasificar la producción textual cuando, en realidad, el acto de enunciación provoca variedades textuales sumamente complejas para su descripción formal. La situación se complica si se piensa el tema en el marco de la recepción textual. De este modo, una oración religiosa medieval puede ser leída, en la actualidad, como un poema o viceversa.¹

¹ La cuestión se profundiza si se consulta textos como el de Jonathan Culler, quien, al insistir sobre la necesidad de deconstruir la concepción de la literatura, genera una gran renovación en la posibilidad de describir los géneros literarios como categorías abiertas, vistas desde distintos ángulos: el de la producción textual, el de la recepción textual, el de sus distintas operaciones de lectura, entre otras (1992).

La problemática de los géneros discursivos se clarifica con el aporte de autores como Mijail Bajtín, quien traza la distinción entre géneros primarios o simples y géneros secundarios o complejos. Los géneros primarios o simples agrupan las producciones textuales de la comunicación inmediata, como una conversación o una carta, por ejemplo. Los géneros secundarios o complejos surgen en condiciones de una comunicación cultural más elaborada, como la novela, la crónica periodística o el discurso científico (1997: 250). Como es obvio, la narrativa oral se circunscribe dentro de los géneros primarios. Sin embargo, puede recordarse la diferenciación planteada sobre el metacódigo, en la que se destacaba que las narraciones orales pueden considerarse parte del metacódigo, es decir, de los fenómenos socioculturales de identificación de un grupo, o expresión del metacódigo, una actuación verbal deliberada. De esta manera, un cuento breve, un chiste, una anécdota pueden surgir espontáneamente en una conversación ocasional, con lo cual se constituye como un ejemplo de género discursivo simple, o puede presentar una mayor elaboración, como género discursivo complejo, cuando un grupo le pide a un narrador un cuento o leyenda determinados, por su reconocida habilidad para enunciarlos, y más aún, en la situación artificiosa de la entrevista, en la que el informante se siente en una circunstancia de evaluación por parte de un investigador.

En el caso de géneros de textos sometidos a la transmisión oral, la problemática también se complica porque el investigador obedece al prejuicio intelectual de querer clasificar los enunciados de los informantes, cuando, en realidad, la conversación fluye espontáneamente, entre emisores y receptores y se produce una rica interacción que contamina textos y contextos. De este modo, es muy difícil definir cada texto recopilado como cuento o como leyenda, si se piensa, por ejemplo, que, en una misma entrevista, un informante puede plantear un relato personal, una anécdota, sobre la percepción de lágrimas en una imagen religiosa, otra puede relatar un texto similar como leyenda de creencia vigente en su barrio y otra puede recordarlo como un rumor recogido por la crónica periodística.

En este punto, es importante recordar las observaciones de Charles Briggs y Richard Bauman sobre la posibilidad de *entextualización*. Con este concepto, ambos autores definen el proceso que permite que, una vez reconocida una variedad textual como la original, se puede analizar las brechas intertextuales que se producen en los distintos actos de emisión, que provocan transformaciones más o menos relevantes, a nivel de formas y contenidos (1996: 78-108). Por lo tanto, más que una referencia a géneros canónicos, se debe describir los contextos de enunciación en los que los textos adquieren características temáticas, estilísticas, estructurales, especiales, en muchos casos, únicas e irrepetibles.²

También debo insistir en la necesidad de grabar y desgrabar toda la entrevista a varios informantes, que, aparentemente, es la que reproduce la conversación espontánea, y desglosar los fragmentos narrativos que serán fácilmente identificables por las cadenas de acciones atribuidas a actantes determinados. Estas cadenas de acciones pueden ser descritas a partir de su organización en una situación inicial, que revela circunstancias y personajes, una peripecia que la altera, un desarrollo de las tensiones provocadas por la peripecia y un desenlace, en mayor o menor medida, cerrado o abierto, que resuelve el conflicto generado.

He hablado de superestructuras narrativas, como conjuntos de textos con unidades temáticas y estilísticas determinadas, como las historias sobre luces malas o sobre el alma mula, y este concepto lleva a considerar su subdivisión en especies narrativas. En primer término, debo destacar un género mayor, englobante: la conversación, en la que los relatos se insertan en un circuito de comunicación (van Dijk, 1983). Dentro de la conversación, percibo dos gran-

² Una definición transcrita de ese artículo puede ser muy básica para comprender estas problemáticas: «los géneros pueden ser caracterizados como organizaciones convencionales ampliamente flexibles de medios y estructuras formales que constituyen patrones de referencia complejos para la práctica comunicativa» (Briggs y Bauman, 1996: 85).

des posibles clasificaciones de las narraciones incluidas: *especies narrativas de ficción* y *especies narrativas de no-ficción*.

Las especies narrativas de ficción están constituidas por aquellas formas textuales en las que el emisor plantea su relato como una construcción imaginaria, de «*fantasía*» como afirmaba uno de los informantes. Muchos textos pueden recopilarse dentro de esta clasificación, que constituyen cuentos y leyendas etiológicas o relatos humorísticos, entre otros, de acuerdo con clasificaciones más habituales como la propuesta por Susana Chertudi (1991: 165-173). Las especies narrativas de no-ficción abarcan mayores complejidades de clasificación: desde el relato personal, la anécdota, que se colectiviza, la historia de vida, hasta los relatos de carácter plural y colectivo como las leyendas de creencia, casos, rumores, entre otros.³

Las narraciones orales recopiladas en el conurbano platense

En la recopilación, las estructuras y estilos de las diversas especies narrativas se contaminan fácilmente por varias causas. Una de ellas es el carácter catalizador de procesos de comunicación social, que provocan los medios masivos como la televisión. Otra causa es el contexto de interacción verbal constituido por aquel género englobante que se denomina conversación y que presenta una serie de elementos, de acuerdo con las especificaciones de Teun van Dijk: apertura, orientación, objeto y conclusión (1983). Esta interacción verbal aporta, en sus formas textuales, el microcontexto social en el

³ Muchos autores han destacado los rasgos más característicos de las distintas especies narrativas, como Susana Chertudi (1967: 5-57) en la clasificación de narraciones en prosa y sus características formales, como el cuento, o las propuestas de análisis y clasificación de leyendas de Linda Dègh y Vászonyi (1988: 3-42). Del mismo modo, otros autores han analizado las características de las historias de vida como Sandro Portelli (1992) o de los crónicas y memorates, según Lauri Honko (1989: 77-90) al considerar las narraciones sobre experiencias personales.

que se producen los discursos (1983), como en la siguiente entrevista con la psicóloga Elizabeth Lugones.

Elizabeth.—Sino también este (pausa) curar del empacho. Acá (en Los Hornos) sobre todo.

Entrevistadora.—¿En Santiago, no?

Elizabeth.—Sí, también. Yo creo (pausa) no sé si es el mismo nombre, pero hay curanderas que, este, se les atribuye un poder, rezan o hacen algo, una preparación, este... lo he escuchado, cuando estábamos en el campo, en Loreto. Nosotros teníamos un médico de confianza que era el único médico del pueblo, así que hacía de todo, era el médico de la familia, pero él mismo contaba que operaba una curandera y podía resolver algo. Supongo que la sugestión. Sí, por acá (se refiere al barrio de Los Hornos, próximo a La Plata) hay muchos casos de curanderas, para curar el empacho o porque un chico está ojeado.

Me llama la atención pero no sé cómo hacen.

Frecuentemente el enunciado oral presenta coherencia y cohesión, determinadas por las macroestructuras temáticas que los hablantes encadenan y reafirman con el empleo de diversos recursos léxicos y sintácticos. Al mismo tiempo, la coherencia y cohesión dependen de una red de relaciones del grupo con su comunidad de origen. Todos hablan y perpetúan un universo simbólico, que se confronta y complementa con el multifacético que reciben en la comunidad de arraigo. Es así un microcontexto social vinculado con contextos mayores, uno ausente, lejano, idealizado, con relativa fijeza, y otro presente y generador de transformaciones sociales y, por lo tanto, simbólicas.

En el estudio de las narrativas orales de una comunidad migrante, es importante distinguir la orientación y el objeto de la conversa-

ción⁴ ya que determinan las superestructuras genéricas («Esa es una de las cosas que contaba. Pero... un caso más verídico») y temáticas («La Salamanca no se cree, se cuenta, es una cueva donde habita el Diablo, allí habita el Diablo») y las macroestructuras integrantes del texto, que encadenan las diversas acciones. Al mismo tiempo, revela los roles de los participantes, emisor-narrador y de sus receptores, y, especialmente, la finalidad del relato. Por otra parte —y esta es su funcionalidad más relevante— aporta datos para la constitución de los marcos convencionales o convencionalizados del relato oral. Son frecuentes las aclaraciones sobre costumbres y valores que los receptores pueden desconocer («La segada se dice cuando se corta el trigo, con la hoz. Nosotros lo llamamos allá la segada»). Es un marco convencional que necesita una explicación complementaria del emisor. En la mayoría de los casos, el marco es convencionalizado, constituye una información relevante que la comunidad enuncia y transmite como un valor jerarquizado. En una oportunidad, un narrador relataba un caso en el que un hombre se encontraba con el Diablo; pero este se alejaba sin provocar daño. Como noté que el narrador había vacilado al nombrar la cabalgadura como caballo o como mula, realicé una serie de repreguntas, al terminar la narración. El informante respondió que era muy importante que fuera una mula ya que lleva una mancha en forma de cruz sobre el lomo, que espanta al Diablo. Es evidente que la mención y su posterior explicación conforman un marco de importancia en la comprensión e interpretación del relato, que alude a la ideología católica del narrador y de su grupo, que debe ser transmitida en las futuras enunciaciones del relato, pero que necesita una explicación para el espectador exogrupal, que puede desconocer dichas referencias de la religiosidad popular. De este modo, el marco no es solamente una información para la comprensión, sino un valor institucionalizado que se reafirma con la narración oral. Insisto en la hipótesis de que

⁴ Como se recordará, esta tesis sigue las propuestas teóricas y metodológicas de Teun Van Dijk, en sus análisis de la conversación como discurso oral (1983).

posiblemente el acto de narrar sea un medio de contribuir al fortalecimiento de los marcos convencionalizados de la comunidad. Durante la conversación sostenida en el seno de un grupo, frecuentemente el relato se construye como un metatexto, es decir, como un texto narrativo construido sobre la base de otro u otros anteriores, de funcionalidad enunciativa, y su proceso de representación e interpretación se expresa, como afirma Teun van Dijk, para la comprensión de textos, en una macroproposición hipotética (1983: 77) de validez colectiva, en el caso de la comunicación oral, que se elabora sobre la base de los textos de funcionalidad enunciativa de orientación y de conclusión. Esto puede ejemplificarse con dos narraciones muy similares en sus macroestructuras pero en un cotexto de conversación diferente, que generó variaciones en la producción y en la recepción de ambos textos.

Las narraciones en su contexto de conversación

En una reunión de un grupo de migrantes provincianos, con la presencia visible del grabador pero sin mi intervención, los participantes charlaron libremente aunque uno de ellos, Patricio Carreras, parecía centralizar y dirigir la situación. En esa conversación, Patricio Carreras contó una anécdota, que había relatado antes en su vivienda, en una reunión familiar. Ambas versiones son semejantes en cuanto a sus macroestructuras. La superestructura es una anécdota sobre la imposibilidad de comprensión lingüística entre forasteros y nativos de la Provincia de Santiago del Estero, por el uso de la lengua quichua.⁵ Las diferencias apuntan a las frases del cotexto, las distintas conversaciones en las que el narrador orientó a sus oyentes, antes de contar ambas versiones. La versión relatada en la re-

⁵ Se interpreta como anécdota, una narración de episodios personales, de carácter verídico. Puede asociarse, como se ha mencionado, con los *cronicate* y *memorate* que describe Lauri Honko (1989: 77-90).

unión familiar surgió luego de una breve reflexión sobre las creencias que generan actitudes pasivas. El planteo de pasividad provoca en el relato la acentuación de las macroestructuras en las que se insiste sobre el aislamiento de mujeres ancianas frente a hombres extraños. El relato concluye y, luego, el narrador, como conclusión, reflexiona sobre la riqueza de Santiago del Estero, frente a la falta de comprensión de los dirigentes políticos de la provincia. De esta manera, el relato establece una relación intertextual entre dos enunciados que el narrador emitió y que el grupo, incluidos los miembros más jóvenes, aceptaron: aislamiento = incompreensión. Esto podría explicar la organización del relato a partir de un eje de antítesis que construye pares de opuestos. Este es el texto de la anécdota en sí misma.

Había unas ancianas (vacila), ellas y entre ellas, las hijas también señoras grandes. Como casualidad (pausa) el hombre de las casas no estaba. Estaban las cuatro ellas y, alguna vez ocurre que los que hacen los estudios de perforaciones para localizar o este (vacila) asegurar de qué clase de mineral o petróleo o no sé qué estaban buscando, alguien que andaba allí haciendo esas investigaciones habían quedado sin fuego y sin agua y hasta el punto de que en esos ranchos no se hablaba el castellano. Todos se manejaban con el lenguaje de la quichua. El hombre se allegó. Ellas se metieron adentro.

—Por favor, por favor, señora, señora.

Por ahí va una de las más jóvenes.

—Señora, quedamos sin fuego, un tizón de fuego, un poco de agua.

No sabían qué era fuego, qué era agua. Entonces, ellas tenían desconfianza. Parecía que eran extraterrestres, para ellas. Nunca habían visto gente así, hablando otro idioma. Entonces...

- Si me permite, señora.
 Supongo que habrá hecho así.
 –Si me permite, voy a darle las señas. Y esto quiere, el agua y el fuego, eso de los tizones.
 –Ah –dice que le dicen. (Frase en quichua).
 –¿Querés agua y querés llevar fuego? (Traducción de la frase).
 Entonces así pudo entenderse.

Como he afirmado, los pares de opuestos podrían ser los siguientes:

unas ancianas o mujeres mayores sin el hombre de la casa	los que buscaban mineral o petróleo
se metieron adentro tenían desconfianza	un hombre se allegó
Parecían extraterrestres. Nunca habían visto gente hablando otro idioma	hablaba en castellano
respuesta en quichua	comunicarse por señas

De este modo, podría trazarse una hipótesis de interpretación del texto sobre la base de las relaciones entre el relato y su situación de comunicación, que se podría desprender de una macroproposición hipotética en la que la incomprensión lingüística puede trasladarse hacia un plano más amplio, como la incomprensión social o política. En el texto del relato en sí mismo, se establece relaciones intertextuales en las que se percibe el proceso de reconstrucción narrativa del episodio que forma parte del mundo posible formulado para los oyentes («Alguna vez ocurre que los que hacen los estudios de perforaciones para localizar o este, asegurar de qué clase de mineral o de petróleo o no sé qué estaban buscando»), del mundo

posible del narrador («Supongo que habrá hecho así») o bien de ese hipertexto a cuyo trasfondo pertenece el relato («Ah –dice que le dicen»), en este caso, la narración oral.

El mismo relato en otro contexto de conversación

El mismo relato, contado en un grupo de santiagueños de la misma edad y provenientes de la misma zona, la población de Loreto, presenta variaciones interesantes y un marco cotextual distinto. Reproduzco seguidamente la versión con un fragmento de la conversación previa, para una mejor comprensión.

Patricio Carreras.—Los españoles vienen y encuentran un lugar propicio, encontraron tierras fértiles, en Santiago del Estero, en Tucumán, primero, en Monteros, en Termas de Río Hondo (pausa). Allí hacen unos ranchos y ahí, a poco tiempo, los indios los quemaron porque empezaron también a combatir. Traían armas y todo.

Delicia de Artaza.—Porque ellos eran dueños.

P.C.—Ellos eran dueños. Entonces después se corren un poco más cerca de las Termas de Río Hondo. Allí ocurre lo mismo (pausa).

Entrevistador.—¿Es la ciudad del Barco?

P.C.—La ciudad del Barco es la que viene ya sobre el Río Dulce. Aquello es donde actualmente es la ciudad. Primero ha sufrido tres devastaciones (sic) por los indígenas pero también ellos defendían su tierra.

D.A.—Tenían derechos. Ellos los llevaron, los trajeron para acá y los siguieron corriendo.

P.C.—Con referencia a la quichua, había señoras, (vacila) hombres, gente, que no sabían hablar en castellano.

Su lengua ha sido la quichua. En una oportunidad tengo entendido que llegaron unos, este (duda) ingenieros haciendo, unas exploraciones. No hay duda buscarían petróleo o alguna otra cosa o minas, minas de oro, de, de (vacila) y no, no, en una lluvia que tuvieron no sé cómo han quedado sin agua y sin fuego y bueno, (se acelera el ritmo de la narración) veían que había un rancho y en ese rancho había una señora más o menos, (vacila) inicialmente, este, medio joven pero todo lo demás llegan dos o tres ancianas, ancianas que no sabían qué era fuego, agua, lo que pedían. Y se encerraban adentro y no querían salir (se acelera el ritmo de la narración).

Todos.—Claro, claro.

P.C.—La más joven pidió que tocaran qué es lo que querían (frase en quichua). Bueno (pausa). Alcanzó a entender a señas porque tampoco ella hablaba sino a señas y fueron ahí, a las cenizas del fuego porque allí siempre hay un fogoncito.

D.A.—Siempre lo hay.

P.C.—Entonces allí se dieron cuenta que era fuego pero ellos también había (pausa). Yo me acuerdo que era también el primer año que ellos [se refiere a los padres de quienes había hablado en otra narración anterior] me habían mandado al colegio (pausa).

D.A.—Es gente que ha vivido mucho en el mundo de ella.

Inicialmente, la conversación giró en torno al tema de los indios, a sus derechos, a sus luchas porque defendían su tierra. Luego, en el relato en sí mismo, se insiste más en la descripción del lugar. Pero, en el caso de los protagonistas, no se insiste tanto sobre la oposición

y, en cambio, el conflicto se resuelve por la intervención de uno de los nativos, la mujer más joven. Al terminar el relato, uno de los oyentes comentó: «Es gente que ha vivido mucho en el mundo de ella». De este modo, la superestructura sigue siendo la misma: la incomunicación lingüística pero la resolución del conflicto es distinta porque, en el segundo relato, el foco de interés se construye entre dos grandes enunciados: la cultura indígena que «defendía su tierra» y esos pobladores arraigados y aislados, aislamiento que no es un factor negativo ya que quien toma la iniciativa de resolución del conflicto es uno de los miembros de esa comunidad de indígenas y/o criollos, vinculados por un factor cultural determinante, el uso exclusivo de la lengua, «la quichua».

En la organización de ambos relatos, el narrador ha mantenido la superestructura temática; pero en la primera enunciación ante miembros jóvenes de su familia y ante mi propia persona, ajena a la comunidad, fue más explícito, tanto en los fragmentos textuales como en los cotextuales. En la segunda enunciación, ante personas de su misma edad y procedencia, el narrador dejó muchos elementos implícitos y las acotaciones de los oyentes demostraron que el relato tenía aceptación y servía para construir una macroproposición hipotética de la comunidad: la comprensión hacia la identidad aislada de los santiagueños, indígenas o nativos, por su empleo exclusivo de la lengua quichua.

Esta descripción prueba una vez más que no hay textos fijos sino variables de acuerdo con los contextos de enunciación. Seguidamente, sintetizaré las observaciones sobre las estructuras de estas narraciones orales, folklóricas.

Configuración de la narrativa folklórica

Por lo analizado anteriormente, propongo la discusión de un aspecto de la hipótesis inicial sobre la posible configuración de la narrativa folklórica. De este modo, podría suponer que la enunciación de una narración folklórica, como parte o expresión del metacódigo de la comunidad, es el producto de un proceso de cons-

trucción textual predominantemente oral, conformado con una serie de microestructuras, que establecen relaciones intra e intertextuales. Esta hipótesis de constitución de la narración folklórica se basa sobre las teorías de Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentín, al describir el metacódigo, como modo de hacer colectivo particular de una comunidad, para contribuir a su identificación (1991: 1-15). Sin embargo, postulo la necesidad de plantear la existencia de un modo particular de narrar, construido con microestructuras como las siguientes:

- *Referencias espaciales y temporales, planteadas con una doble finalidad: como dato de ubicación para los oyentes y, en especial, como posibilidad de construcción de ese mundo posible, arraigado en la comunidad:* «Sería esto, una la que le ocurrió según me decía mi tío abuelo, que ellos son de Loreto, la estación, el pueblo que hoy es ciudad. Ahí hay unas fiestas grandes como romerías». «Venían de velar la Noche de Todos los Santos». «Había unas carreras cuadreras en un almacén, un boliche, llamábamos, pero ramos generales, pulpería, de todo». En este punto, es importante recordar la existencia de los *marcos del texto*, de acuerdo con la terminología de Teun van Dijk (1983: 47), de *información convencional* que permite su mejor comprensión. En el caso de la narrativa folklórica, esta información es convencional, en la medida en que, por la transmisión colectiva del texto oral dentro de la comunidad, muchos datos se conservan y se fortalecen, pero, al mismo tiempo, es convencionalizada, es decir, el grupo sustenta y promueve, como convenciones, circunstancias que implican rasgos de identificación de la comunidad, para su reafirmación dentro del grupo y en la situación particular de la entrevista frente al investigador.⁶

- *Focalización de la narración en las acciones de un personaje o personajes, que pueden presentarse como modelos de la comuni-*

⁶ Esta noción puede vincularse con los conceptos de contexto residual que, en capítulos anteriores, se sintetizó. Mirta Bialogorsky y Fernando Fishman plantean que en textos de comunidades que aluden a su pasado es frecuente la referencia a circunstancias de su ámbito de residencia anterior.

dad: «Pero eso era una cosa increíble que ella hubiera aguantado todo ese calor dos días y dos noches y ya va a ser tres porque ya se había sentado para dormir y por eso yo digo muchas veces: resista. Las personas de antes resistían mucho, mucho, mucho».

- *Vinculado con lo anteriormente expresado, la posibilidad de atribuir funcionalidad argumentativa a los relatos, para contribuir a la identidad de la comunidad*: «A mí me contaron que también era mi abuela, era antes, que decían que, eh, mi abuela había ido y que no había muerto, entonces siempre a mi mamá le decían: Doña Aleja era, Doña Aleja tiene que vivir ¿Cómo mi mamá no se murió? No se mueren».

- *Alusión a la comunicación por el canal oral*: «Esa es una de las cosas que contaba», *de un texto, parte del metacódigo narrativo de la comunidad, como modo particular de narrar que contribuye a su identidad*.

- *Alusión al proceso de construcción del relato como parte de un modo de narrar ya organizado*: «como tantas veces se habla de estos aparecidos...», que depende, en mayor o menor medida, de la estructura general de la conversación: «Y entonces la viejita, sería más o menos aproximado de las cinco de la tarde o ahí no más y, sigue..., hacia..., hasta..., pero esto como una coincidencia, y agarra ese alambrado viejo...».

- *Vinculado con los dos rasgos anteriores, es frecuente que el enunciador se nombre a sí mismo como protagonista*: «Yo hasta veinticinco años viví allí pero no he visto nada de estas cosas, que tenía miedo, que una vez... le... le cuento. Una vez vengo del baile, vengo con varios muchachos...», o *testigo de los episodios*: «Este otro donde están presentes en ese caso mi hermano, hombre grande ya, de setenta y pico de años, mi hermana, pobrecita, ya el año pasado falleció, que ya tenía ochenta y pico, mi sobrina que vive acá, (señala una calle próxima), mi cuñado, que ya hace como cuatro años que murió», *en una anécdota, por ejemplo, o ser su receptor en un proceso de enunciación anterior*: «Ese hombre también ha tenido este... muchas cosas que contaba, no lo que le contaban, sino

lo que ha sido protagonista él mismo de todo esto», y asimismo, *su narrador en forma constante o en una situación de enunciación en particular*: «Hay uno, pero en algún otro momento, le voy a contar, no lo quiero hacer mucho porque ella, mi hija, no quiere». Asimismo, *el enunciador nombra a sus receptores y, en circunstancias, puede producirse una interacción entre los distintos miembros del grupo e intercambiar sus papeles*: «Yo le estoy contando, bueno, vos no lo conocías a la familia de la niña santa (dirigiéndose a la esposa).

Esposa: No ¿cómo lo voy a conocer?

Patricio Carreras: Bueno, pero, Rubia, tu cuñada, ¿quién es?, ¿no es la hija de la niña santa?

Esposa: Sí, vos decís, yo no sé. Yo la conozco a ella nada más, a la familia, no.

- *Alusión a una creencia sustentada individual y colectivamente con diversos matices*: «La Telesita tengo entendido que ha sido una mujer que nadie delució su vida sino se cree que nadie llegó a su origen...».

Frecuentemente, se encuentra microestructuras narrativas que pueden provenir de otras narraciones y se insertan en el enunciado narrado. Por ejemplo, puede verse esta anécdota sobre un niño que mató accidentalmente a una niña. Nueve días después, cuando terminó la novena, vieron que revoloteaba una paloma junto a un árbol del jardín. Cavaron y allí encontraron una lata con anillitos y otros objetos de oro y plata que pertenecían a la niña. Esta es la transcripción textual como fue narrada por Nelly Hernández, anciana santiagueña, de setenta y cuatro años de edad que, al referirse a sí misma, se designaba como fundadora del barrio por pertenecer a una de las primeras familias que se afincaron. La narración se realizó en su casa, con la presencia de su hijo, hombre joven, y de su nieto, preadolescente. Fue notable la actitud de reticencia del hijo ante los relatos de su madre, por el exceso de fantasía. Sin embargo, a su vez, cuando le ofrecí el micrófono, narró varias anécdotas de adicciones severas y otras de su folklore laboral, en institutos de menores en La Plata.

Bueno, este, es una cosa verídica que pasó hace muchos años.

Un muchacho joven fue con la escopeta a cazar a la tarde, este (duda), ya sea liebre, conejo, lo que encontraba, a la tarde, y llegó a una casa amiga ahí y había gallinas y él apuntaba a las gallinas y ella le contesta, le dice:

—No, antes de matar a las gallinas, matáme a mí.

Y él, sin duda, le apuntó en broma y le salió un tiro y la mata. Pasó ese gran dolor que hubo y allá, en las provincias, se acostumbra hacer las novenas todas las tardes, rezarle a la tarde. Y bueno (se acelera el ritmo de la narración) en eso que la novena, todas las tardes, en el patio, se apareció una paloma adonde ella sabía dormir. Tomaron esa observación y bueno, alguien les dijo:

—¿Por qué no agarran y cavan ahí? A lo mejor hay algo ahí. Y cavaron y encontraron que había un tarro, ¿cómo se dice?, ahí en la tierra, tapada. Cavaron, sacaron y había anillos de plata, cadenas. Sacaron eso y no anduvo más la paloma. Y eso fue lo que pasó.

De acuerdo con este segmento de texto, se podría haber producido una «contaminación», entextualización (Briggs y Bauman, 1996: 78-108) entre las leyendas tradicionales que circulan sobre tesoros ocultos, en Santiago del Estero o en el Litoral,⁷ y esta anécdota, que

⁷ Puede recordarse el conjunto de historias sobre tapados, tesoros escondidos, que Martha Blache recopila y analiza en comunidades paraguayas del Gran Buenos Aires, en su libro *Estructura del miedo, Narrativas folklóricas guaraníicas*, en las que los narradores recuerdan leyendas sobre objetos de valor ocultados durante la Guerra del Paraguay y la posibilidad de encontrarlos accidentalmente. Puede pensarse en múltiples implicancias de lo que significa una nación oculta, un pueblo oculto por sus problemáticas económicas, sus dictaduras o sus sangrías por muerte y exilio (1982: 108-127).

se relata habitualmente y de una generación a otra, en Villa Nueva, Berisso, Provincia de Buenos Aires. Una prueba más de esta dinámica de la narrativa oral que provoca que no haya géneros y especies fijos, en sus estructuras, temáticas y estilos, sino signos de expresión de una comunidad en su acto particular de enunciación de acuerdo con un contexto determinado. Antes de culminar este apartado, viene a mi memoria que, cuando transcribí esta narración oral y se la mostré a la narradora, se ofendió porque la consideraba una historia de familia a la que se le había dado nivel de crónica policial.

Hacia una posible categorización de la narrativa folklórica de un grupo migrante

Todo lo expuesto conduce a la necesidad de una redefinición global de narrativa folklórica. En una síntesis, propongo la siguiente descripción. La narración folklórica es un texto enmarcado en un cotexto, la conversación entre miembros de una comunidad, en la que pueden estar presentes miembros de otra o de otras comunidades. Como texto, revela la funcionalidad explícita o implícita de contribuir a la expresión de la identidad del grupo, a la expresión de su metacódigo. Asimismo, postulo definir a la narración folklórica como un metatexto, es decir, una construcción textual oral que se construye sobre otro texto o textos enunciados anteriormente y vigentes en la comunidad. Por consiguiente, el texto de la narración folklórica multiplica a otros textos y a sus situaciones de enunciación y constituye una representación de la interacción verbal pasada y actual del grupo. Su construcción y estructura implican una serie de relaciones intratextuales e intertextuales. Las relaciones intratextuales garantizan la cohesión y coherencia del relato y permiten trazar un esquema básico de composición del texto. La cohesión es estrictamente gramatical y es la cualidad del texto que permite el vínculo sintáctico entre sus distintos lexemas por medio de diversos conectores (Cassany). Lo más frecuente, en la narrativa

oral, es el empleo, en algunos casos repetitivo, de conjunciones («Mi tío que era un hombre muy valiente lo espantó y lo empezó a perseguir y más rápido corría, más rápido iba el toro y mermaba la carrera mi tío, mermaba el toro»). La coherencia apunta más bien a la unidad significativa del texto, determinada por factores semánticos que permiten comprender hasta las aparentes incoherencias gramaticales (Cassany, 1992). Así, por ejemplo, se entiende este empleo discontinuo de tiempos verbales distintos, como el uso del Presente de Indicativo para dar mayor dramatismo a acciones relevantes («Entonces, en eso, la gente de todo alrededor del pueblo y de más allá de lejos, como el tío abuelo este iba, salió para irse para su fiesta. Cuando va por un camino, tenía sed y alcanza a divisar, ve un rancho y allí se va»).

Sin embargo, luego de tantos ejemplos concretos de textos de relatos, vuelvo a la pregunta inicial: ¿cuál es su posible clasificación genérica? Puedo observar a los propios informantes, verdaderos autores y coautores de cada narración en su enunciación. Frecuentemente, el narrador prepara a sus oyentes con la especificación genérica de su texto o bien, la propia conversación conduce a una elección de una especie u otra. Del mismo modo, la interacción narrador-oyentes origina la elección del género narrativo.

Yo te voy a contar según me lo contaron a mí.
¿No? Este (duda).

Dice que eran, este (duda) dos hermanos, una hermana y un hermano y que la hermana era (con tono más fuerte) muy mala con el hermano, mezuquina. Entonces dice que: ¿cómo podría hacer para (duda) tan mala que era ella?. Ella lo invitó a él que subieran a un quebracho y entonces subió. Ella subió más arriba y bué (pausa) y él entonces la dejó arriba y él empezó a bajarse para abajo, cortándole los gajos y se quedó allá y después dice (se acelera el ritmo de la narración) que se veía

mal y empezó a gritar y tanto gritar decía: Kakuy turay, turay. En quechua, turay es hermano. Y tanto lloraba, lloraba (se acelera el ritmo de la narración) ya pasaban los días. Se convirtió en un pájaro que se empezó a salir las plumas. De ahí, según la leyenda.

Sin transición, la narradora continuó sus enunciados, para referirse a la leyenda del alma mula, sobre la que le había preguntado en una conversación anterior.

Según la leyenda, como a mí me lo contaron yo lo leí después (se acelera el ritmo de la narración) es un caso entre parientes, un degeneramiento que puede ser entre familiares más íntimos, entre padre e hija, entre hermanos, según es cuando se pierden, es como si fuera un castigo. Entonces dicen que, a la noche, especialmente cuando sale viento, a la madrugada, sale grita como el burro, como la mula. Los perros, dice, que aúllan. Es de miedo. Y la persona que sea corajuda, para salvarla a esa alma, tiene que salir y enfrentarla. Según (duda) no sé si habrá que rezar y persignarse y dice que le hacen, lo hachea en cruz en la frente, agarrando frenos según dicen así para salvarla (pausa). Y después al otro día, pensando en la persona que puede ser, preguntan y si esa persona le contestan está enferma, está herida, se dan cuenta que es ella y deja de molestar. Algunos dicen que le tiran tiros con sal pero más eficaz dice que es así.

Luego, la narradora, Haydeé Herrera, afirmó recordar que el animal echa «chispas que es la sangre que sale, pero no tiene heridas». Al terminar su relato, uno de sus hijos dijo haber visto un alma mula

cerca de su ventana, noches antes y que los perros ladraban violentamente. Uno de los familiares se rió y le dijo que solo había visto un animal doméstico agresivo. Como puede notarse, los textos comienzan como cuentos y se transforman en leyendas o en anécdotas y viceversa. He percibido que un mismo texto es calificado por los narradores como anécdota o como leyenda, según la situación de enunciación, o relatados por un narrador de un grupo o de otro grupo. Haydeé Herrera, la narradora de leyendas sobre el kakuy y sobre el alma mula, contó una narración aparentemente de carácter anecdótico que, en el desenlace, adquiría carácter de leyenda; pero, a su vez, su hijo joven afirmaba haber visto un animal como el descrito por su madre, con las diversas reacciones que provocó en sus familiares, desde la risa hasta el asombro. Posteriormente, Haydeé Herrera continuó narrando otras, según su versión, «historias».

Eso me contaron. Eso pasó en Tucumán, en un ingenio. En un ingenio (se acelera el ritmo de la narración) todos los años se perdía un hombre, una persona. Entonces, al año, le tocó una persona pero estaba preparado. Cuando le tocó a él, él se llevó un pan bendito, un facón de plata y fósforos. Tenía fuego o una vela (duda) algo así. Y bueno lo metieron ahí, en la pieza y le cerraron la puerta. Y el hombre empezó a ver salir (vacila) no sé, un bicho y le empezó a pelear y que lo quería comer a él, peleaba, peleaba (pausa) y dice, entonces, dice que cuando cantaron los gallos, este (duda) desapareció, a la madrugada. Al otro día, cuando fueron a ver el que (se refiere al patrón) lo encerró al hombre, estaba el hombre. Así de ahí decían que después (se interrumpe la narración).

Resulta interesante un primer cotejo con un relato recopilado por Elena Rojas en *Acerca de los relatos orales en Tucumán*.

Informante: sexo masculino.

Edad: 68 años.

Lugar: Trancas.

Entrevistador.—¿Y cuándo ha salido eso del familiar que nos contaba?

I.—Bueno, eso hace mucho años, pero fue en la Granja Modelo y ahí decían que había el familiar y, efectivamente sí lo hay.

Entrevistador.—Bueno, cuéntenos cómo fue.

I.—Yo trabajaba, ¿en dónde?, en una parte donde se hacían la mezcla para criar los terneros que era, era la única granja que había en Tucumán y la más grande, criada por Alfredo Guzmán limitada. Entonces, por la noche [...]. Bueno, como le digo, nosotros preparábamos una mezcla para criar terneros, que se criaban los terneros aquí en Dátil, en Salta. Entonces, dos veces a la semana, en esa tierra.

Era como ahora, muy escasa la moneda, el peso. Se ganaba \$ 4,20, pero era bastante sacrificada. Y entonces, cuando se hacía esa mezcla, nos daban entra, y nosotros en dos, tres horas, preparábamos la mezcla y nos ganábamos un día. Así que. Y siempre salíamos a eso de las doce de la noche, doce y media, y yo vivía más o menos; tenía una casita. Y era soltero; una casita que vivía con un hombre que era muy, este, de la casa de los Guzmán. El hombre había hecho una muerte y lo llevaron a Tierra del Fuego, que era en ese tiempo la cárcel más grande de Usuahía. Entonces el hombre dejó un muchachito chico, y creo que estuvo se o siete años, cuatro años creo que estuvo en la cárcel; una cosa así. La criatura en aquellos tiempos tendría sei años y doña

Guillermina lo sacó por medio de tantah [...] y plata que había. Lo sacó y trabajaba en la finca. Y bueno... por esoh azareh del destino, él era solo y yo también solo. Noh juntamoh y noh hicimoh compañeroh de ranchada, noh cocinábamoh, tomábamoh mate y la mahcota que teníamoh, el hijito de él. Muy buen hombre. Y vivíamoh separao del poblito que era la granja, casi la última casa en una lomita. Bueno, era como le digo, entre 12 y 12,30. Yo venía una noche, yo vihn ando ehtaba, semioscura y contaban del familiar. Yo era incrédulo de esah cosah; cuando, esa noche bueno, tranquilo, venía yo por un camino carretero que hay, que eh el que une con Tucumán, la Aguadita, la Salina, el Timbó. Iba yo, cuando en eso siento que me roza una cosa aquí, en la cadera, ¿no? Hacia mi derecha había una casa que le llaman la casa colorada y ahí había un perro malo, malo, que salía y lo hacía asuhtá a uno, porque llegaba hahta los tobilloh de uno para morderlo; y eso que yo iba, yo iba sin hacer ruido para que no salga el perro. Entonces vino eso y me tocó aquí en la cadera, y me doy vuelta así y me encuentro con un bicho grandote que me daba máh o menoh en lah costillah míah. Porque él me daba con lah costillah d' él; casi me da en la cadera a mí. Pero tenía unah cerdas largas que le caían al tipo, como unah cortinah, y él iba medio agachando la cabeza así y yo lo miraba. Pero le digo que a mí no me dio miedo y el tipo ehte me acompañó. Pasamos por la par de loh perros esos, y 'l iba a la par mía. Y entonces yo, pa' no tocarlo, levante lah manoh y crucé lah manoh aquí, en el pecho, pero lo yevaba de reojo mirándolo. Dehpué había otra casita, ehe... donde había doh perroh grande, maloh loh perroh,

pero muy amigoh nuestroh, porque ya era cerquita, y nosotroh le dábamoh todo el sobrante de la comida. No teníamoh animale, le dábamoh a eyoh, así que conmigo eran muy amigoh loh perroh y esa noche voy y había un alambrao que pasar.

Cuando yo agarré a pasá el alambrao, pasé por la segunda del alambre que hay que bajarla para cruzar; él pasó sin hacer huellah, sin agacharse y yegaba hahta la cuarta hebra del alambre; fijesé. Ahí me dio miedo. Claro, cuando sonó el alambre de que iba a pasá, se vinieron loh doh perroh de ayá; entonces el bicho se cruzó frente mío, y loh doh perros de ayá se volvieron ahuyando y loh perroh se volvieron a la casa. Un solo yorar y auyar loh perroh y ahí me dio miedo a mí. De ahí ya seguía un caminito de vaca y la noche ehtaba ohcura y el caminito briyaba lo que ehtaba limpio ahí. En eso, ehtee, ya lah mulas y cabayoh que había en loh cercoh comenzaron a bufar, hacer sonar lah nariceh y todo, y bueno, yo en ese tiempo tenía un miedo terrible, pero no le perdía de vihta al bicho y me iba nomáh. Cuando le sacaba la vihta, cuando lo tenía como a un metro, que el patio se ensanchaba, y blanco y grande el patio. Porque era como un perro y puse la vihta en el patio. Lo volvía buhcar. Ya no ehtaba y loh animaleh más bufaban, y bueno... yegué adentro. (Rojas, 1986: 155-157)

Las dos versiones son muy disímiles pero se corresponden con las leyendas sobre el familiar, el ser imaginario que devora un peón, cada año, en los ingenios tucumanos.⁸ En la versión santiagueña

⁸ Puede consultarse las descripciones más frecuentes, como las de Félix Coluccio (1984: 190-192) o las de Adolfo Colombres (1984: 128-130).

hay una gran distancia en la medida en que la narradora no forma parte del grupo de tucumanos peones de ingenios o de chacras, que pueden sufrir la presencia del familiar. La construcción del texto se inicia como una narración de no ficción («Esto pasó») para culminar como una narración de ficción, un cuento o una leyenda. La segunda versión, transcrita del volumen de Elena Rojas, plantea una serie de circunstancias personales y grupales, que pueden responder a la lógica de un narrador que cuenta un episodio personal, con rasgos temáticos y estilísticos propios del conjunto de leyendas tradicionales sobre la extraña aparición de ese ser misterioso. No debe ser casual el empleo de un narrador protagonista en la medida en que el emisor quiere que sus receptores creen su historia. Por lo tanto, se exploya mucho y la narración continúa aun cuando no haya acciones relevantes que plantear.

Antes de finalizar este apartado, puedo recordar otra narración contada por Patricio Carreras.

Una vez vengo del baile, vengo con varios muchachos, cuatro o cinco, cada uno iban yendo a su casa, y no me toca a mí ir más o menos unos siete cuadras, a través del monte monte (pausa) solo, solo. Y mi primo que era el último que habíamos quedado, de allí estaban como a ocho cuadras y de ahí yo me largué. (Pausa) Serían las cinco de la mañana y allí decimos nosotros cachipampa, quiere decir en castellano, la parte limpia dentro del monte, que por, este, a causa del salitre, no levanta lo mismo que la que levanta plantas de vinales jume, entonces cachipampa, más o menos unos cuarenta a sesenta metros cuadrados y por medio de esos pasaba el camino, la senda. Estaba completamente nublado, ni las manos se veían, todo nublado. Y cuando fui con miedo por supuesto, cuando voy la mitad de ese cachipampa (con voz más gruesa) un ruido hasta

allá, parecía que estaba el ruido a mi lado. Ah. Ah. (Golpea su muslo con la mano) Yo, nosotros usábamos sombrero. Parece que el sombrero en la punta de los pelos tenía (se acelera el ritmo de la narración) y allí se acostumbraba de andar con un cuchillito. Yo había sacado el cuchillo pero no tenía en la mano, se me había escapado. Yo le cuento la realidad, no... no... Y bueno y entonces, y me muevo así otra vez, a cada golpe que sentía, era como si me estaban atacando o preparándose para atacar. Y por ay (sic) pensé: Ah, era el hombre más, a vivir o a morir (pausa). Agarré el cuchillo y atacué al lugar (pausa larga). Y eran unos burros que dormían y se asustaron de mí (risas). Se asustaron de mí, por eso se había parado de estar dormidos (risas). Y así son cosas que ha ocurrido, así.

Como puede advertirse es una narración anecdótica que comienza en un clima de extrema tensión y se resuelve con un desenlace risible, que vincula el texto con la larga tradición de cuentos humorísticos sobre circunstancias terroríficas para el narrador protagonista, que culminan en episodios inofensivos. Es una anécdota de espantos que se transforma en un chiste, con la habilidad del narrador para contar con tonos graves de voz y pausas. La habilidad del relato, contado con frecuencia en la familia, es la creación de ese clima terrorífico.

Todo lo planteado remite a la necesidad de una metodología de análisis, propia de la narrativa folklórica, que ayude a comprender estos textos desde la óptica de emisores y de receptores, especialmente cuando uno de esos receptores es un participante exogrupal, el investigador, o el lector de un trabajo de investigación en el que se reproduzcan estas narraciones. Es necesario buscar un camino adecuado y a esto apuntan los apartados siguientes.

PARTE 2

| CAMINOS |

En busca de un camino

Revisión de metodología de análisis e interpretación de textos orales de un grupo migrante

De lo expresado anteriormente, se desprende que la lectura de narraciones orales de un grupo migrante debe abarcar algunas tareas fundamentales: la delimitación de su superestructura genérica, la descripción de los marcos del texto, es decir, de su información convencional o convencionalizada, la descripción de sus elementos constitutivos, su integración en un marco de superestructuras y macroestructuras temáticas y su interpretación a partir de sus relaciones intra, intertextuales, con la conversación en la que emergen las narraciones, extratextuales, con otros textos que la comunidad conoce y comunica sobre temáticas similares, y contextuales.

Estas operaciones metodológicas permitirán, en una primera interpretación, trazar una macroproposición hipotética (van Dijk, 1983: 77) y la base textual explícita e implícita (van Dijk, 1988: 169). Es evidente que toda narración oral tiene una base textual explícita determinada por la narración en sí misma enmarcada en la conversación que le da origen. Pero también es evidente una base textual implícita que determina la reconstrucción hipotética del investiga-



dor, sobre la base de todas las relaciones semánticas posibles del relato, en su enunciación y en su pertenencia al metacódigo de la comunidad, como en los siguientes ejemplos. La primera versión fue recopilada el 28 de julio de 1994, en el contexto de la evocación de los cuentos que la abuela del narrador, Patricio Carreras, le contaba desde la hora de la cena hasta que se acostaban.

Don Juan es el zorro y el tío es el tigre y un día (pausa) tuvo que llevarlo al sobrino para que le ayudara a cazar o a hacer los mandados (se acelera el ritmo de la narración) en una palabra yo lo entiendo así. (Pausa). Allá lo tenía a este. Juancito le hacía cada cosa pero como lo precisaba, lo tenía. Una vez estaba de mandadero qué es lo que él ve.

—Suba al árbol y fijese a ver si ve algún animal que quería cazar y él...

Yo voy a dormir.

Entonces, por ahí vio que venía una vaca, un novillo.

—Tío, tío.

—¿Qué querés?

—Allí veo una vaca.

—¿Y qué color es?

—Colorada.

—No me gusta. A ver si podés ver otra de otro color.

Fijese qué contraste, qué forma tonta de pensar.

(Con tono irónico)

Entonces dice, eh (duda).

—Allí veo uno que es marrón.

—¡Ah, fijese bien! Ese sí que lo vamos a cazar.

Y lo cazó. Cuando cazó, le ayudó a sacar el cuero, todo eso, la parte que podía llevar a la parrilla, (se acelera el ritmo de la narración) pero no le permitía comer. Juancito no comía pero el señor tigre sí.

Entonces le dice:

—Tío, pero yo tengo hambre.

—No, no, te vas a acostumbrar mal —le dice.

Entonces.

—¿Pero por qué no me da siquiera la vejiga?

—Bueno, te doy la vejiga.

Le dio la vejiga. (El narrador utiliza distintos tonos de voz para los dos personajes y para los fragmentos de narración.)

Para esto él empezó a pensar: si me como la vejiga, no voy a contrarrestar todo lo que me hace el tío. Me está matando de hambre. Voy a cobrar-me, voy a ver si me sale bien este ingenio. Eh... Después de comer bien, se acostó a dormir. El no durmió sino que comía allí, engrasaba una madera y allí venían moscardones. Lo (sic) había inflado a la vejiga y allí los largaba. Cuando más o menos una cantidad prudencial, allí le grita: —¡Tío, tío, levántese! ¡Dispare! Parece que viene la policía. A ver si lo... Y entonces salió corriendo y cada vez me parece que sentía pero antes, previamente, le ató la cola a la vejiga. Como el tigre tiene que... No es como algún otro animal que mira así (el narrador vuelve la cabeza). Se tiene que dar vuelta todo entero. Toda vez que (pausa). Nunca pudo ver que, este, qué era esa gente pero el ruido que conversaba la gente lo tenía ahí cerca y ya estaba y él disparaba por los montes. (Se acelera el ritmo de la narración.) Cuando, cansado, se tiró allí y por ahí ve que tenía la cola la vejiga atada con moscardones adentro. (Ríe) ¡Ay! ¡Para qué!

—Lo mato, lo mato a Juancito.

Un día lo agarró y le dio el peor castigo. Lo (pausa) lo puso de penitencia que tuviera que subir y sobre un nido de rúa (un nido que tiene muchas espinas), que haría tortas fritas, en el árbol, allí, en la horqueta del árbol.

Allí Juancito empezó a hacer fritos y este.

—Bajáte, bajáte, mirá que te bajo.

Fue un procedimiento que no pudo lograr y él le dice:

—Mirá, tío, únicamente acepto bajar cuando vos subas con la cabeza para abajo y la cola para arriba. Cuando se aproximó ¿no?, agarra la ollita con grasa y le tiró así. (Eleva el tono de voz) ¡Lo quemó! Sabe la distancia que se fue sin tener en cuenta que lo tuvo que agarrar.

La primera operación es determinar la superestructura textual genérica y su información convencional o convencionalizada. Es un texto narrativo correspondiente a la especie del cuento, en particular, de los cuentos de animales, en particular de la presuposición básica de la atribución de caracteres plenamente humanos a los animales, como el lenguaje, los sentimientos y las labores. Dentro de este grupo, son comunes los relatos centrados en dos figuras: el zorro y el tigre, con el predominio del primero sobre el segundo, por medio de la astucia que vence a la fuerza.

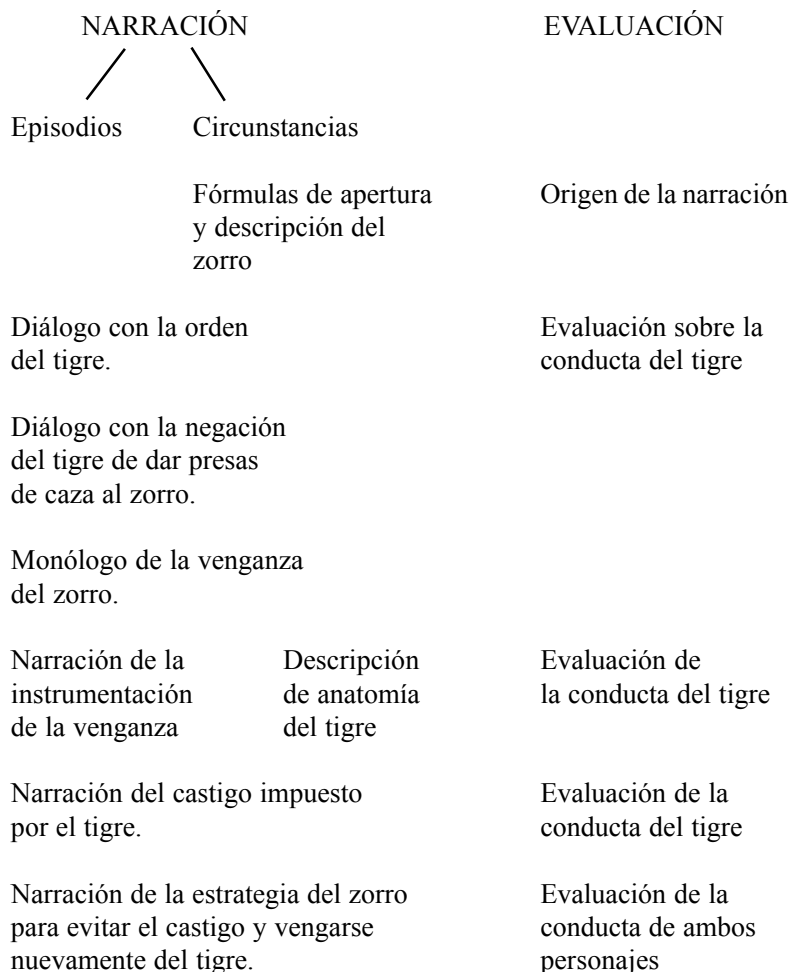
Puedo distinguir sus elementos constitutivos e integrarlos, en el marco de macroestructuras, e interpretarlos por medio de relaciones intra e intertextuales. Puedo plantear relaciones intertextuales entre el relato individual y el hipertexto, como lo plantea María Inés Palleiro (2004: 485-497). El hipertexto es el conocido cuento del zorro y el tigre en el que el primero susbtrae alimentos al segundo, es castigado y evita el castigo. Apoya la atribución a una superestructura genérica que el cuento en sí mismo fue descripto por el narrador, durante la conversación, como un cuento de los que contaba su abuela en las horas de la noche, entre la cena y el momento de acostarse. En el inicio del texto en sí mismo, el narrador utilizó una fórmula de apertura «Don Juan es el zorro y el tío era el tigre», que está vinculando la enunciación concreta del relato en particular, con el conjunto de relatos conocidos por la comunidad, centrados en estos dos personajes arquetípicos. A partir de esa fórmula, el texto presenta una serie de enunciados que revelan el esfuerzo del narrador para ordenar y ubicar su relato. Afirma: «tuvo que llevarlo al sobrino para que le ayudara a cazar o a hacer los mandados, en una palabra yo lo entiendo así». Por un lado enuncia acciones atribuibles a los animales humanizados; pero, al mismo tiempo, relativiza sus afirmaciones, con la aclaración de que es producto

de su comprensión del mundo posible del relato, que continúa con otro enunciado también de valor intratextual: «Allá lo tenía a este». Es interesante el juego de pronombres, como estrategia narrativa y estilística. «Allá», instala el relato en un ámbito espacial distante, del mismo modo como anteriormente había dicho «un día»; pero, como lo nuclear del relato es la figura del zorro, se focaliza al personaje con el pronombre «este», que acorta la distancia espacial o mental de los enunciados. Como relación intertextual, percibo la presencia de macroestructuras de esta clase de relatos como las siguientes:

- orden del tigre a Juan, el zorro, su sobrino, para que vigile qué pelaje de vacunos pasan por el lugar;
- valoración de la carne de los animales por su color;
- aceptación, para la caza, de uno en particular, por su color;
- cacería, despellejamiento y asado de la carne por parte del tigre con la ayuda del zorro;
- negación de alimento al zorro;
- concesión de la vejiga;
- venganza del zorro, llenando la vejiga con moscas y moscardones, atándolos a la cola del tigre y despertándolo bruscamente con la advertencia de la persecución de la policía;
- huida del tigre hasta que descubre el engaño;
- castigo del tigre impuesto al zorro de freir sobre un nido espinoso, en un árbol;
- orden de bajar del árbol;
- pedido del zorro para que el tigre suba con la cabeza para abajo;
- volcado del aceite hirviendo sobre el cuarto trasero del tigre y
- huida del zorro.

Los cuentos que habitualmente se narran en Santiago del Estero presentan similares macroestructuras. Ya he planteado, en el apartado cuarto, un esquema posible de las narraciones orales, que parte de una macroposición proveniente de la conversación y de una dinámica constituida por la narración de acciones, con sus fórmulas de narración y descripción, y su evaluación, con sus comentarios por parte de emisores y receptores. En esta versión, el narrador construye el relato con el predominio de diálogos en estilo directo entre

los personajes, el monólogo del zorro para vengarse del tigre, la narración de las acciones y la explicación de conceptos que, para el receptor ajeno a la comunidad, no serían claros. Asimismo, aparece un enunciado valorativo del narrador sobre uno de los personajes, el tigre. Intentaré un diseño de composición del relato.



De este modo, podría postular que este cuento responde a una macroproposición hipotética del narrador que propone una narración tradicional sobre la oposición entre dos animales, uno más fuerte que el otro, para la victoria del débil y astuto sobre el fuerte, y su particular evaluación a través de la distancia temporal, ya que era un texto habitual de su abuela. Puede verse si las estrategias estilísticas apoyan esta primera interpretación. La fórmula de apertura se construye en Presente del Indicativo, con un valor de descripción informativa de valor general. «Don Juan es el zorro», siempre, en toda narración tradicional oral que se divulga en el grupo. Luego la fórmula se construye con el verbo en Pretérito Imperfecto con el valor de una acción de validez durable. A partir de este punto, las acciones atribuidas a los personajes oscilarán entre el Pretérito Perfecto Simple, de valor puntual, que las individualiza, y el Pretérito Imperfecto del Subjuntivo que las describe en su carácter de modalidades de la actuación de los protagonistas. «Tuvo que llevarlo al sobrino para que le ayudara a cazar o a hacer los mandados...», «Allá lo tenía a este». La fórmula y el encadenamiento temporal se alteran, con la presencia de un enunciado que permite una evaluación del narrador sobre su relato, construida en Presente del Indicativo que, evidentemente, lo instala en el hoy de la enunciación particular del narrador, quien, ante el mundo posible del relato, es consciente de que agrega elementos de su propio mundo posible: hacer los mandados como podría suceder en cualquier relación de familia entre los menores y los adultos. También en el enunciado percibo un interesante paso del Pretérito Imperfecto del Indicativo, con valor durable, al Presente de Indicativo, para destacar la acción relevante. «Una vez estaba de mandadero qué es lo que él ve». Luego del diálogo, el narrador evalúa el carácter del personaje, comprometiéndose al receptor con su punto de vista. «Fíjese qué contraste, qué forma tonta de pensar». Así como las acciones relevantes se expresan en Pretérito Perfecto Simple o en Presente de Indicativo, del mismo modo, en el diálogo, la referencia a las alocuciones directas del zorro son introducidas en Presente, «dice», «grita». Los

enunciados narrativos correspondientes a la primera venganza del zorro se cierran con evaluaciones del narrador «Y entonces salió corriendo y cada vez me parece que sentía pero antes, previamente, le ató la cola a la vejiga. Como el tigre tiene que... No es como otro animal que mira así (el narrador vuelve la cabeza). Se tiene que dar vuelta todo entero». «Cuando cansado, se tiró allí y por ahí ve que tenía la cola la vejiga atada con moscardones adentro. (Ríe) ¡Ay! ¡Para qué?!». La segunda venganza se cierra también con evaluaciones del narrador en las que anticipa el desenlace y compromete al receptor con la veracidad de su relato. La anticipación del desenlace, construido en Pretérito Perfecto Simple, y luego en Presente, destaca las acciones, del mismo modo como, cuando se dirige al receptor, actualiza la veracidad de su texto. De esta manera, podría trazar una gramática de este relato basada sobre el empleo de sus tiempos verbales.¹ La historia es narrada en un pasado intemporal, alejado, del cual el narrador toma distancia cuando narra en Pretérito Imperfecto, la dramatiza cuando narra en Pretérito Perfecto Simple y en Presente Puntual, y la expresa como una narración vigente en el grupo, con el Presente Permanente («Don Juan es el zorro») o aceptable para el presente histórico del receptor («Sabe la distancia que se fue sin tener en cuenta que lo tuvo que agarrar»). Es así un texto narrativo oral con todas las vacilaciones que esto conlleva en el manejo de pretéritos y presentes y de vigencia permanente para el grupo en el que es narrado, vigencia sobre la cual se insiste en el momento de la enunciación, al dirigirse al receptor.

Si se continúa con la posible interpretación de acuerdo con el cotexto de la conversación, se recordará que el relato surgió luego de una charla sobre los cuentos que el narrador escuchaba de su abuela, quien narraba frecuentemente desde la cena hasta la hora de acostarse. Por esta causa, el narrador denominó su enunciado como

¹ Como se recordará, estos matices temporales han sido muy detallados por Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997: 59-63), ya citado, y por Susana Chertudi en «Rasgos estilísticos de la narración oral» (1977-78: 175-182).

«cuento» y, al nombrar las acciones, utilizó varios lexemas que parecen aludir al mundo de los menores frente al mundo de los adultos, con actividades como «mandados» y «penitencia». De este modo, la superestructura temática que se podría trazar es la victoria del débil sobre un poderoso; pero la macroproposición hipotética puede sugerir el poder de un menor sobre un adulto.

Otros modos de narrar: entre cuentos y anécdotas

Un relato similar fue narrado, tiempo después, por el mismo narrador, Patricio Carreras. La conversación se desarrolló en el seno de una familia santiagueña de Villa Nueva, Berisso. Luego de recordar episodios de la vida de un vecino de Loreto, localidad de procedencia común de todos los presentes, que se caracterizaba por su habilidad para eludir situaciones difíciles, el narrador contó nuevamente el relato anteriormente analizado.

Don Juan es el zorro. Le dicen al zorro en las anécdotas así (pausa).

Se llama Don Juan por el acto picaresco que utiliza el zorro, esa habilidad y entonces no podía pasarle al tigre, al tío. No era el tío, sino que la tigre hembra era la tía de Don Juan.

Y como con el sobrino, esa es la que le manda que vea que suba, mientras duerme.

«Allá hay una vaca baya» –dice.

«No, no sirve. La carne baya no me gusta» –decía. Y estaba tranquilo. Por ahí dice:

«Un novillo lindo por allá».

«Ah, eso lo vamos a cazar».

Y así fue. Y en todo ese trabajo, él tenía hambre, y se cansó de comer el tigre, pero no se lo alcanzó.

Lo único (pausa).

«Tío, déme un pedacito» –le decía.

Y él:

«No, no, te vas a acostumbrar».

Y en uno de esos, tanto que lo hinchó, agarra una vejiga. Pero, en vez de comer, él se avivó y le empezó, dice:

«Esto lo tengo que embromar de alguna forma».

Como el tigre tiene el cogote corto, tiene que darse vuelta todo el cuerpo (el narrador hace el gesto de darse vuelta). No es como otros animales que giran el cuerpo así (hace el gesto de girar la cabeza) porque tiene el cogote cortito. Entonces no podía ver la tramoya, la picardía que le hizo el sobrino. Entonces, mientras él dormía, empezaba a cazar moscas, moscardones (se acelera el ritmo de la narración). Ponia ahí la carne, agarraba y los metía en una vejiga inflada. Fue y en la cola del tigre y por ahí empezó. Se puso bien cerca de él y dice:

«¡Tío, tío, que viene la policía! ¡Rajemos, rajemos!»

Y se levantó y rajó pero como en el momento de despertar, sentía ese ruido de hablar de cosas, siguió y se desesperó y por todo lo que iba. ¿Qué era eso? Las moscas que adentro como conversar de gente, que zumbaban como hablar de la gente y él, él fue a la tía llevándole la mejor presa y así quedó bien (pausa). Pero vivía escondido. Donde el tío estaba, él estaba lejos. Nunca lo podía agarrar. Toda artimaña, nunca lo podía agarrar. Y un día, estaba sacando un nido de pájaros Don Juan y allí lo encuentra.

«Ajá, acá vos vas a saber». Dice:

«Mirá, tío, antes, yo sé que no me salvo, yo me dejo que me mates, que haga lo que quiera, pero necesito hacer unas tortas fritas. ¿Me podés al-

canzar una ollita con grasa? Y después usted haga lo que quiera». Y como era un poco tonto el tigre, ya aceptó y ya después lloró. Calentó la grasa. «Bueno, bueno, ya dejamos todo esto, bueno, yo tengo que arreglar cuentas».

«Bueno, tío, yo te pido por último pero tienes que subir con la cabeza abajo y el cuerpo arriba».

Cuando se aproximó, la ollita le volcó con grasa. Desesperado, fue buscando agua al río, no sé dónde. Y él rajó (pausa larga). Y así vivió. Y una vez lo encuentra y fue corriendo. Como ya se había cansado Don Juan, ya cerquita había una cueva de vizcacha y allí se metió pero el tigre lo alcanzó a agarrar de la cola y dice:

«¡Ah, qué gran cosa!» –dice. «Vos creés que es mi cola. ¿No ve que es una raíz?».

Y el tonto lo larga y se mete adentro (risas). Así es la cosa.

El enunciado se inicia con fórmulas de apertura que sirven para la presentación del personaje y para la clasificación genérica del relato. De este modo, el narrador presenta al zorro nuevamente en presente, como un concepto permanente de la comunidad, avalado por la tradición oral grupal, «Le dicen al zorro, en las anécdotas así...». El relato es clasificado como una anécdota, posiblemente en el marco de las narraciones orales de episodios reales, vividos por un vecino a quien habían descripto como un pícaro. El mismo calificativo es atribuido en la caracterización del zorro. Se alude además a ese conjunto de relatos centrados en la figura del zorro, que, la tradición oral denomina Don Juan y caracteriza por su astucia. Se unen, posiblemente, dos relaciones intertextuales, una con el marco de relatos frecuentes en la comunidad sobre el zorro y el tigre y, otra, con las anécdotas del vecino en cuestión, narradas durante la conversación anterior al relato. El esquema de construcción del texto podría ser formado por:

NARRACIÓN

Episodios	Circunstancias	Evaluación
-----------	----------------	------------

Fórmulas de apertura con la descripción del personaje como «pícaro» en una tradición oral: las anécdotas

Diálogo con la orden de cacería de la tigra al zorro

Descripción de la cacería con selección de las presas por su color

Diálogo de pedido y negación de alimentos
Monólogo del zorro y anticipación de la venganza contra el tigre

Explicación sobre la anatomía del tigre

Narración de la venganza del zorro
Narración de la vida posterior del zorro
Diálogo del castigo del tigre al zorro

Diálogo con el pedido del zorro
para postergar el castigo

Evaluación del narrador
sobre el tigre

Diálogo con el segundo
pedido del zorro;
para postergar el castigo
Narración de la segunda
venganza contra el tigre
Narración de la huida del
zorro
Narración de la captura del
zorro
Diálogo del zorro
para engañar al tigre

Evaluación del narrador
sobre el tigre y sobre el
texto (fórmula de cierre)

Del mismo modo que en la versión anteriormente analizada, percibo la construcción con el predominio de verbos en Pretérito Perfecto Simple para la sucesión de acciones, verbos en Pretérito Imperfecto de Indicativo para las acciones con matiz durativo, y en Presente para las acciones relevantes. En particular, las acciones relevantes del texto son, con predominio, aquellas que introducen los enunciados verbales del zorro «Pero en vez de comer, él se avivó y le empezó, dice...»; «Se puso bien cerca de él y dice...». ¿Puede haber alguna causa para esta elección consciente o inconsciente del narrador? Asimismo, ¿puede haber alguna causa para un mayor desarrollo dialógico? Además percibo la falta de pronombres y sustantivos que designen los sujetos, marcando menor distancia con el mundo narrado conocido por los oyentes. De esta manera, podría reforzar la hipótesis de que el texto es narrado como una anécdota

en la que se desea destacar las acciones picarescas del zorro, en paralelo con su representación humana, el vecino de Loreto. Así, es narrado como un episodio real, que se apoya en la explicación sobre la estructura anatómica del tigre, que no puede girar la cabeza. Este narrar anecdótico justificaría el empleo de una estructura gramatical más libre, cercana a la narración espontánea, en la que puede haber licencias como la repetición de nexos de coordinación «Ponía ahí la carne, agarraba y los metía en una vejiga inflada. Fue y en la cola del tigre y por ahí empezó», «Y se levantó y rajó. Pero como en el momento de despertar, sentía ese ruido de hablar de cosas, siguió y se desesperó y por todo lo que iba». También el texto presenta lexemas y sintagmas repetidos, «Las moscas que adentro como conversar de gente, que zumbaban como hablar de la gente y , él fue a la tía, llevándole la mejor presa y así y quedó bien». De este modo, podría considerar la presencia de una base textual explícita constituida por las macroestructuras del relato tradicional, es decir, aquel mensaje manifiesto que el narrador desea dejar en sus oyentes, en cuanto a la venganza astuta del zorro contra el tigre y su posterior huida, y una base textual implícita, en la que las acciones del zorro son enunciadas como actividades humanas cercanas y reconocidas por todos. En este sentido, posiblemente no sea casual el empleo de un pronombre adverbial modal («así») que generaliza las conductas esperables en el personaje, como si fuera cualquier persona de la comunidad, «él fue a la tía, llevándole la mejor presa y así y quedó bien». En un comentario anterior, durante la conversación previa, uno de los presentes se había referido a la importancia de la costumbre de enviar presas o alimentos a familiares, cuando se carneaba o se cocinaba en una casa de familia. El pronombre «así» puede sintetizar todas las acciones inmersas en ese marco (saludos, agradecimientos, retribuciones).

En el desarrollo que precede al desenlace del texto, el narrador abandona la macroestructura castigo-impedimento, para suplantarla por persecución-evasión. De esta manera, resulta extraño, desde el hipertexto de las versiones de este cuento tradicional, que el zorro

le pida al tigre permiso para freír tortas, antes de que lo mate. No lo es, por el contrario, si se observa como una estratagema para salvarse de una situación difícil, en relación intertextual con el cotexto de las anécdotas relatadas sobre el vecino pícaro de Loreto. La anécdota narrada agrega una segunda macroestructura, el engaño al tigre, haciéndole creer que ha tomado una raíz, en vez de la cola. En el texto, el narrador generaliza las acciones explícitas e implícitas del zorro con el lexema «artimaña». Inclusive, llama la atención que los verbos atribuidos al zorro rara vez presentan el sujeto expreso sino desinencial, lo cual puede crear el efecto de que narra acciones de un personaje por todos reconocido, como ya he afirmado. Se acentúa la situación con una evaluación sobre el personaje del tigre, «Y como era un poco tonto el tigre, ya aceptó y ya después lloró», «Y el tonto lo larga y se mete adentro». El relato de la huida del tigre se interrumpe con un enunciado metanarrativo interesante. Como ya he expuesto anteriormente, toda narración folklórica es un texto que alude a sí mismo, a otros textos similares, y a sus circunstancias anteriores y actuales de enunciación. El narrador relata la fuga del animal y su precipitación a un río, «No sé dónde», aclara a la audiencia. Dicho enunciado reafirma este carácter anecdótico, como si el narrador hubiera sabido el lugar y lo hubiera olvidado o bien nunca hubiera conocido el dato real que, por ser poco relevante, no fue fijado por la transmisión oral. Dos fórmulas, una de enlace y otra de clausura, presentan un interesante empleo de los tiempos verbales, para insistir en la relación intertextual del cuento con las estrategias de una anécdota de episodios reales. Luego del diálogo en el que el tigre y el zorro se pusieron de acuerdo para cazar, el narrador reafirma con el enunciado: «Y así fue». Del mismo modo, al terminar, cierra con la siguiente fórmula de clausura: «Así es la cosa». Similares entre sí, cada fórmula aporta dos matices de interpretación posibles. «Así fue» destaca acciones expresadas como un episodio ocurrido puntualmente de la misma forma como el narrador lo enunció. «Así es la cosa» con el verbo en Presente, de valor permanente, y la generalización que implica el lexema «cosa», que pueden matizar el relato de modo que los episodios no son reales en

sus detalles pero sí en la connotación ideológica de la comunidad: la astucia puede vencer a la fuerza o, con mayor relación con el contexto de la conversación anterior, la astucia puede vencer las situaciones difíciles. Una relación extratextual confirma esta suposición. De acuerdo con la nota aclaratoria de Berta Vidal de Battini, el zorro, en nuestras latitudes, no trepa a los árboles (1981: 452). ¿Cómo es posible que un narrador que puede aclarar la anatomía del tigre, que no puede girar la cabeza, desconozca esa situación? Evidentemente, al narrador de la «anécdota», enunciada en esa ocasión y en el cuento como parte de un hipertexto tradicional, le importa destacar una veracidad, que no proviene de la ciencia zoológica sino de la expresividad del mensaje.

Y esta puede ser la diferencia más significativa entre ambos textos. El primero responde a una finalidad evocativa de narraciones de infancia. Su estrategia de construcción oscila, tanto en sus estructuras como en su estilo, entre las acciones y su evaluación, entre la distancia narrativa y la cercanía con el mundo posible de narrador y receptores. El segundo responde a la necesidad de recrear un personaje pícaro, el zorro o el vecino de Loreto. Por lo tanto, no hay necesidad ni de distancia narrativa ni de relaciones con el mundo posible de los receptores, sino de focalizar las acciones en el personaje, ficticio o real, zorro o vecino de Loreto, que adquiere estatura de modelo grupalmente válido. Por este motivo, no debe ser casual que las acciones referidas a Don Juan el zorro lleven sujeto desinencial o tácito, porque el protagonista tiene un carácter de arquetipo humano en tanto que miembro representativo de la comunidad de origen.

Como puede verse, la narrativa folklórica exige una metodología especial de análisis y comprensión, porque no es un texto fijo sino una construcción textual permanente, colectiva, solidaria con sus contextos de enunciación. Por consiguiente, toda metodología deberá recuperar esta dinámica y descubrir su riqueza de significaciones.

La descripción de diversos contextos de enunciación enriquece la interpretación de las distintas narraciones, como se verá en el apartado siguiente.

Los diversos contextos de la narración

Según se ha visto hasta el momento, esta propuesta de análisis se centra en el texto de la narración oral y en la conversación en la que surge, a la que se ha denominado cotexto. Sin embargo, si se instrumenta la metodología y terminología de Hermann Bausinger, se puede analizar la problemática del contexto en forma mucho más compleja y reveladora.

En este punto del desarrollo, deseo destacar las referencias de dicho autor a la configuración del contexto de la narrativa oral en cuanto al contexto textual, situacional, social y societal. El contexto textual se refiere a todas las variedades textuales contemporáneas con el texto recopilado, sean aclaraciones previas del narrador, comentarios de sus receptores, chistes, anécdotas o refranes. El contexto situacional es la descripción de las relaciones personales, objetales, espaciales y temporales que acompañan la enunciación del texto, como los papeles jugados por emisores y receptores, el lugar y el momento de la narración o actividades y objetos de los participantes. El contexto social es un horizonte en cuanto los emisores y receptores forman parte de un grupo familiar, labo-

ral, vecinal. El contexto societal se refiere a un horizonte mayor formado por la estructura social mayoritaria en la que ese grupo se inserta (1988: 3-20).

El texto de una narración oral surge, según Hermann Bausinger, en un contexto de interacción verbal, el contexto textual. En esta investigación, considero este contexto de importancia por su inmediatez e influencia en la atribución de significación a las narrativas orales. Los cuentos adquieren su significación en el marco de distintas conversaciones en las que surgen. Como se expuso en la anécdota de las ancianas hablantes de quichua, una conversación puede ubicar el texto en la temática indígena, en la reflexión sobre la situación de aislamiento de Santiago del Estero y en muchas otras posibilidades temáticas. Junto a este contexto, Hermann Bausinger destaca el contexto situacional, social y societal. Sin embargo, el estudio del contexto puede ser más complejo en el caso de culturas de migración o en el caso de culturas sometidas a la aceleración de sus procesos de transmisión, por la influencia de medios masivos de comunicación y de circunstancias de intercambio cultural fecundas, como el contacto con grupos migrantes de naciones fronterizas u orientales. Esta circunstancia plantea la necesidad de apelar a nuevos métodos y a descreer de una cultura homogénea. Especialmente, Hermann Bausinger analiza estos procesos, en una perspectiva de multiculturalismo, obteniendo un campo de estudio muy amplio (1992: 3-28).

En el caso de culturas de migración, el contexto se complica porque los emisores frecuentemente remiten a otros contextos de su ámbito de origen, en los que el texto funcionaba y significaba de determinada manera. Es evidente la imposibilidad de reconstruir la conversación original en la que los narradores escucharon las narraciones inicialmente y que repiten en sus lugares de arraigo; sin embargo, una entrevista detallada y descriptiva podría ser útil. En el trabajo de campo, he podido entrevistar varias veces a los mismos informantes y lograr esa recuperación de un pasado provinciano, vivificado en las narraciones orales, pero necesitado de una explicación para los receptores ajenos a la comunidad. El contexto

situacional ha sido observado por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin con la posibilidad de analizar en detalle el contexto de enunciación, de los participantes, identificación, tiempo y espacio (1992: 29-34). El narrador presenta distintos aspectos en su relación con su relato. Linda Dégh y Andrew Vázsonyi han analizado la relación entre la creencia del narrador y su modo de construir el texto, en el caso particular de la leyenda (1988: 18-20). En Villa Nueva, Berisso, he observado la «*leyenda positiva*», la que afirma la creencia general, o «negativa», la que cuestiona, en, por ejemplo, las narraciones de milagros atribuidos a la imagen de Nuestra Señora de Loreto, en la capilla del barrio. Sin embargo, en otras leyendas, pude percibir matices en la vinculación del narrador con su texto. De este modo, el emisor enuncia su texto con pretensión de objetividad y ajeno a su experiencia personal, al menos en el discurso que construye. En otros casos, puede haber un mayor compromiso emocional o intelectual con el relato, que determina actitudes como la duda sobre los hechos hasta la creencia plena. Asimismo, el narrador puede presentarse como protagonista de los hechos, como testigo y, más aún, como testigo calificado que da certeza del testimonio. Este análisis se enriquece atendiendo aún más a las relaciones del narrador con su texto, descritas por Bajtin (1991: 164-181). Dichas relaciones fueron aplicadas en investigaciones anteriores, en el análisis de la leyenda de los enanitos verdes, recopilada en un barrio suburbano de La Plata (Coto y Hourquebie, 2000).

Es frecuente la presencia del narrador como renarrador, aquel que cuenta lo que le han contado, con los mismos matices de mayor o menor aceptabilidad que se observa con los narradores protagonistas o testigos. En este punto, retomo los planteos de María Inés Palleiro, al destacar la construcción del cuento folklórico, como un mensaje plural (1993: 89-95). El cuento presenta dos sujetos de enunciación, que se corresponden con su compleja construcción en la que un narrador cuenta aquello que otros dicen. En este marco de narraciones orales de un grupo migrante, postulo que el narrador hace mención a un narrador anterior o a una situación de narración

que emisor y receptores evocan, en un proceso de idealización de su ámbito de origen o de los primeros tiempos de llegada y afincamiento. Los receptores presentan una caracterización similar, ya que participan de la narración, en la afirmación o en la duda de los hechos. Asimismo, pueden identificarse como testigos de los episodios o como reafirmadores del canal de transmisión oral tradicional.

El contexto social apunta a la constitución del narrador y de sus receptores como grupo y su relación con otros grupos. He observado cómo el grupo que actúa en la situación de la entrevista presenta una estructura particular. En los casos de narraciones similares, he notado la diferencia entre los miembros mayores de la comunidad y los miembros más jóvenes. Cuando las narraciones se realizan entre miembros mayores, la carga implícita en los textos es predominante y puede alterar la comprensión para quienes no pertenecen a la comunidad. Cuando la narración se realiza ante miembros más jóvenes, la carga explícita es mayor ya que estos necesitan aclaraciones sobre cuestiones que apuntan a su desconocimiento intelectual o vivencial de realidades geográficas, económicas, culturales y sociales. Esta doble configuración es clara en el cotejo de versiones similares narradas con distintos receptores. Igualmente, observo una constante mención a un grupo de pertenencia anterior, los pobladores de la región natal frente a otros grupos, como los obreros «golondrina», los maestros que exigían el habla en castellano o los forasteros.

El contexto societal es complejo ya que las comunidades migrantes presentan una relación particular con su comunidad de arraigo, caracterizada por tensiones y su resolución. En el caso de las narrativas orales de los santiagueños de Villa Nueva, en Berisso, la estructura social se encuentra conformada por los inmigrantes extranjeros que poblaron la ciudad a principios del siglo XX, dando un carácter europeo definitorio, y los migrantes provincianos que se afincaron, posteriormente, a partir de 1940. En el caso de los inmigrantes extranjeros, observo la existencia de refugiados de la Primera Guerra Mundial, radicados en la zona céntrica de la ciudad, en torno a las avenidas Montevideo y Nueva York, en viviendas

multifamiliares que se podría denominar conventillos, o en las típicas casas de chapa, surgidas en terrenos de propiedad precaria. Con el tiempo, mejoraron sus condiciones y ámbitos de vida y generaron asociaciones tales como la Sociedad Italiana, el Club Lituano o la colectividad irlandesa San Patricio. Algunos santiagueños más carentes se afincaron, a su llegada, en las zonas periféricas, construyeron modestas viviendas, sujetas, luego, a mejoras y conformaron un barrio algo semejante a sus pueblos, en medio del monte. Otros se preocuparon por afincarse en zonas céntricas, para un mejor acceso a fuentes de trabajo y educación, aunque debieran soportar, en un primer momento, hacinamiento o incomodidad. Estas configuraciones sociales evolucionaron de tal modo que los europeos y los santiagueños pronto tuvieron sus casas y sus asociaciones de mayor envergadura y Berisso conoció períodos de bienestar económico, sustentado en la cultura del trabajo, el esfuerzo y la educación. En principio, no hubo contacto entre ambas etnias y pudo haber tensiones en la medida en que, según un descendiente de ucranianos, les decían «rusitos de mierda» y, a su vez, una descendiente de lituanos, refiriéndose a los santiagueños, los denominaba «los toto» o «los negritos». A su vez, Berisso presenta una situación particular frente a La Plata, ya que, por un lado, los berissenses se consideran marginados por los platenses y, por el otro, han desarrollado un fuerte espíritu de pertenencia que los lleva a enorgullecerse de su pasado de sacrificio y de riqueza cultural pretérita, actual y futura. Como es lógico, ha habido difíciles procesos de integración, en particular, lingüística, tanto por las diferencias de idiomas como por el desconocimiento de lenguajes específicos de actividades, como en esta anécdota, contada por un santiagueño de la segunda generación, Abel Soria.

Cuando yo llegué de Santiago, entré a trabajar a un taller de metalurgia.

No conocía demasiado del oficio. Un día llegué tarde y el patrón, enojado, me preguntó:

—¿Dónde están los gallegos? (refiriéndose a una herramienta).

—Ah, no sé, cuando yo llegué, acá no había nadie.

También la incomunicación lingüística puede referirse tanto a la cuestión idiomática como a una comunicación paraverbal, como en este cuento humorístico, narrado por Ramon Artaza.

Un santiagueño recién llegado iba en micro en Buenos Aires y sintió que le metían la mano en el bolsillo. Entonces preguntó: «¿Qué me estai poniendo?».

Estos procesos se han enriquecido mucho por el contacto de las distintas comunidades, provocado por las múltiples oportunidades de relación cultural, como encuentros de danzas de grupos de distintas procedencias, de coros o la organización de exposiciones de artesanías. A partir de 1990 y en torno a los actos motivados por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América, el acercamiento entre las distintas colectividades es mayor, institucionalizado por actividades comunes, como la Feria de las Colectividades o los actos por el Día de la Raza, promovidos por la Dirección de Escuelas, o espontáneos, como la visita de grupos ucranianos, eslovenos y lituanos a los festejos del Centro de Residentes Santiagueños o de grupos santiagueños a los festejos de asociaciones europeas. Además, desde el año 2006, se realiza una feria de los migrantes provincianos.

Asimismo, la realidad se ha complicado particularmente con el proceso de desocupación y pauperización de la clase media. He observado en narraciones de milagros de sanación, cómo influye esta situación, ya que, en muchos relatos personales, aparece el tema de la desocupación y de la pobreza como enfermedades, por las que se ruega a la Virgen de Loreto o María Rosa Mística.

Una descripción similar podría realizarse de otros barrios del conurbano platense donde se han radicado migrantes provincianos, como los correntinos y santafesinos, en Los Hornos, los jujeños y

salteños, en Ringuelet, o los litoraleños, en Punta Lara. Si bien no hay tanta complejidad en cuanto a la presencia de colectividades europeas, sí, en cambio, se observa la presencia, desde 1980, de migrantes de países latinoamericanos, como los bolivianos, paraguayos y peruanos, y migrantes orientales, como los coreanos.

Además, observo la tensión particular, entre legalidad e ilegalidad. Los migrantes provincianos de la década del cuarenta presentan un marco legal claro y definido: son, generalmente, dueños de los lotes y/o de las viviendas que habitan, abonan sus servicios e impuestos y tienen un trabajo estable, con su documentación en regla. Para estos pobladores, la escuela, la asociación religiosa y el centro de fomento son instituciones que deben ser sostenidas. Por el contrario, algunos migrantes de la década del ochenta suelen tener una configuración que raya con la ilegalidad o la marginalidad. Frecuentemente son ocupantes gratuitos de los terrenos o de las viviendas que ocupan, que ha generado el fenómeno de las «casas o lotes tomados», están «colgados», es decir, reciben los servicios por una maniobra dolosa que les permite engancharse en la línea eléctrica o telefónica de cualquier vecino, no pagan impuestos y suelen trabajar en ocupaciones temporarias, sin documentación ni marco social.

Este panorama de los contextos de enunciación puede ser más complejo si la narración oral, contada entre emisores y oyentes de un mismo barrio, describe circunstancias del ámbito de origen. Mirta Bialogorsky y Fernando Fishman han iniciado estos planteos con la observación de que todo texto presenta un contexto de enunciación y, a su vez, describe un contexto de las acciones narradas en sí mismas (2001: 99-113). Sobre la base de esa reflexión, postulo que los contextos de enunciación de una narración oral, con fuerte arraigo en el grupo, presentan una gran complejidad, derivada del eje tradicional de estos textos o de la propia interacción verbal. De este modo, podría hablar de un contexto actual, que se acerca a las observaciones de Hermann Bausinger, y de un contexto residual, evidente en las narraciones de las personas mayores en edad o en pertenencia al grupo. Puedo hablar de un contexto social residual constituido por

todas las referencias a grupos de pertenencia anteriores (el grupo original en la provincia natal o bien las primeras comunidades barriales, a poco de llegar a la ciudad). Del mismo modo, puedo inferir la existencia de un contexto societal residual cuando los informantes recuerdan la estructuración social de sus pueblos y su posterior evolución y, asimismo, cuando recuerdan la organización social de grandes ciudades como Buenos Aires, La Plata o Berisso, en la década del cuarenta. En cuanto al contexto situacional, también observo la presencia de elementos residuales. Si bien la situación de enunciación es contemporánea y vigente en el enunciado en sí mismo, muchos narradores, al introducir su narración, rememoran los caracteres de otros narradores o de momentos de exposición. Muchos recuerdan, con nostalgia, las habilidades de sus madres o abuelas o de algún hombre con excepcionales dotes de memoria, voz, gestos, para generar una verdadera teatralización de su texto. Esta observación provoca complejidad de la trama de cada narración oral, que puede ser analizada desde estos dos ejes temporales, su inmediatez y continuidad.

Asimismo, se puede recordar los conceptos de base textual explícita e implícita mencionados anteriormente, ya que los contextos también pueden tener una configuración similar. Podría hablar de una base textual explícita de los contextos, en la medida en que los informantes mencionan elementos que pueden ser clasificados dentro de los contextos situacionales, sociales o societales y, también, una base textual implícita, cuando se debe investigar aspectos no descriptos totalmente, que aportan otros factores de significación, o cuando es necesario repreguntar a emisores o receptores. En el apartado siguiente, se verá la aplicación de esta metodología en una narración oral en particular.

Los contextos de narración en un relato oral

Si se utilizara la metodología de análisis basada sobre contextos de enunciación de Hermann Bausinger, en una narración oral en particular, se observaría su riqueza instrumental, para una reelaboración acorde con el contexto ideológico. Es valiosa la observación de elementos significativos del texto global del relato, de las circunstancias de su emisor y receptores, del grupo y de la sociedad mayoritaria en la que ese grupo interactúa. La confrontación de la metodología con una narración espontánea es ilustrativa de otras significaciones, que, con un análisis solamente textual, se perdería. Además, se agrega matices de subjetividad de emisores y receptores que sostienen la relevancia del contexto ideológico. Transcribo primeramente un fragmento de una entrevista. El informante fue Patricio Carreras, jubilado, de ochenta años de edad, nativo de Salinas Grandes, Santiago del Estero, residente en Berisso desde 1947. Solía contar que su primer lugar de afincamiento fue el barrio de Villa Nueva, pero con los años, prefirió mudarse a un sector más céntrico de la ciudad. Narró en su casa, sobre calle mejorada. Escribía habitualmente sus narraciones pero no pudo publicarlas ni si-



quiera con una buena impresión por computadora; sin embargo pudo editar su estudio del Centro de Residentes Santiagueños. La entrevista se produjo el miércoles 9 de enero de 2002, a la tarde, con la presencia de su esposa, de la misma edad, una de sus hijas, de treinta y ocho años, y un nieto de diez años, que entró mientras su abuelo narraba, sin interrumpir. Los familiares comentaron que era frecuente que los nietos escucharan las narraciones. Asimismo, muchos vecinos ponderaron la memoria y habilidad de Patricio Carreras, situación por la que lo designaban como «historiador». A su vez, Patricio Carreras recomendó otros narradores y me acompañó a entrevistarlos; pero en las rondas de narraciones era evidente que ejercía un liderazgo natural para marcar turnos de exposición y elegir temas.

Patricio Carreras.—Esta historia lo (sic) conocí que me ha contado una familia que el abuelo de esta (pausa) chica le ocurrió este caso, al abuelo de él (sic) que dice que alcanzó a conocer, muy anciano, pero que ha sido casi (pausa) diríamos una forma de interpretar una historia viviente porque la hija y, después que ha sido muy conocida de nosotros no podía inventar esta cuestión. Si no era lo mismo habrá sido casi (pausa) idéntico ¿no? Entonces, en este caso, hay un matrimonio que ya se casaron, gente mayor y, y (pausa) al no poder tener hijos que querían, como todo matrimonio (pausa) eh, entonces, pensaron: «Ya que no podemos tener y es difícil adoptar...». Y cria, criaron un perrito. Era, se crió junto a ellos y casi era el compañero, cuando salía, de este hombre, y siempre salía junto a la mula, el caballo ensillado. Y el hombre utilizaba (pausa) este abuelo, su tiempo para cazar animales silvestres, aquellos animales como zorros, gato montés o pumas, iguanas eh (pausa) tal vez algún potro, que la piel de ellos se

utiliza para este (pausa) carteras o zapatos, como el de iguana y los otros, tapados, todo esto, el zorro. ¿No? Y, eh (pausa) ese, este (pausa) esta forma siempre a las tardes salía, y salía cada vez más lejos. Y un día le dice a la señora: «Yo quiero ir por dos días, a tal parte, lejos, como setenta kilómetros que allí, dice, que hay muchos zorros y gatos montés». Preparó un chivito para, para la cena o la comida, agua, bastante agua para prover (sic) para el perrito, animal y así fue. Y en ese lugar llegó eso de las cinco de la tarde (pausa) y empezó a preparar las trampas, fue poniendo por ay (sic). Y cuando termina unas ocho o diez trampas de zorro, cuando termina, ya vino la noche, y bueno, había que (pausa larga) después de higienizarse un poco, comienza a preparar el fuego para asar la comida y, y, de, de estar (se acelera el ritmo de la narración) siente el grito de un zorro que ya cayó en la trampa y antes de, este, (pausa) de traer, va a recorrer un poco y encuentra otro gato montés ya en la trampa y los trae y dice: «Luego voy, ahora voy a hacer la comida». Y en eso, cuando está a punto ya la comida (se acelera el ritmo de la narración) después de traerlos, de prepararlos allí, y él se higieniza las manos para venir a comer, empieza (sic) a molestarse la, la mula y el perrito. Empieza a venir y no sabía que una desesperación. Y, y en ese momento, ya la comida estaba lista ya, medio lo sacó un poco de la parrilla.

A cuatro metros, se sienta un pájaro que parecía casi como un águila.

Hacia un saltito, iba multiplicando el volumen el animal. Cuando llega junto a la parrilla, ya era como un hombre en cuclillas (reproduce el gesto

con el cuerpo). Ya (pausa) Y empezó a comer, empezó a comer. Comió a poco. Manoteaba así (mueve las manos como si juntara algo), como, como, (duda) cualquier animal, pero terminó y agarró a comer el (al) gato. Cuando comía el (al) gato, el hombre (pausa) ya ahí los animales parecía que quería cortar la sogá y escaparse. Y el perro lloraba desesperado pero él estaba armado, llevaba, tenía un treinta y ocho largo y una escopeta pero qué contrariedad de que (pausa larga). Dice: «Bueno, este no es una cosa buena, cuando come allí, viene a comer los animales, este, (vacila) carne cruda» ¿no?

Y lo comió al gato. No, allí, agarró la escopeta (hace el gesto de disparar con este tipo de arma), y pega el martillazo al percutor, no sale el tiro, no sale el tiro, dale martillar. (Se acelera el ritmo de la narración.) Entonces saca el revólver (hace nuevamente el gesto de esta clase de arma), no sale el tiro y (pausa), ¿Qué va a hacer? El tenía un puñal, sacó el puñal y lo atacó y allí se le plantó ya como un mono, un gorila, de estos monos grandes y seguía, seguía, seguía insistiendo. (Se acelera el ritmo de la narración).

Cada puñalada que, que asentaba él, parecía una bolsa de lana, una estopa parecía. Y a él cuando lo agarraba con las uñas, le arrancaba piel, carne. Y empezó a desangrarse. (Pausa) Y este hombre había tenido un crucifijo en el pecho, debajo de la camisa. Y en eso que le arrancaba este animal, dice que, (pausa) que se vio, reflejó el crucifijo. Allí, para, para y después empieza a hacer unos saltos, retroceder, retroceder y el hombre que estaba solo, es más corajudo que cualquiera porque no tiene

otro medio y tiene que jugarse y cuando lo insistía, iba reduciéndose y, y (pausa) allí hace como una explosión y queda lleno de plumas allí y desaparece. Y bueno este es una de las cosas que a mí me había contado. Y dice el hombre, había dicho que, no sé si creer o no, dice que en el momento que explotó, en eso sintió casi como muy distante decir: «Si no es por el crucifijo, te lo hubiera comido a vos y a la mula» (el relato fue escuchado por un nieto, que entró a la habitación sin hacerse notar). Entrevistadora.—Me llamó la atención una expresión que usted usó. El animal tomó un tamaño mucho mayor del que tenía.

P.C.—Claro, claro. Hacía un saltito, según, según la manifestación de esta señora. La señora decía, no podía armar así una fantasía porque ha sido (pausa) merecido mucha seriedad y a pesar de que ha andado noviendo con un dicho hermano, que le decimos, hermano de padre pero no de madre, decimos dicho hermano. Así que por eso... (pausa larga).

Entrevistadora.—¿Dicho hermano?

P.C.—Dicho hermano. Dicho hermano decimos aquél que es de una parte sola.

E.—Como diríamos medio hermano, en la Provincia de Buenos Aires.

P.C.—Medio hermano, eso, eso. Y esta señora decía que el padre se metió, este (pausa), uno de tanto tiempo, tal es así que ha sido un hombre de experiencia, un hombre grande, un hombre que ha andado de día, de noche (se acelera el ritmo de la narración) pero dice que sintió mucho miedo. Pero él tuvo que enfrentar porque no encontró otro auxilio, otra forma han estado quién sabe de algún rancho muy lejos.

E.—¿Esto dónde había sido?

P.C.—En Santiago del Estero. Esto ha sido (vacila) Negra Muerta lo llaman, por el camino, por la ruta 9, cerca de las Salinas, cerca del río este, Salado, Salado. Negra Muerta son esos lugares, le dicen, la zona, San Gregorio, Negra Muerta, las Salinas, más adelante es, este (vacila) Hoyón y ya San Vicente, que San Vicente este, es conlindante de una estancia donde yo nací y me crié, una estancia que había sido de unos tal Herrera Vega. Que han sido potentados, ricos. Ellos tenían tantas estancias por todas partes que casi no sabían lo que tenían allí. Hace muchos años. Y, hay otro otro caso que también lo tengo en la carpeta (señala un conjunto de papeles escritos a máquina) y de un nietito, que los nietos viven acá (extiende el brazo para señalar una calle) y yo lo conocí, conversé mucho con él...

El contexto textual se encuentra constituido por una narración en el marco de una conversación. Fue la primera narración grabada luego de una charla informal sobre situaciones personales, familiares y laborales, en la que predominó el tópico de la adopción. Apparentemente, esta referencia influyó mucho ya que la mayoría de las narraciones presentaron personajes con hijos adoptivos. Al empezar la entrevista, el informante buscó una carpeta con textos en verso y en prosa, en castellano y en quechua, escritos a máquina, pero que no consultó. El texto fue clasificado por el informante como una «historia», narrada por la hija del protagonista que, según Patricia Carreras, no pudo haber inventado los hechos. Otros textos que conviven y se relacionan con este son las otras narraciones que el informante contó ese día y días anteriores, en la que predominan las «historias», según la entrevista, de espantos. Asimismo, puede relacionarse también con la obra del lingüista Domingo Bravo, autor leído por el informante, según comentario realizado en entrevistas

anteriores. Reproduciré a continuación algunos de los textos bilingües que Domingo Bravo transcribe (Bravo, 1965: 192-194).

–Bueno, hombre, le voy a avisar un caso que le había pasado a don Damián Villavicencio ahora ya fallecido que en paz descanse. Él venía de Villa Atamisqui para Hoyón y como a las dos leguas de la Villa hay un punto llamado Puerta Grande. Por ahí pasa el hombre ya de noche, después de la hora de la cena, como a las ocho y media o las nueve. De ahí había como tres leguas y media para atravesar el monte, el alto. Y yendo cuando yendo, tan luego como él cruzó la vía (del ferrocarril). En un punto que le llaman Lockontioj (con lockonti, una enredadera silvestre), ahí, delante de él le había salido un carnero y había empezado a darle vueltas, así, delante de él sin darle lugar para que pase y vaya a la casa. Al hombre le había dado muchas vueltas y con eso él había vuelto hacia atrás diciendo.

–Voy a ir, más vale, para Puerta Grande, ahí voy a quedar.

De pronto como a los tres kilómetros otra vez le aparece este animal. De nuevo empieza a hacerle la misma prueba, a darle vueltas, a darle vuelta y atajarlo al hombre. Vuelve el pobre hombre hacia atrás, para Hoyón.

Otra vez ahí, donde lo atajó primero, torna a atajarlo.

–¡La pucha! –había dicho– ¡qué diablo es esto! Yo en balde no más rezo, hago cruces y no se retira. Voy a volver otra vez, más vale.

Y al fin, a este pobre hombre, cada vez que va a para acá lo ataja y cuando vuelve para el otro lado ahí lo ataja de nuevo.



En lo que llevaba andando y andando no más había amanecido, cansado su caballo. A caballo no más había dormido y ya cuando amaneció el hombre había ido para la casa. Yendo allí le avisa a su señora, a la finada Aurora, quien le dijo:

–Has visto que no suele ser bueno para que venegas de noche, suelo decirte no más que todo el mundo dice que suele atajarlos. Solo vos no sueles creer. Cierto había sido. Los antiguos suelen decir, Damián, que existe la madre del monte. Por eso es bueno creer lo que dicen los antiguos. (Relatado por D. Guillermo Barraza. Versión tomada en grabación fonomagnética, en Loreto, el 28 de abril de 1962)

Este texto contribuye al contexto textual ya que es una narración como las que el informante, Patricio Carreras, pudo haber escuchado en Loreto, una población de tránsito, o leído en las obras de difusión de Domingo Bravo, según su testimonio como oyente y como lector. Presenta algunos elementos en relaciones intertextuales con el relato narrado por Patricio Carreras. Así, ambos narradores describen su texto como una «historia» o un «caso», es decir, crónicas reales y verdaderas, sometidas a un proceso de folklorización (Chertudi, 1967: 22-24), si bien percibo una diferencia de intensidad de la creencia, ya que Guillermo Barraza aprobó todos los términos de su texto mientras que Patricio Carreras planteaba algunas dudas, especialmente en el desenlace, aun cuando, al comienzo, había afirmado su veracidad por el carácter de quien narró originariamente el relato. Son semejantes las estrategias de ubicación espacial y temporal; pero, al mismo tiempo, en la grabación realizada en Berisso, observo algunas imprecisiones, acordes con las dudas del informante. También es similar la superestructura (Teun van Dijk, 1983: 141-158) en cuanto a su encuentro con un animal fabuloso; pero no percibo en el texto de Patricio Carreras intención morali-

zante y aleccionadora como en el caso de Guillermo Barraza. Ambos textos manifiestan relaciones intertextuales ya que forman parte del hipertexto (Palleiro, 2004: 485-498) de las narraciones orales quichuistas de espantos y aparecidos a las que, de acuerdo con Linda Dégh y Vázsonyi, podría denominar leyenda de creencia (1988b: 3-67) porque, en una misma narración, confluyen los episodios reales y los sobrenaturales que provocan la necesidad de comprender la mayor o menor adhesión del narrador a su texto, en cuanto a su nivel de veracidad. Puedo establecer vinculaciones con otros textos, reelaboración de entrevistas orales; pero igualmente significativos. Por ejemplo, este capítulo de Adolfo Colombres titulado «El Cachirú» puede ser muy ilustrativo (Colombres, 1984: 34).

También llamado Cachurú. Divinidad maligna muy temida en la región de Mailín, Santiago del Estero. Se lo representa con la forma de un descomunal lechuzón de poderosas garras y agudo pico. Su plumaje es gris oscuro y ríspido, degradando en cerdas a la altura de las piernas. Sus ojos, enormes y fosforescentes, brillan como hogueras en la sombra. Esta luz y sus gritos agoreros son las únicas señales que denuncian su vuelo silencioso. Se dice que puede alzar a un hombre por los aires o desgarrar su cuerpo en un santiamén. Pero prefiere arrebatarse el alma en la hora de la muerte, para convertirla en un fantasma terrible. Vive en las más inaccesibles marañas del monte, donde el hombre no penetra. Pero como estos montes son cada vez más escasos, su reinado declina y hasta parece concluido.

Este texto se asemeja mucho en cuanto a las características atribuidas al animal fabuloso que recordaba Patricio Carreras. El escritor ha recuperado una figura poco conocida del bestiario santiaguense,

con sus dimensiones y capacidad agresora; sin embargo percibo dos diferencias fundamentales, a nivel estilístico y simbólico. Primeramente, es un texto de una prosa, en cuanto al código escrito, cuidadosamente elaborada, de carácter descriptivo, como una definición enciclopédica, y, fundamentalmente, el autor adopta una postura irónica, en especial en el último párrafo. Otro texto vinculable es el capítulo titulado «El Ucumar», escrito por el mismo investigador (Colombres, 1984: 38).

Es un hombre-oso, peludo y terriblemente feo, que rapta mujeres y niños. Se lo describe asimismo como un mono del tamaño y la forma de un hombre. Leyenda propia del Noroeste, aunque extendida también a Santiago del Estero, donde se lo concibe como un monstruo del agua que merodea la ribera de los ríos y se baña en ellos. Suele aparecerse de improviso, aterrorizando al que lo ve. Si se le grita responde de lejos con voces de gente. Si los perros lo atacan, se defiende a garrotazos. Los relatos sobre sus andanzas tienen fuertes tintes sexuales. Pero ya poco se habla de él en nuestros días, y nadie le teme. Lo grotesco de su imagen se impuso a lo terrible, y solo risas lo despiden mientras se disipa lentamente en las brumas del olvido.

Observo similares vínculos en relación con la versión inmediatamente anterior, en particular con la referencia a que, en ambos textos, el animal fabuloso se expresa con una voz humana lejana y conserva el tono irónico y humorístico del escrito, totalmente ajeno a la actitud dramatizante de Patricio Carreras, así como de otros narradores que he entrevistado. También en otras versiones recopiladas en Argentina y en América, en general, frecuentemente aparece la referencia a la comunicación entre seres sobrenaturales y humanos y, en particular, la insistencia en que el protagonista se salva

por tener una cruz, una imagen religiosa o un niño. Por otra parte, Patricio Carreras refirió explícitamente la inserción de su relato en el conjunto que habitualmente relataban en Santiago del Estero y en Berisso y con los poemas y cuentos que, en versiones bilingües, tenía en una carpeta, escritos a mano o a máquina.

Otra relación que constituye el posible contexto textual puede ser una transcripción de Susana Chertudi en su obra *Cuentos folklóricos de la Argentina* (1964: 161-162), con el cuento titulado «La curiosa»

Diz que había una mujer curiosa que tenía un perro y cuando el perro toreaba la mujer salía y por donde miraba el perro ella también miraba (sic). Una noche sintió un ruido y la mujer miró para la calle y vio una procesión que salía de la iglesia y se puso en la ventana y se puso a rezar. Y cuando vino frente de su casa se arrimó un cura y le dio un ramo de flores.

Ella bien contenta lo recibió y lo puso en un florero, y era el ramo una mano de esqueleto y ella bien asustada por el otro día se fue a confesarse y le dijo que esa noche salió una procesión y un padre le dio un ramo de flores.

El padre que la confesó le dijo:

—Eso pasa a los curiosos.

Y le dijo que esa noche iba a volver, que esté con la criatura en los brazos.

La mujer sintió los ruidos y se paró en la ventana con la criatura, el cura se acercó y la mujer le dio el ramo. El cura le dijo:

—Si no fuera por la criatura, a vos también ya tiabrás comió.

Recolector: Dr. Augusto Raúl Cortazar. Mayo 1945. Seclantás (Salta)

Si bien la referencia parece remota, puede haber vinculación entre ambos desenlaces, porque una situación difícil es resuelta por un recurso sobrenatural.

El contexto situacional se centra en la figura de este informante, Patricio Carreras, definido por vecinos como un «historiador». Él se define a sí mismo como un escritor; pero, al mismo tiempo, su mayor habilidad es la narración oral frente a allegados y familiares. La entrevista se realizó en su vivienda, ubicada en el barrio de Villa San Carlos. A su llegada a Berisso, en la década del cuarenta, se radicó en Villa Nueva, el barrio en el que se afincaron la mayoría de los santiagueños; pero, posteriormente se mudó al barrio de Villa San Carlos, para, según su testimonio, una mejor calidad de vida. Desde 1988 lo entrevisté y percibí su plena lucidez, su deterioro físico y, especialmente, un descenso económico derivado de su condición de jubilado y de la crisis de Berisso y del país. Habitualmente, no narra solo sino acompañado por distintos miembros de la familia, contemporáneos o niños, o por vecinos ancianos. Su relación con su relato es llamativa, ya que se manifiesta como narrador-protagonista de los episodios, como narrador-testigo calificado, como renarrador de algún relato contado por otros, como narrador omnisciente de un relato muy tradicional. En todos los casos, su intervención como intérprete o evaluador de aspectos del mundo posible de su narración es fuerte. Su relación con sus receptores es llamativa. Narra ante mi presencia, con el grabador visible; pero previamente resumía su versión para ver si era de interés. Era habitual que algún miembro de la familia, en particular, los nietos, se acercaran, sin hacerse notar. Otras personas mayores, como la esposa, se acercaban también pero intervenían activamente, agregando datos. En la narración, observé las dotes esperables en el buen narrador: diversos tonos de voz, especialmente para imitar los dichos de las mujeres, pausas y gestos, para crear tensión y suspenso, y sobre todo cuando debía describir movimientos o rasgos poco identificables. Su memoria es prodigiosa para todo aquello que le han contado, como circunstancias personales, y manifiesta expre-

samente su preocupación por reproducir con fidelidad la narración oral, sea historia verídica o plena ficción. Ocupa sus días en el cuidado de su salud, de la salud de su esposa, de escribir textos y de militar políticamente, en centros de jubilados o en el partido Polo Social. La charla se inició con información sobre situaciones personales, familiares y laborales, en especial sobre el tema de la adopción.

El contexto social ya ha sido detallado pero puedo insistir en su gran complejidad en la medida en que, en el momento de la enunciación, percibí al informante, de acuerdo con su testimonio, como miembro de un grupo de migrantes provincianos, santiagueños, radicados en Berisso, en la década del cuarenta, que estableció relaciones particulares de inserción con otros grupos de Berisso y Ensenada, como los polacos, eslovenos y demás, y de conflicto con grupos de La Plata. Asimismo observo relaciones de conflicto y superación con grupos formados por miembros más jóvenes de la comunidad santiagueña.

El contexto societal debe reconstruirse a partir de diversos textos del emisor. De este modo, observo en la narración la referencia a que la versión la había escrito y archivado, lo cual puede revelar la actitud de preservar un patrimonio cultural similar a la de escribir y publicar, aunque sea en una edición de escasa circulación, una historia del Centro de Residentes Santiagueños. En sus conversaciones, es frecuente su preocupación por la perduración de la lengua quichua, parte de una riqueza tradicional que interpreta en peligro, frente a otras formas culturales. Esta actitud de protección se manifiesta también por la militancia política del informante, en asociaciones culturales, sociales y partidistas. En un momento de la entrevista, Patricio Carreras refirió historias sobre curanderos en Santiago del Estero y, luego, reflexionó sobre la administración de salud en la situación crítica de la Obra Social de Jubilados y Pensionados (PAMI).

Así hemos vivido. Y no pasó un mes que ya estaba casi normal (se refiere a la curación milagrosa de su padre por medio de un curandero) y así, en-

tre dos meses, ya estaba totalmente normal. ¿Cómo y adónde? O es la fe. Yo digo que mucho más es la fe, es la fe porque yo tengo bien comprobado que es la fe, sino a usted le pasa la fe, a todos nos pasa. Vamos al médico por un dolor que se siente, que previamente, para ganarle a un mal que puede estar vegetando y habla con el médico pero un médico de confianza, un médico de cabecera. Cuando usted habla, ya hasta empieza a atenuarse ese dolor. Cuando vuelve, antes de que la receta tomó y ya viene otro espíritu. Está curando. Lo que le dijo el médico, pero si usted no tiene mucha confianza, la enfermedad sigue. Eso es lo que yo en la lucha por los jubilados, por nuestro destruido Pami, eso, eso lo que yo había abogado siempre. Cuando se decía: «Tenemos médico de cabecera». ¡Qué médico de cabecera! Médico de cabecera es cuando usted va a la oficina, allí le extienden una lista. A ver, elija médico de cabecera. Eso no es médico de cabecera. Eso le imponen un médico de cabecera. Pero no sabe qué elige y obligado. Yo elegí uno por acá, pero me adivina. No, no, me revisa, me adivina. Tiene novecientos pacientes. ¿Cómo va a atender? Es un desastre que hemos pasado.

Como puede observarse, el informante se manifiesta en su lucha social al calificar al PAMI de «nuestro» y «destruido». Su lucha ha sido desde hace mucho tiempo, con un Pretérito Pluscuamperfecto de Indicativo. También es evidente la antítesis de evaluación entre un médico, que atiende muchos pacientes, y, por lo tanto, «adivina», frente a la valoración de un curandero que, sin ninguna formación, pero con dedicación exclusiva, curaba males físicos y mentales. En otros fragmentos de la conversación, el informante definió

explícitamente su militancia política y partidista, así como en entrevistas anteriores, narró la historia de su participación en la fundación del Centro de Residentes Santiagueños. A su vez, la narración en sí misma también revela la presencia de contextos de la enunciación que originariamente el informante escuchó, como contextos residuales. En otro relato puede observarse con mayor claridad la presencia de contextos residuales, es decir, contextos de la comunidad de origen de emisores y receptores, que pueden aplicarse a una leyenda del alma mula, contada por Patricio Carreras

Pero yendo al caso de (pausa). Allí mamá me contó que en tiempo de segada se decía, por allí, por los primeros tiempos del siglo pasado, ah, no, sí, sí, primeros tiempos del siglo pasado, allí y bueno, hasta avanzado tiempo del siglo, eh (pausa) se usaba las segadas, donde se cortaba el trigo y los vecinos quien tenía hoy, por ejemplo, mañana, iban a cortar allí, se hacían como (pausa) como una las vecindades, unos que venían a colaborar, como se cortaban con hoz, nosotros decimos ichuna, en quichua. Se cortaba a mano. No existían máquinas. Entonces se ayudaban, algunos rastrojos grandes y así ver tantos señoras como hombres, venían las mujeres a hacer la comida, a ayudar. Por la colaboración de vecindad después le toca a otro y así. Y allí, si no había una comida expresamente lo (sic) identificaba a la segada, no era segada, era alcucu lo llamaban, de mucho ají picante, una especie como de un, este comida que, como, con papa, papa y carne. Bueno (pausa larga).

Entrevistadora.—¿Cómo una especie de guiso?

Patricio Carreras:—Sí, eh, algo así pero ese alcucu no, no era tal cuando le faltaba azafrán. Bueno eso es lo que estoy seguro. Entonces cuando de

un día pa' el otro, algunos que vivían un poco distantes se quedaban allí y allí no se anda cerrando puertas sino que se está en el patio, bajo un árbol, junto al rancho. Allí se (pausa). Y estaba una señora que era prima de (pausa) mi abuelita y ella participaba en eso, organizaba eso de la vecindad y estaba sin dormir. Una de esas, esas señoras que por ay (sic) como quien dice, las malas lenguas decían (con un tono de voz más agudo y en voz más baja): «Che, aquélla, aquélla es almamula», decían porque sospechaban que andaba con un cuñado de ella, un hermano o padre a hija, o hijo a madre. Todo eso dice que es motivo de que se pierda el alma y de noche sale a buscar auxilio. Ese auxilio, cuando algún hombre corajudo por ay (sic) tiene que estar escondido y sale cuando en una forma de mula, va (pausa) este, imagen pero bueno, cuando duerme la gente, cansada, y esta señora, esta pariente de mi abuelita está sin poder dormir o que no vino todavía, no sé cómo sería pero roncaba una de esas señoras y como había luna, (se acelera el ritmo de la narración) vio que en un determinado momento, sale o de la boca, como una rata, un ratón, un cuis y de ahí corre un poquito, se hace más grande, más corre un poco más adelante, se fue creciendo, creciendo y (se acelera más el ritmo de la narración) ya alcanza a ver a donde va una distancia más grande que un gato, casi como aparentando un perro, ya pero, en una distancia nomás ya pega el sistemático alarido del almamula, es como un grito de relincho de mula, pero donde va esta imagen, este fantasma, como una pequeña mula, dice que se siente ruido de cadenas, de (pausa) y tiene que ser muy corajudo el



hombre que esté solo, tiene que pegarle un hachazo a la cabeza. Y si esa mujer, o sea almamula, que es dependiente de aquella mujer que salió, con seguridad que al otro día, amanece con la cabeza atada. Así se dice. Mamá me contó que la abuela le contó que la pariente estaba presente allí y que vio esa especie de, y cuando, porque dicho almamula según el credo este (pausa) de la gente, de cuando en cuando va haciendo ese alarido. Por ay (sic) siente la gente y se estremece y claro, «almamula» dicen. Nunca a nadie lo atacó. Pero quién lo enfrenta.

El contexto textual residual de esta enunciación remite a enunciaciones anteriores: las narraciones de la madre del informante o las murmuraciones de las vecinas, que sugieren la posibilidad de que la protagonista sea «alma mula». Por supuesto, como contexto textual de la narración hecha en Berisso, el enunciado se relaciona con otros similares sobre esta misteriosa mutación, como el texto recopilado por Berta Vidal de Battini, en Santiago del Estero (1984: 844-845).

Almamula es un espanto, son almas condenadas, que salen y asustan a la gente en forma de mula cargada de cadenas y que echan juego. Son las mujeres que viven con el cura, con el hermano, con el padre, con el cuñado.

También le dicen mulánima.

Una vez yo venía del Puesto Grande. Sabía que andaba una Almamula, una muchacha que vivía con el hermano, y yo la quería descubrir. Por descubrir me fui con el cuchillo en la mano. El cuchillo protege porque es acero y porque tiene cruz entre el cabo y la hoja. Bueno. Yo me vine a las cuatro de la mañana del Puesto Grande. Salió el

viento del Sur, fuerte, muy fuerte. Saben decir que cuando sale el viento del Sur salen almas-mulas. Aprovechan las tempestades.

Entonces yo vine por el camino carretero. Sentí gritar. Es un grito como un relincho y un quejido, que hace estremecer. Casi todos disparan cuando lo sienten. Hace temblar la carne.

—Bueno —dije yo—, ese mismo es, entonces, la Almamula, lo voy a descubrir, lo voy a ver, y voy hacer coraje.

Gritó dos veces en la punta del viento. Ya sentí patente que venía. Anda siempre por los caminos y dispara juerte, como el viento. Bueno, entonces, yo salí del camino y me paré tras un jumi grande, esperando. La Almamula venía como un torbellino, echando chispas. Yo lo vi, una mulita chiquitita, echando juego por la boca. Eso era hora de las tres de la mañana. Entonces, cuando ya me apronto para salirle y hacharla con el cuchillo, me aventajó. Yo corrí por alcanzarla. Dentró por la otra calle —ahí se abría en dos el camino— y pasó al norte. Yo me quedé mirando esta condenada que disparaba como el viento. Si la alcanzaba con el cuchillo la podía salvar de la condena. Sólo así se salvan, pero el hombre que la lastime y pelie con ella tiene que tener mucho coraje, porque ella lo mata no más, casi siempre, si lo agarra mal. Ésa es la condena de esa alma. Como a los ocho días, he sabido que ‘taba enferma la muchacha esa. Taba lastimada en la frente. Y eso pasó porque otro que la andaba buscando como yo, según decían, la había descubierto y la había hachiado en la frente. Murió de esas heridas.

Murió a los pocos días. Esa Almamula no salió más por acá. (Manuel Roldán Benavídez, 65 años. Atamisqui. Santiago del Estero. 1959)

Si se compara ambas versiones, se puede observar semejanzas en su base textual explícita e implícita (van Dijk, 1983: 46-53). Son similares en la descripción de un animal fabuloso como castigo de una relación incestuosa, con sus rasgos habituales de fuego y ruido de cadenas y su salvación por una herida con cuchillo de acero o de plata. Sin embargo, el texto de Patricio Carreras, como es frecuente en su estilo, es más detallista en aspectos que hacen al metacódigo, modo particular de narrar de su comunidad. En este marco, el empleo de los lexemas «segada» y «alcucu», con su explicación no pedida por mí, marca esa actitud. Lo mismo puede observarse en el primer párrafo del enunciado de Manuel Roldán, que explica como una definición, el lexema «almamula» o «mulánima». Ambos textos continúan con la narración en sí misma, como narrador protagonista o narrador calificado de los hechos, por lo tanto con un predominio de verbos en primera persona, con mayor intensidad en el relato de Manuel Roldán. Como se ha explicado en apartados anteriores, ambas versiones insisten en la vacilación entre verbos en Presente, en Pretérito Perfecto Simple y Pretérito Imperfecto del Modo Indicativo, de acuerdo con acciones relevantes o pertenecientes al metacódigo de la comunidad («Saben decir...»), acciones durativas, («venía...») puntuales o de mayor tensión narrativa («yo salí del camino y me paré tras un jumi...», «fui con un cuchillo...»). También en el enunciado de Patricio Carreras, aparece la referencia al aumento de tamaño del almamula, referencia inusual en las versiones conocidas, pero frecuente en los relatos de este informante. En varias entrevistas, ante mis preguntas para cerciorar el dato, el narrador lo ratificó.

En cuanto al contexto situacional residual, observo que, en el relato de Patricio Carreras, la narración fue realizada por un adulto,

la madre, de quien aprendió muchos cuentos. En el relato de Manuel Roldán, no hay referencias situacionales, aunque percibo un trasfondo de murmuraciones («Como a los días, he sabido que ‘taba enferma la muchacha esa»), también presente en la narración de Patricio Carreras. Ambos narradores manifiestan su creencia en los episodios, ya sea por la fuente de la narración o por haber sido protagonista o testigo; aunque, también como rasgo habitual de Patricio Carreras, se permite una ligera duda y distancia, al plantear que se trata «según el credo este... de la gente».¹

En el acto de enunciación del relato ante mi presencia, percibo otras circunstancias, tales como haberse realizado en una modesta pero cuidada vivienda de Berisso, algo deteriorada por la imposibilidad de mantenimiento. Durante la grabación, el narrador estuvo solo aunque un nieto menor se sentó silenciosamente en el suelo y siguió el relato con notable atención. Según el narrador, era frecuente que, ante sus cuentos o anécdotas, los niños y adolescentes de la familia, e incluso del vecindario, escucharan sin intervención.

En el contexto social residual, percibo la presencia de una comunidad donde algunos valores y relaciones son estables, como la ayuda entre los vecinos en favor de uno de ellos, como la «segada», y las actitudes murmurativas de las mujeres con respecto de una ellas. En la narración de Manuel Roldán, la presencia de relaciones de grupo es menor, salvo la referencia a las «mujeres» que pueden tener relaciones ilegales. Después, en general, percibo la existencia de un hombre solo que trata de conocer un espanto.

El contexto societal presenta una configuración compleja en la medida en que puede describirse de acuerdo con las acciones evocadas, residual, y con el ámbito en que fueron narradas. El contexto societal de las acciones recordadas, residual, es difícil de reconstruir por la distancia con su rememoración de la enunciación poste-

¹ Como se recordará, Linda Dégh y Vászonyi describen la actitud de leyenda negativa, cuando el narrador pone en duda circunstancias de su relato (Dégh y Vászonyi, 1988b: 32-34).

rrior. En el texto de Patricio Carreras, puedo deducir la existencia de una comunidad con actividades rurales rudimentarias, que justifican la «segada» porque «no había máquinas». Evidentemente, en el contexto societal de la narración ante miembros de la familia y ante mí, el narrador habla desde su posición de miembro de un grupo rural, de habla quichua, frente a oyentes de ámbito ciudadano o semiurbano que, por lo tanto, necesitan algunas explicaciones que clarifiquen vocabulario y circunstancias. El texto de Manuel Roldán no presenta referencias a grupos sociales mayoritarios, salvo la aclaración de la recopiladora, Berta Vidal de Battini, que destaca que el informante pertenece a Atamisqui, Santiago del Estero, y que la entrevista fue realizada en 1959. Asimismo, constituyen una referencia social fuerte, las aclaraciones lingüísticas que apuntan al habla rural de Argentina y, en particular, al bilingüismo, por el uso del castellano y del quechua. De estas consideraciones resulta necesario insistir también sobre las características e instrumentación del contexto ideológico.

El contexto ideológico

Deseo hacer referencia en este apartado al concepto de contexto ideológico, que constituye uno de los aportes originales de mi investigación. Primeramente, es necesario utilizar una definición en particular del lexema ideología. Teun van Dijk plantea, entre otras nociones, la siguiente:

Resumiendo pues, las ideologías forman las representaciones sociales compartidas de un grupo y funcionan como el marco de referencia que define la coherencia global de estas creencias. Por lo tanto, las ideologías permiten inferir fácilmente opiniones sociales nuevas, que se adquieren y distribuyen dentro de un grupo cuando éste y sus miembros se enfrentan a acontecimientos y situaciones nuevas, como en el caso de la inmigración a gran escala que está experimentando Europa durante las últimas décadas. (van Dijk, 2003: 24)

Se puede analizar esta definición en la que el investigador se refiere a «ideologías» en plural, como formulaciones varias de un individuo que asume las correspondientes de los miembros de su grupo y sostiene, con los matices que determina su propia personalidad, otros aspectos. Estas ideologías están constituidas por representaciones compartidas por un grupo y configuran un elemento de evaluación y recreación del ámbito real. Sin embargo, la realidad latinoamericana es distinta a la realidad holandesa de este autor. Originariamente, Teun van Dijk considera a su clase social como grupo medianamente homogéneo, pero, en Berisso, en cruce entre formaciones europeas y provincianas, las ideologías no presentan uniformidad. Como se ha visto, en varias entrevistas, los narradores pueden afirmar matices entre la creencia global de un conjunto de personas y su propia visión personal, la de su generación, la de su sector educacional o laboral, entre otras posibilidades. Por este motivo, considero que, en el conjunto de conceptos de Hermann Bausinger, Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin en cuanto a contextos de enunciación, es importante agregar la descripción del *contexto ideológico*, que puedo definir a priori como toda aquella formulación explícita o implícita del conjunto de representaciones simbólicas que permite a los individuos representar, interpretar y evaluar su existencia, sus relaciones con miembros de su grupo y de otros grupos y con los objetos que poseen, usufructúan o de los que carecen.

Se puede analizar esta definición tentativa que, en gran medida, se basa sobre los fundamentos teóricos de van Dijk (1999 y 2003) y de Kerbrat-Orecchioni (1997). Es una formulación explícita o implícita en la medida en que el investigador observa, especialmente en la conversación que da marco textual a la narración, enunciados manifiestos verbalmente que revelan el punto de vista del informante, o bien, omisiones, reiteraciones y, especialmente, tonos y gestos, que constituyen manifestaciones paraverbales. Su descripción obliga a repreguntar al informante o bien a tender relaciones entre diversos enunciados. Asimismo, el componente implícito del contexto ideológico es muy difícil de reconstruir en el relato en sí mismo y obliga

a un permanente intercambio entre el entrevistado y el entrevistador y a tender relaciones con otros textos de mayor carga o intencionalidad ideológica, como puede ser una emisión de una radio de frecuencia modulada, un diario barrial o un graffiti. Esta formulación está constituida por representaciones ya que los informantes elaboran conjuntos de modos de construir su experiencia personal sobre la cultura. En el caso particular de las narrativas de migrantes, estos conjuntos de representaciones son complejos por la referencia a la cultura de origen y a la de arraigo. Estos enunciados permiten a los emisores y receptores, representar, interpretar y evaluar los episodios narrados. Estas tres actitudes se perciben en el modo de construcción del texto de tal manera que emisores y receptores expresan, explícita e implícitamente, su manera de enunciar los rasgos de su referente, definirlos y explicarlos para los miembros de otros grupos y, de modo especial, valorarlos como constituyentes del metacódigo de la comunidad, de su modo particular de actuar y narrar. Al enunciar sus narraciones, el informante revela mucho más que una trama narrativa; expresa todas las relaciones pasadas y presentes válidas para el grupo en el que se produce la enunciación y para el grupo de pertenencia, de origen y de arraigo. Estas relaciones marcan la interacción entre los individuos y también el vínculo con objetos que pueden adquirir un carácter emblemático (una bandera, un escudo) o de uso (un utensilio, como una paila) y que, en ambos casos, son valorados como elementos altamente simbólicos de su existencia individual y grupal. Lo esencial es que el informante, cuando concede una entrevista al investigador, habla en un contexto ideológico, que revela su ideario, el ideario de su grupo, en el que se destaca a los receptores, y de los grupos con los cuales actúa, aunque sea conflictivamente. Por este motivo, se puede hablar de un contexto ideológico de la entrevista que se enriquece cuando se realiza con otros asistentes que pueden agregar otras historias. Del mismo modo, he destacado, cómo puedo cotejar dos narraciones, iguales en su estructura y estilo, pero diferentes en el contexto ideológico que aportan las conversaciones previas o posteriores.

Se puede transcribir fragmentos de entrevistas en las que el contexto ideológico parece inhibir al informante al punto de que, como investigadores, tendríamos el prejuicio de desdeñarlo porque no aporta demasiadas versiones o las transforma. En mi caso particular, como recopiladora, pude entrevistar a una psicóloga santiaguena, residente en el suburbio platense, desde la década del cincuenta, que, desde el comienzo, afirmó que no conocía muchas historias porque sus padres les enseñaban que no debían creer en ellas, aun cuando debían respetar a quienes las contaban. Sin embargo, a medida que se desarrollaba la conversación, surgieron matices interesantes que marcarían esa interacción «nosotros», «ellos», que ha explicado Teun van Dijk, en su estudio sobre la ideología y la formación del discurso (1999).

Elizabeth.—Este (pausa) yo, por ejemplo, te puedo decir (pausa) que las historias de curanderos un poco para nuestra familia, cristiana y (pausa) era como que no le dábamos mucha importancia, eran cosas que no eran ciertas, que no (pausa larga).

Entrevistadora.—¿Acá o en Santiago?

E.—En Santiago mismo, nosotros, como familia, este, de clase media, porque mi papá era, este, trabajaba (pausa) un empleado público, trabajaba en la policía, en la administración, la policía del pueblo y mi mamá era maestra en la escuela del pueblo, o sea que este (pausa) nosotros no creíamos, estábamos, no creíamos en cuestiones de estas brujas, era como (pausa) eso no le dábamos mucha importancia. Entonces no conocemos cosas de éstas. Era como un (pausa) claro, es distinto este (pausa) atribuida a los campesinos. Esas cosas eran atribuidas a los campesinos y creen en brujas, creen en (vacila) pero, bueno, algunos cuentos puede ser que yo me acuerde porque pienso que es muy distinta la vida del que

ha estado en la zona rural a los que hemos estado con la influencia de toda la educación que viene (pausa). Mi mamá, al ser maestra, nos enseñaba todo lo que era la educación (pausa larga).

Entrevistadora. —Porque, ¿vos de qué pueblo sos de Santiago?

E.—De Loreto. [...] Y que después también me han contado, que había un Loreto viejo que se había inundado. Entonces la gente se había trasladado, evacuado del lugar por inundación, y habían fundado ese otro Loreto nuevo.

Eso me han contado (pausa larga). Por ahí lo que más este (pausa) nos transmitieron es el amor por el folklore, por la música del lugar, más que por los mitos y las leyendas, más que nada por la música.

Entrevistadora.—Es decir, ¿no se reunían a la noche, por ejemplo, a contar?

E.—Por ejemplo, a la noche, nosotros no, los chicos, los niños, a veces, cuando jugábamos. Sobre todo, yo me acuerdo en las vacaciones, muchas veces íbamos a una estancia de una tía que (pausa) este (pausa) estábamos (pausa) era aislada, estaba cerca de un lugar que se llamaba Abrapozo, era una estancia muy grande donde se criaba animales y fundamentalmente vacas y entonces ahí éramos los primos que a veces algún lugareño nos contaba algún cuento, no me acuerdo, no me acuerdo mucho (vacila) algo del almamula.

Entrevistadora.—Ah, sí, eso es muy tradicional.

E.—Que Frank (el esposo) dice mula-ánima.

Entrevistadora.—Mulánima, sí.

E.—Allá le decíamos almamula. O un duende, una cosa así.

Entrevistadora.—Ajá.

E.—Otros cuentos eran sobre muertos que se (vacila) vuelven a vivir y asustan.

Entrevistadora.—Ah.

E.—Por ejemplo (pausa larga).

Entrevistadora.—Nunca escuché eso.

E.—Muertos, cuentos sobre muertos que aparecen, aparecidos, después este (pausa) la luz mala, la luz que está en los campos. Después nuestros padres nos decían debe ser el brillo de algún metal, de los huesos mismos que los campesinos atribuían. Era como atribuido. Mis padres lo atribuían a los campesinos y la gente que por ignorancia creían en esas cosas pero este (pausa) con mucho respeto también de que esas eran sus tradiciones. Ehhh... mi mamá, por ejemplo, estaba (pausa larga). [...]

E.—Por un lado, viste que yo aprendí a decir acá «viste». Allá se dice «has visto».

Entrevistadora.—Has visto. Ah, sí. Y marcando mucho la s. Hasss vissto.

E.—Pero en general comparado con la manera de hablar de las provincias, es una manera de hablar más fiel al español, mucho más fiel a la manera de hablar que acá en Buenos Aires, por ejemplo. La forma, la estructura de las oraciones y todo eso más fiel que aquí. Y tiene que haber también infiltraciones del quichua. ¿Vos decís quichua o quechua?

Entrevistadora.—Quichua le dice Carreras (Patricio).

E.—Nosotros decimos quechua. No sé cómo es correctamente.

Entrevistadora.—Él dice la quichua inclusive.

E.—Ah ¿la? El quichua. ¿Él de dónde es?, ¿de Loreto también?

Entrevistadora.—No, de... un pueblo, nació en una estancia de una familia Vega, me explicó; era yen-

do para Negra Muerta, cerca de Salinas Grandes, una zona muy alejada, que después se fue un tiempo a Atamisqui.

Elizabeth: Atamisqui, Ojo de Agua.

Entrevistadora.—Ya lugares más grandes.

E.—Que a veces coinciden con las estaciones de ferrocarril. Por ejemplo, Breapozo. Era una estación de ferrocarril que después, parece que se podía ir después de un día en sulky, bastante para llegar a la estancia.

Entrevistadora.—En todos los cuentos de este señor Carreras, anécdotas, siempre habla de caminar. «Teníamos que caminar siete cuadras hasta llegar...». Siempre la historia es caminar, ir a caballo o ir en mula.

E.—Nosotros usábamos mucho el sulky porque íbamos en familia, el sulky te permite más cantidad de personas, este y me acuerdo que (pausa) La Blanca era un lugar muy especial, yo iba de vacaciones. Era una estructura, una estancia, una casa de material, pero con la estructura de rancho porque era con dos aguas, y de dos lados con galería. Con la estructura de los ranchos (pausa) este. Y siempre dormíamos afuera. [...]

Entrevistadora.—¿De la Salamanca, qué contaban?

E.—La idea que yo tengo es como de un lugar pero (vacila) una cueva, algo así, donde había mucha vida adentro, mucho movimiento, bailes, comidas, se emborrachaban (pausa) este, o eso me acuerdo pero que era algo para asustar. No era una cosa tentadora, pero escuchábamos.

Otra vez le contábamos a nuestros padres el dicho (con un tono más serio) «No, son creencias respetables que (pausa) pero, no es cierto». [...]



El gualicho, bueno, sí también he escuchado el gualicho como algo para curar o le hizo gualicho. Es un efecto de una persona sobre otra, algo así, relacionado, o puede ser algo para mal. «Le hizo un gualicho para que le vaya mal en tal cosa», como si tuviera un poder mágico el pensamiento o el deseo de una persona sobre otra.

Entrevistadora.—¿A vos te ha pasado en el consultorio, que alguien te plantee una cosa así?

E.—Y (vacila) algo de eso hay, son personas que tienen tendencia a creer en algo, en la fuerza del pensamiento, un deseo muy fuerte puede tener efecto. Creo que más se debe ver en los que tienen experiencia en hospitales porque el que va a consultorio privado, generalmente tiene otro nivel cultural. El que va a consultorio en hospital generalmente (vacila). Yo no sé, no tengo experiencia en eso. Creo que debe ser más rica. Algo se ve, atribuible a una forma de pensar. [...]

Sino también este (pausa) curar del empacho, acá sobre todo.

Entrevistadora.—¿En Santiago, no?

E.—Yo creo (pausa) no sé si es el mismo nombre, pero hay curanderas que este, se les atribuye un poder, rezan o hacen algo, una preparación, este, lo he escuchado. Nosotros teníamos un médico de confianza que era el único médico del pueblo, así que hacía de todo, era el médico de la familia, pero él mismo contaba que operaba una curandera y podía resolver algo. Supongo que la sugestión.

La entrevista es extensa; pero con referencia explícita a la ideología es evidente que no es homogénea. La narradora es una psi-

cóloga clínica, nacida en Loreto, que vivió en distintas localidades de Santiago del Estero, en mudanza de acuerdo con los cambios de destino laboral de sus padres y con las necesidades educativas de los miembros de la familia, hasta su instalación definitiva en La Plata, para estudiar en la Universidad. La entrevista se inicia con una actitud negativa en la medida en que sostiene no recordar ningún relato porque sus padres les enseñaban que no eran ciertas y aunque respetables, eran propias de «campesinos». El lexema «campesinos» ya nos ubica en una problemática compleja del texto en cuanto a las circunstancias evocadas por la narradora. Todos vivían en el mismo ámbito pero quienes creían en esas historias eran «campesinos», eran personas de un ámbito distinto, más que espacial, ideológico, valorativo. Sin embargo, luego, cuando la conversación avanzó en modo informal, pudo hacer algunas referencias al curanderismo, ratificadas por el testimonio de un médico de confianza, que toleraba la existencia de curanderas, y por su propia experiencia como psicóloga, ya totalmente ciudadana, que puede asumir la posibilidad de cura por sugestión.

Una situación similar percibí en una entrevista con Patricio Carreras, que también confirma esta necesidad de analizar la ideología no como un todo homogéneo, aun en miembros muy arraigados en el ideario de la comunidad, sino como una compleja red de enunciados.

Patricio Carreras.—También hay algo que (pausa) este (pausa) muy para esta gente (pausa) no es (pausa) no deja en duda que algo tiene que existir allí. No sé qué pero de haber algo, algo tiene que existir. Por eso en mi libro (se refiere a una carpeta con muchas hojas manuscritas y algunas escritas a máquina) en algún escrito, yo nunca digo tal cosa, no juzgo ni asevero, sino dejo para que tenga que sacar las propias conclusiones de lo que puede ser (pausa larga). Después hay otras que terriblemente. Hay una que también la tengo ya

preparada. Eso es lo que a mí me deja creer y decir, con mucho, es decir, particularmente, a mí como mucho, realidades que estoy ocurriendo. Este otro donde están presentes en ese caso mi hermano, hombre grande ya, de setenta y pico de años, mi hermana, pobrecita, ya el año pasado falleció, que ya tenía ochenta y pico, mi sobrina que vive acá, (señala una calle próxima), mi cuñado, que ya hace como cuatro años que murió. Y bueno, esta gente venían, por eso digo, y hablando con Pancha, mi hermana, yo le digo: Yo creo, no tenés ningún interés y aunque lo tuvieras, no podrías mentirme a mí.

«No, hombre, para qué si esto nos pasó».

En ese caso, en Santiago, todavía se acostumbra de la noche de las veladas o las alumbradas que se dice, el 1 y 2 de noviembre...

Entrevistadora.—¿Es el Día de los Muertos?

P. C.—El 1 es de los Muertos y el 2 es de Todos Los Santos. Dice, se dice la Religión Católica. Y bueno (pausa) fijese, otra de las cosas en esos días ya desde mediados de noviembre es un silbido que lo hace (golpea el muslo con la palma de la mano) saltar. Y de dónde vino ese silbido. Nadie en toda la vida de la historia ha descubierto que hay algún pájaro que conozca. Solamente podría pensar con un lechuzón que anda de noche, ese chillido, chistido que hace, pero (pausa) no hay (pausa) hay tampoco escritores o historiadores que den la pauta de que algo o que tengan que decir es tal cosa. Entonces se siente, pero esa noche, un día antes hasta el otro día, el Día de las Ánimas, el Día de los Santos, es un contrapunto de silbidos, lejos, cerca, por ay (sic) cuando va donde sea una o más

personas, un silbido que los deja medio sordos. Unos dicen ánimas en pena. Otros dicen que hay que hacer un velorio, una oración, para que tenga que entrar a la Gloria. Hablan de distinto (vacila). Alguien dice puede ser un pájaro (se interrumpe la narración por unos niños del barrio que reclamaban la pelota de fútbol, caída en el jardín de la casa) Bueno (pausa) estas cosas han sucedido hasta hoy no se sabe, yo no pude saber quién (pausa larga). La que hago, la que escribo siempre, este (pausa) también. No es cuestión de decir o de hacerse cargo de algo (pausa) que no tiene la seguridad. ¿No es cierto? Hay algo que yo lo tengo, que no es también que yo lo tengo allí (señala una carpeta de manuscritos). Yo tengo de un curandero, curanderismo pero hay uno que no me atrevo, y que lo conozco toda la familia, donde una señora, bueno, falleció hace mucho, pero de todas maneras ha sido una embaucadora (sic), que ha querido imponer a la sociedad o a la vecindad que una de las hijas ha sido visitada por la Virgen María. Si usted quiere que yo le cuente. ¿Sabe por qué, por qué yo no quiero contar? Por algunos hijos de esa niña santa viven acá y vaya que a ellos no les agrade.

Este fragmento de una entrevista es interesante porque, aunque se percibe menor presencia de prejuicios ideológicos, se observa muchos matices de opinión. Por un lado, el informante afirma que puede haber algún poder, pero causa extrañeza su relación con la comunidad en la medida en que se podría plantear la existencia de «otros» («esta gente venían») y también de una creencia colectiva reflejada en hábitos reiterados («se acostumbra») y avalados por instituciones («se dice la Iglesia Católica»). Sin embargo, el informante agrega aspectos de interés en la presente investigación: no

quiere juzgar ni aseverar, deja en libertad a los receptores para la interpretación de los episodios, pero avala sus afirmaciones en testimonios de la tradición oral de su familia y, llamativamente, en la preponderancia de la cultura escrita, aunque sea manuscrita. En modo especial, es destacable que el narrador afirme que nadie conoce el origen de los silbidos escuchados el Día de los Muertos. Una recorrida por la bibliografía más conocida sobre el tema aporta una explicación tomada del folklore santiagueño y reproducida por Félix Coluccio en su obra *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*.

En la selva santiagueña especialmente, dicen sus habitantes que se oyen durante cierta época del año extraños silbidos que afirman deben ser producidos por las ánimas que por allí deambulan. Leemos en una revista de esa provincia que «este sonido es débil y triste» y que en el silencio de la noche produce miedo a quienes oyen y nadie pronuncia palabra, como si el silbido impusiera respeto y a la vez temor. Las personas le remedan fácil; pero no deben hacerlo, pues, como es porfiado, a cada remedo contesta acercándose y muchos cuentan a modo de leyenda que aturde y no abandona el oído toda la noche. Cuentan otros que cuando el silbido llega junto al que lo imita «lo invade un hedor tan fuerte que llega a desvanecer al corajudo». También se afirma que en el interior de los cementerios y en sus proximidades se pueden escuchar *los silbidos de las ánimas* (en cursiva en el texto) y que no es extraño percibir en algunas circunstancias algo así como un conjunto de silbidos y que llegan a producir terror, especialmente de noche. (1984: 411)

Como puede verse, el texto manifiesta la percepción de los silbidos como una creencia difundida entre los santiagueños, atribuida a las ánimas en pena. Si bien Patricio Carreras admite esa atribución, plantea con insistencia el desconocimiento, en especial por los canales escritos, con el enunciado «en toda la vida de la historia». Estas entrevistas imponen la insistencia en la preocupación sobre cómo puede ser que el informante, que conoce la narración que transmite, no conozca y hasta destaque que ni él ni nadie conoce aspectos puntuales. Esta pregunta permite elaborar una hipótesis: la posibilidad de que se pueda considerar la existencia de un contexto ideológico, constituido por un contexto ideológico global de la entrevista y un contexto ideológico individual inmerso en un contexto o contextos grupales y en el contexto mayor, la ideología de la comunidad. Denomino contexto ideológico global de la entrevista al conjunto de enunciados explícitos e implícitos reveladores de mecanismos de construcción, interpretación y valoración de los mundos posibles que la entrevista, en su totalidad, manifiesta. Como es obvio, el contexto ideológico individual y el contexto ideológico grupal son también enunciados personales, subjetivos, del narrador o de sus receptores que, como miembros de diversos grupos laborales, familiares, sociales, entre otros, muestran también esta interacción multifacética. Destaco el contexto ideológico de la entrevista en la medida en que es aquel que mayormente se revela y muestra una situación particular de enunciación en la que el entrevistador influye, aunque más no sea por su presencia exogrupal. Si es una conversación de varias personas, se observa su interacción, generadora de una enunciación lo más aproximada posible a las narraciones orales naturales. La existencia de este contexto ideológico de la entrevista es evidente cuando, aun en cualquier conversación espontánea, nuestros interlocutores o nosotros mismos, cuando se pierde el hilo, decimos: ¿a qué venía esto? La pregunta de fondo es sobre el tema; pero es más amplia: estamos preguntando y preguntándonos sobre referentes, puntos de vista, parámetros de evaluación de la realidad, estamos construyendo individual y grupalmente un modo de ver, de

leer nuestras circunstancias. Asimismo, es difícil establecer límites entre un contexto ideológico y otro. El narrador que duda al contar una leyenda puede, sin embargo, creer más firmemente en otras posturas arraigadas en su grupo familiar o laboral. Para su complejo análisis, son muy interesantes las reflexiones de Teun van Dijk que permiten describir la ideología, en el marco del discurso (1999). Postulo que el narrador y sus receptores, al enunciar su texto, se revelan a sí mismos, a su comunidad y a su inserción con otros grupos y con la sociedad en general. Lógicamente, esto determina la gran complejidad del discurso que debe ser analizado desde parámetros de amplio espectro: lexicográficos, morfosintácticos, estilísticos, socioeconómicos, históricos, geográficos, entre muchos posibles. Esta situación se complica particularmente cuando se analiza discursos de grupos diferentes, que permiten una mayor comprensión y reflexión sobre la identidad y la interacción de grupos tales como los migrantes provincianos radicados en zonas urbanas, a partir de la década del cuarenta. Como punto de partida, considero las teorías de William Jansen quien, al analizar las relaciones grupales, observa la posibilidad de estudiar, en principio, cuatro relaciones fundamentales, esotéricas y exotéricas. Las relaciones esotéricas son reveladoras de la identidad del grupo en sus vínculos con el interior del grupo; con palabras de Jansen, lo que el grupo piensa de sí mismo y lo que supone piensan los demás de él. Las relaciones exotéricas son reveladoras de la identidad del grupo en la relación que los miembros establecen con otros grupos y, en particular, lo que piensan de otros grupos (1988: 5-16).

Este análisis y la descripción de las interacciones intra y extragrupalas son eficaces para comprender las estrategias de arraigo de los migrantes provincianos y sus vínculos con otras comunidades de migrantes, como los europeos, y de integración con la sociedad urbana, en general. Asimismo, he utilizado la metodología de Hermann Bausinger, para el análisis del contexto de las entrevistas, lo que permite una mayor claridad de desarrollo (1988: 3-28). Estos métodos contribuyen a la comprensión del contexto

ideológico, en la medida en que toda narrativa revela la cosmovisión del informante en tanto que miembro de un grupo que flexiblemente, participa y se relaciona con otros grupos. Esta insistencia en el denominado contexto ideológico surge de la lectura de Teun van Dijk quien, en su libro *Ideología, una aproximación multidisciplinaria* (1999) analiza las estrategias de construcción del discurso, reveladoras de la inserción del hablante en su comunidad, de sus formaciones discursivas y de sus interacciones en su grupo de pertenencia y sus relaciones con otros grupos y, particularmente, su influencia en las formaciones discursivas que se construyen en cada proceso comunicativo.

He considerado la necesidad de realizar entrevistas a migrantes provincianos radicados en el conurbano platense pertenecientes a distintos sectores sociales y laborales. Estas entrevistas constituyen un corpus cuya delimitación fue en cuanto a textos de conversación, con la mayor espontaneidad posible, grabados a narradores santiagueños, especialmente en grupos familiares con personas de diferentes edades. Se conformó así un verdadero mosaico de estrategias de radicación, cohesión del grupo y de interacciones intra e intergrupales. También se confrontó con entrevistas a inmigrantes ucranianos y lituanos. Una vez establecido un corpus mínimo, delimité una superestructura temática (Teun van Dijk, 1983: 141-158) como podría ser la reconstrucción de tradiciones colectivas de la comunidad de origen y la reinserción en una comunidad urbana mayor. Una primera descripción de estas entrevistas permitió observar las relaciones intra e intergrupales de los migrantes santiagueños que se detallará en el desarrollo de este apartado.

Para mayor claridad, presentaré fragmentos de entrevistas para bosquejar su primera interpretación posible. La primera entrevista reproducida fue realizada, en febrero de 2001, a Patricio Carreras, santiagueño, jubilado de YPF, de ochenta años, residente en Berisso, en una sencilla vivienda, sobre una calle lateral que corta una avenida principal de la ciudad. La entrevista se realizó en su casa con la presencia de su esposa, de sus hijas y de algunos de sus nietos. En

entrevistas anteriores, habló de costumbres santiagueñas y su continuación en Berisso.

Entrevistadora.—El otro día se hizo una celebración de la Telesiada en el Centro de Residentes Santiagueños, ¿qué le pareció?

Patricio Carreras.—Se hizo modernizada. Yo soy muy conservador. Yo he hecho bailes en Santiago, por tres oportunidades. Acá se hizo (con tono más fuerte), pero en lo que no estuvo bien fue en no explicar cómo fue la Telesita (se acelera el ritmo de la narración y pronuncia con mayor intensidad los pronombres interrogativos) por qué se lo siente así, quién fue, cómo comenzó porque nadie sabe cómo, cómo fue su leyenda, cómo comenzó a aparecer, porque nadie sabe si es real, si se quemó. Se había mojado cuando llovió (pausa) la ropa y, al estar secando, se prendió fuego. Esa es una (pausa) una y tal vez otra cosita (pausa larga). Yo diría que lo que uno viene escuchando. Yo también (pausa larga). La Telesita tengo entendido que es, ha sido una mujer que nadie delució (sic) su vida sino se cree que nadie llegó a su origen, lo raro, para mucha gente llamaba la atención, era que ella llegaba, por cualquier parte que haya un baile ella estaba. No disponía de medios de transporte, nada y nadie sabía solamente hipótesis de que se entendía con los pájaros, se entendía con los pájaros y (vacila) además que las comadres o las comadronas, que se habla son señoras estas que a veces existen, nacen como, como presumir de lo que pasa, un cuento, un asunto, en otras palabras, un chisme, ¿no? que se pasa, que le gusta y hay algunos que gusta así y eso busca-

ban mucho y aparentemente hablaban con ella, pero finalmente se dice totalmente está descubierto, no hay certeza de que ella murió carbonizada sino que el cadáver quemado que encontraron, ha sido de una señora que también vivía muy humildemente, sola, en un lugar, y (se acelera el ritmo de la narración) esa señora tenía unas ropas medio húmedas, se estaba junto al fuego y allí, al querer secarse, se prendió fuego y no había quién la ayudara a apagar eso y se quemó, dicen por una parte y por mucho, por la mayor parte, se cree que murió, murió quemada. Este muñeco que se quema solamente diríamos es secundario porque recién acá (se refiere a las representaciones organizadas por el Centro de Residentes Santiagueños) yo vine a saber de ese muñeco.

E.—¿Allá, en Santiago, no se usa?

P.C.—No, no, allí se ha hecho, inclusive yo, por tres oportunidades, me acuerdo yo que hice con preferencia una chacarera llamada la Telesita, que es de Don Andrés Chazarreta, una chacarera y con preferencia lo hacía eso.

Eso es originario de allí, del lugar, es muy respetuoso. No quería faltar de esa [vacila]. Por algo, le pusieron a esa pieza, la Telesita. Las siete chacareras que bailaron siempre repetían lo mismo. Sin embargo, acá cambian, acá es distinto. La mayor parte es como se cuenta o la versión como se transcribe, pero hay algunas cositas, diría yo, lo que yo como le digo esa parte del muñeco (en la representación berisense, se quemó una muñeca llena de pirotecnia), yo no había visto tampoco en el lugar donde yo viví (pausa larga). Hicimos ese (pausa) cumplir esa promesa pero no me han



pedido un lugar como para que quemien el muñeco pero eso es (vacila) sería una fantasía que se le ha agregado, por decir que murió quemada.

E.—¿En realidad, quién era la Telesita?

P.C.—Sería una mujer joven. Yo imagino en todo esto sería de treinta y cinco, treinta años sería ella. Ella vestía medio harapienta así ¿no? Pero amor hacia hombre no atinaba. Nadie sabía. Lo único, lo que más llamaba la atención donde se sentía algún bombo legüero (con voz más baja) legüero es porque a las leguas suena, ella estaba. Dice que los pájaros le avisaban de los bailes.

Una primera lectura permite reformular la propuesta de análisis de Teun van Dijk que, en su comentario sobre la situación de los migrantes africanos en Holanda, sugiere observar el modo cómo cada grupo se describe a sí mismo y a un grupo considerado como contrario. Teun van Dijk plantea observar dos pronombres, como estrategia discursiva: «nosotros» y «ellos», con sus correspondientes atributos. Es evidente que, en la entrevista recopilada, el narrador centra su relato en un «yo» que manifiesta su vivencia personal de una ceremonia compartida comunitariamente que, no en modo casual, es expresada con oraciones impersonales («porque se lo siente así...») o en plural que recupera esa voz colectiva del grupo («Hicimos») frente a ese «yo» que canaliza una visión personal de la cultura folklórica de su lugar de origen, el narrador contrapone un «ellos», no identificado, que remite a los organizadores de una ceremonia similar, pero realizada en Berisso («Acá cambian...»). La ceremonia berissense también está planteada en términos de actividad colectiva, pero los verbos impersonales están referidos a actividades, no a vivencias, lo cual puede connotar la diferencia entre una creencia asumida comunitariamente, sin diferenciación de subjetividades, frente a la actividad realizada, aparentemente, en forma masiva. Se puede recordar las oraciones impersonales que el narra-

dor utiliza, para describirla («Acá se hizo» «El muñeco que se quem...»).¹ Este juego de opuestos en los pronombres se reafirma, como hacía notar Ana María Dupey, en una comunicación personal, con la oposición «allá» y «acá», que destacan la distancia, no solamente *espacial*, entre aquel Santiago del Estero de la década del cuarenta y este Berisso del siglo XXI.

La segunda entrevista, transcrita en el apartado «En busca de hipótesis» y reproducida aquí, en su contenido textual, para mayor comodidad de lectura, fue realizada a Patricio Carreras y al matrimonio Artaza, jubilados, santiagueños, residentes en Berisso. La grabación se concretó en la casa del matrimonio Artaza, en el patio, bajo una enramada, alrededor de una mesa, donde, frecuentemente, sobre todo en verano, almuerzan. Rodeaban a los entrevistados algunos familiares que escuchaban pero no participaron en la conversación.

Patricio Carreras.—La convivencia era muy distinta. Hoy, a lo mejor, por primera vez, se ve una persona, una persona por más buena que sea.

Allí no importa si llega un caminante, dice, un desconocido, se le brinda, con esa confianza, con esa seguridad, con ese cariño.

Delicia.—Y de los que se tiene, sirvasé, sirvasé. Ellos hacían su sembradito, cosechaban. De eso vivían.

P.C.—Humildemente se vivía, pero muy sanamente.

D.—Un vecino con el otro se ayudaba.

P. C.—Eran vecinos de años. En cambio acá de uno o dos meses.

Antes, acá, en Berisso, había un grupo de polacos, de santiagueños. Ahora casi no se saludan.

¹ Como se recordará, todas las hipótesis de significación connotativa, se realizaron sobre la base de las teorías de Catherine Kerbrat-Orecchioni, sobre connotación asociativa y sobre la connotación de tiempos verbales (Kerbrat-Orechioni, 1997: 59-63).

D.—Allá era una tribu, perdón por la palabra (sic) porque no salían de ahí y siempre se llevaban bien. Y el vecino: yo tengo.

P.C.—Si tenía el vecino, tenían todos. Desde este ángulo, parece que, difícil creer. Yo hoy pienso cuánto olvidé de esa riqueza cultural, que no la hayamos aprovechado y, si es posible, mantener para que no se pierda, como ser la lengua quichua. Yo mismo, cuando era chico, cuando fui a la escuela, dejé de hablar la quichua. Las maestras decían: «No hables como indio». Y así perdí mucho la quichua.

Esta entrevista, tal vez por la participación de varias personas, presenta una gran riqueza de matices. Se mantiene el juego de oposiciones «nosotros», «ellos»; pero se complica en la medida en que los narradores están refiriendo historias de vida de su lugar de origen, donde se vivía de otra manera, más servicial, más personalizada, y de su lugar de arraigo, el barrio de Villa Nueva, en Berisso, frente a la vida despersonalizada en las ciudades. La oposición, por lo tanto, se centra en un «allí» y un «acá» y, más predominantemente, en un «antes» y un «ahora», con sus atributos, aquel «antes» era un ámbito de solidaridad y fraternidad entre vecinos, aunque se conocieran recientemente, y un «ahora» de distanciamiento y frialdad. La entrevista se cierra con una rica reflexión sobre las pérdidas culturales producidas con la migración, como el abandono de la «quichua». En ese fragmento también hay un «nosotros», los que hablaban en quichua, en su lugar de procedencia, frente a un «ellos», que, irónicamente, eran las maestras que descalificaban esta práctica lingüística.

La tercera entrevista, que fue utilizada también en el primer apartado, se efectuó a Víctor Hugo Kosminchuck, argentino aunque a sí mismo se definió como ucraniano, de sesenta y dos años de edad, nacido en Berisso, pero radicado hace aproximadamente veinte años

en La Plata. Ejerció varios oficios hasta el momento de la conversación, ya que se encontraba desocupado. La entrevista, en diciembre de 2001, se realizó en su casa, una vivienda antigua precaria, que fue reacondicionada a nuevo por su dueño «con sus propias manos».

Se reproduce un fragmento de la transcripción realizada en el primer apartado.

Víctor.—[...] Venía el santiagueño y le decía (a la madre): «¿Doña Anita, no me da un poco de perejil?, ¿me da un poco de limón?». Y mamá decía (imita la tonada lituana) «Gran puta que lo parió, ¿por qué no te plantás? Vos tenés más tierra que yo» (pausa). «Vos donde va sombra adelante, a lo ancho, así vas vos». A cierta gente no le gustaba trabajar. Justo al lado teníamos una familia que no les gustaba trabajar. Yo laburaba en la quinta. Y el santiagueño no quería saber nada, no quería hacer quinta.

Entrevistadora.—¿No siembran los santiagueños?
V.—No. Escucháme. Así como hay ucranianos que no les gusta laburar, hay santiagueños que no les gusta laburar. Y mi mamá: [con tonada lituana] «Estos santiagueños, gran puta». Yo también le tenía cierto [pausa], digamos [pausa] al norteño, le tenía cierta, no [vacila], bronca [duda y repentinamente afirma con tono más fuerte]. Sí, le tenía bronca porque cualquier cosa ¿cómo te podría decir?, cualquier cosa que uno decía, decían: «Andá, ruso de mierda, que comen leche cuajada». ¿Te acordás del yogur?

Antes se hacía el yogur en la casa. Entonces, los extranjeros nos gustaba mucho el yogur. «Andá, ruso, come leche cuajada». Y nos decían «ruso de mierda» [...]. Mi mamá protestaba mucho porque

venía el santiagueño se hacía su casita con cartón. Había unas chapas que eran de cartón negro. Se hacían con eso. El que quiso progresar, mucha gente no progresaba, pero el que quiso progresar, el santiagueño tiene cada casa que mama mía. Pero le costaba arrancar. No hablemos de los santiagueños. La gente extranjera también.

El texto presenta una oscilación interesante entre la elaboración intelectual, que permite una construcción más estratégica del discurso («Así como hay ucranianos que no les gusta laburar, hay santiagueños que no les gusta laburar»). Pero, cuando la evocación es más personalizada, la narración oral presenta dudas y vacilaciones, que se manifiestan en las lagunas que presenta el texto hasta el desborde emocional («Les tenía bronca...»). Además, esta entrevista es rica en la manifestación de relaciones intra y extragrupalas. El narrador no solo plantea un «nosotros», como miembros de la colectividad ucraniana, y un «ellos», como provincianos; sino, también, cuando se refiere a su experiencia laboral en Santiago del Estero, hay otro «ellos», constituido por los santiagueños nativos y residentes de poblaciones de la provincia, donde las condiciones de vida y trabajo eran muy duras.

Cuando el contexto evocado es Berisso, en la década del cuarenta, la relación se complica. El «nosotros» es la madre lituana que trabajaba denodadamente, aunque fuera para tener algo más para la subsistencia, frente al santiagueño más lento o más cómodo, que podía pedir lo que necesitaba. También es un «nosotros», el «ruso de mierda comé leche cuajada», que, de acuerdo con las relaciones esotéricas del grupo, según la metodología de William Jansen, los ucranianos afirmaban que los santiagueños decían de ellos. Asimismo, las relaciones se complican cuando los ucranianos sufren conflicto por su identidad lingüística, por el uso de determinado vocabulario que, en la sociedad general en la que se insertaron, tenía otros significados. Sin embargo, finalmente, el narrador logra construir una conclusión

que apunta a la evolución de los distintos grupos y a la posibilidad de progreso material, propia del conjunto de la población ya arraigada en Berisso («Mi mamá protestaba mucho porque venía el santiagueño se hacía su casita con cartón. Había unas chapas que eran de cartón negro. Se hacían con eso. El que quiso progresar, mucha gente no progresaba, pero el que quiso progresar, el santiagueño tiene cada casa que mama mía. Pero le costaba arrancar. No hablemos de los santiagueños. La gente extranjera también»).

La cuarta entrevista se realizó a Elizabeth Lugones de Carreras, psicóloga clínica, de sesenta años, nacida en Loreto, Santiago del Estero, radicada en Los Hornos. Vino a La Plata, para estudiar, en 1958. La entrevista se realizó, en enero de 2002, en su casa, una vivienda antigua reciclada por el esposo, con un gran parque. Definió su casa, como una típica casa de campo. Se encuentra decorada con recuerdos de viajes o con objetos comprados en La Plata, pero de procedencia extranjera. La entrevista fue reproducida en el comienzo de este apartado y es muy interesante en la medida en que revela cómo una misma comunidad, en este caso la de migrantes santiagueños, presenta divisiones en su interior, lo cual genera relaciones intragrupales destacables, que se ha anticipado en el inicio de este apartado. La narradora plantea una oposición «nosotros»-«ellos» muy compleja. En Santiago, «ellos» eran los campesinos que tenían creencias respetables, pero con «ignorancia», como la Salamanca o la luz mala, que no eran ciertas y que hasta podían tener una explicación científica. «Nosotros» eran los miembros de esa familia, cristiana, estable, que emigró solo para lograr mejores fuentes de educación, familia que ponía el acento en la educación formal más que en las creencias arraigadas; «ellos» son las personas crédulas, que tienen fe en gualichos o en curanderos, a los que, desde un «nosotros» del conocimiento profesional hospitalario, ya plenamente ciudadano, la narradora puede explicar racionalmente como fenómenos de sugestión.

Las cuatro entrevistas son notables para comprender los procesos de expresión de los matices de identidad reconocida y asumida

de cada narrador, como miembro de un grupo, y qué matices en la identidad de otros grupos es sostenida y con qué fundamentos. Surgen así los procesos de justificación, autodefensa, testimonio y hasta autocrítica de la propia identidad, así como también los procesos de cuestionamiento y prejuicio de grupos ajenos. Si se completa esta descripción, con la metodología de Jansen y de van Dijk, se puede preguntar si los santiagueños, afincados en la década del cuarenta en el conurbano platense, tienen una identidad homogénea o si presentan distintas modalidades que generan relaciones intragrupalas que, en algunos casos, pueden llegar a ser conflictivas o creativas. De este modo, las entrevistas perfilan provincianos que se alejaron de su lugar de origen por problemáticas económicas severas y otros, por el contrario, que se fueron en búsqueda de mejores posibilidades educacionales o laborales. Asimismo, puede ser interesante observar las complejas relaciones con otros provincianos, como los migrantes correntinos, o con otros grupos extranjeros como las corrientes migratorias de la década del setenta, constituida por migrantes peruanos, paraguayos y bolivianos. Fundamentalmente, en lo que atañe a lo que he llamado «contexto ideológico», el diseño, el trazado y la validación de esta metodología, de un modo mucho más detallado y más centrado en las formaciones discursivas de los informantes, sería ilustrativo de cuestiones textuales, como la influencia que estos procesos sociales provocan en las narrativas o cómo son expresadas por las diferentes versiones de un mismo relato, y de cuestiones contextuales, como los modos de relación entre los diversos grupos culturales de migrantes provincianos y de inmigrantes extranjeros, para constituir una comunidad en el conjunto de la sociedad en general. De este modo, considero que es claro el concepto de contexto ideológico planteado al comienzo de esta sección. El contexto ideológico no es un contexto particular, ajeno a los demás contextos, sino una formulación que puede construirse con elementos de distintos contextos, textual, situacional, social, societal, pero con un predominio de la funcionalidad de captar una estructura de enunciados válidos en varios ejes de produc-

ción textual: el patrimonio individual del enunciador, su identidad más particular y evidente, el patrimonio de su momento específico de enunciación, sea conversación espontánea, entrevista, conversación ante miembros de otras comunidades, el patrimonio de su comunidad de origen y de arraigo, desde la cuestión más fragmentaria, como puede ser una costumbre momentánea influida por medios masivos o por rumores, hasta la más tradicional, nacida en el trasfondo cultural del grupo, y el patrimonio de sus receptores que, explícita o implícitamente, pueden aprobar o cuestionar el contexto de la narración o de una conversación espontánea o de una entrevista. A partir de esta hipótesis semántica, todo el relato oral se resignifica y la «*segada*», por ejemplo, o los rezabales de la Telesita pueden convertirse en un marco temporal de las acciones evocadas, un rasgo identitario del grupo de origen, una referencia nostálgica, una aclaración para un receptor desconocedor de las costumbres provincianas, entre otras posibilidades. Sería interesante constituir un diccionario de definiciones contextuales que apunten a estas valoraciones de acuerdo con distintos emisores, receptores y situaciones de narración.

Formación del contexto ideológico

En este apartado, deseo centrar especialmente el desarrollo en el *contexto ideológico*, aporte original y propio de este libro, en el marco de la reflexión sobre las relaciones entre el texto y sus contextos. Como especie narrativa, he querido analizar especialmente leyendas de religiosidad popular, sobre creencias en curaciones milagrosas, en la medida en que son las que revelan con mayor nitidez la ideología identitaria de cada narrador y de su grupo.¹ En esta parte del desarrollo, se podrá observar el contexto ideológico como todo el conjunto de representaciones subjetivas que revelan una individualidad del emisor, vinculada con la identidad de su comunidad de pertenencia e interacción. Se analizará textos de leyendas de

¹ En esta parte, he seguido las investigaciones de Linda Dégh y Vázsonyi sobre las leyendas en las que ambos autores reflexionan sobre el circuito de la leyenda ya que, ante la narración de un episodio que supone la creencia de emisores y receptores, analizan los matices de adhesión desde la creencia plena hasta la duda y la negación (1988 a: 3-42 y 1988 b: 3-73). Del mismo modo, tengo presente a Susana Chertudi, que ha clasificado detalladamente las leyendas según sus ejes temáticos, en, religiosas, etiológicas, históricas (1992: 165-173).



creencias, sobre la base de definiciones como las de Linda Dégh y Andrew Vázsonyi, quienes afirman que la «leyenda dice explícita o implícitamente, casi sin excepción que su mensaje es o fue creído *alguna vez por alguien en algún lado...*» (subrayado en el original) (1988a: 34). Analizo particularmente, como leyendas de creencia de temática de religiosidad popular, narraciones en las que emisores y receptores comunican episodios centrados en la posibilidad de curación de enfermedades físicas graves, atribuida a factores parcial o totalmente subjetivos, como puede ser la influencia de sujetos considerados sobrenaturales.

El barrio de Villa Nueva, en el suburbio de Berisso, a doce kilómetros de La Plata, donde recopilé la mayor cantidad de leyendas, posee una pequeña capilla denominada Nuestra Señora de Loreto, advocación de la localidad originaria de la mayoría de los vecinos, provenientes de Santiago del Estero. Esperaba gran cantidad de narraciones sobre esta imagen mariana; sin embargo, los relatos se centraron en la devoción de la Virgen María, con el nombre de María Rosa Mística, imagen de gran valoración masiva, entronizada en un templo, en el centro de La Plata. Al ingresar a la capilla del barrio berissense, llama la atención la gran estatua de Nuestra Señora de Loreto, traída desde Santiago del Estero, en la década del cuarenta, y otra, más pequeña, de María Rosa Mística, traída a fines de la década del ochenta. A nivel de actividades barriales, una vez al año, el 10 de diciembre, por la festividad de Nuestra Señora de Loreto, se realiza una peregrinación por las calles del barrio, con su imagen en andas de una autobomba de los Bomberos Voluntarios de Berisso; pero, todos los meses, el día 13, se realiza una peregrinación autoconvocada por un grupo de vecinos, que caminan desde la capilla, por la avenida que une Berisso con La Plata, para homenajear a María Rosa Mística, en el templo platense donde se encuentra la imagen considerada original. La veneración a esta advocación mariana surgió con mucha fuerza en La Plata, a partir del hallazgo de una imagen, en los sótanos de la Iglesia Nuestra Señora de las Victorias. El cura párroco la colocó en un sector lateral del templo

y, en oportunidad de haber contraído un cáncer de garganta, se curó, según su testimonio, ampliamente recogido por los medios de prensa, por la mediación de María Rosa Mística. A partir de ese momento, la imagen fue colocada en un lugar más destacado, se le construyó, posteriormente, un santuario y, todos los días trece de cada mes, se realiza peregrinaciones de distintos lugares de La Plata y de la Provincia de Buenos Aires y se celebra varias misas. En el caso de Villa Nueva, se observa cómo la devoción fundacional y oficial del barrio posiblemente parece disminuida, al menos por sus manifestaciones colectivas, frente a la devoción surgida espontáneamente en torno a una imagen traída, en tiempos más recientes, de una gran ciudad cercana. Esto prueba la libertad de estas formas de religiosidad popular que avanza, sin límites institucionales.

Las informantes fueron mujeres mayores santiagueñas y santafesinas, que residen desde la fundación del barrio, en 1940. La modalidad para captar las entrevistas ha sido desde la manera de grabar una comunicación especialmente armada por la informante, hasta la conversación espontánea, por la llegada de visitas ocasionales o por charlas mientras esperaban la realización de la Misa, en la capilla del barrio. Las que se utilizaron en este apartado en particular fueron grabadas en la puerta de la capilla. Se transcribe a continuación una grabación efectuada a Aurora Díaz, enfermera santafesina, casada con un migrante santiagueño, radicada en el barrio, desde 1940.

Para mí, lo que yo te puedo contar es lo más grande que conozco del milagro de la Santísima Virgen a mí me pasó personalmente porque mi hija en aquel tiempo estaba trabajando en el Hospital de Berisso, haciendo residencia, y vino un día y me dijo: «¡Ay, mamá, vos que tenés tanta fe, rogá a la Santísima Virgen por una doctora...» (vacila). Yo no me puedo acordar el nombre, que me dijo, recién casada y quedó embarazada. Esperaba su

bebé y empezó a andar mal del vientre y se hizo ver. Ella, como médico, se supuso, se dio cuenta enseguida que era malo lo que tenía. Iba de cuerpo continuamente, este (pausa larga). Se le hace un estudio y se encuentran con que en el útero junto al bebé se estaba desarrollando un cáncer. Entonces le pidieron a ella autorización para sacarle el bebé para tratar de salvarla o, si ella quiere intentarlo y conservarlo y ella considera que lo lógico es esperar a que su hijito nazca. Entonces espera. Y ella me decía: «¡Ay, mamá, pobrecita, no hace más que llorar!, el único hijo, calculá y ella tan jovencita, recién casada. Rogá por ella». Entonces fuimos (se refiere al marido) a Rosa Mística y rogamos por ella, como por tantas cosas nuestras. Un día vino contenta y me dice: «Mamá, no sabés lo que pasó –dice–. ¿Te acordás de aquella doctora que yo te dije que rogaras por ella? ¿Vos sabés lo que pasó? Llegó la hora de tener el bebé y le hacen la cesárea, pensando que le van a sacar el cáncer y se encuentra con que no había (con tono más fuerte) nada, más que como una bolita de tenis o más chiquita, creo, junto al bebé. ¿Y los médicos qué dicen? Y –dice– se quedaron asombrados» –dice–. ¿Qué pasó? Ella se había encomendado a la Santísima Virgen.

Luego, las entrevistadas continuaron hablando y narrando historias de curaciones milagrosas. Es necesario ubicarse un poco en las circunstancias de las emisoras de estos textos, en parte apelando a la reformulación de la metodología de Hermann Bausinger. En cuanto a contexto situacional y social, las participantes de la charla eran mujeres mayores, católicas, en general militantes en su capilla y en su barrio. En las casas, solía haber pequeños altares familiares con

estampas de distintas advocaciones de Cristo, María y de santos. A veces, también se agregaba fotos de familiares fallecidos y diversos recordatorios, como estampitas de Bautismo o de Primera Comunión. Lo destacable, a nivel de contexto textual, es el modo cómo se organizó la rueda de narraciones. Aurora Díaz tuvo el liderazgo de la conversación, en su papel de líder natural de la capilla y del barrio. Las restantes narradoras continuaron contando sus historias y, tal vez por influencia de la primera enunciación, mantuvieron una estructura similar; sin embargo, otros textos de curaciones maravillosas, que se han podido escuchar espontáneamente en el barrio, mantienen estrategias narrativas similares, como la brevedad de la introducción, en la que la narradora se presenta como sujeto de enunciación de su relato y como testigo privilegiado de los hechos, en la medida en que ha tenido una participación especial. El desarrollo narrativo está centrado en el procedimiento de petición del milagro y el desenlace acentúa su brevedad con el planteo de la cura sin mayores detalles ni fundamentos. Por todo lo expuesto, de acuerdo con Teun van Dijk, se puede trazar la hipótesis de que el texto presenta la superestructura de la intervención de un factor sobrenatural para una curación repentina y sin causa científica. Como base textual explícita, se puede observar la presencia de prácticas religiosas no institucionales eficaces, aun cuando los protagonistas son profesionales de la medicina, y, como base textual implícita, puede suponerse la argumentación de que el factor religioso es más fuerte que el médico, caracterizado por el escepticismo de los miembros de un centro de salud. Observo una macroproposición hipotética que emisores y receptores comparten, constituida por el poder atribuido a la advocación de María Rosa Mística, a la que se le puede adjudicar un poder superior a la ciencia e inclusive a otras advocaciones.

Como una reformulación de la metodología de los contextos, planteada por Hermann Bausinger, puedo observar el contexto ideológico de la emisora y de sus receptoras, que ya ha sido propuesto en apartados anteriores. Como primer paso, para comprender la presencia del contexto ideológico en el discurso, aplico el método de

definiciones contextuales, propuesto por Juan Angel Magariños de Morentin y colaboradores (1993). Este método consiste en seleccionar lexemas relevantes en el relato y explicitar su significado de acuerdo con su empleo en el contexto textual en el que el lexema aparece. Primeramente es necesario realizar una selección lexemática, que permita establecer ejes temáticos. Una vez realizada esta selección, generalmente por los lexemas que más se repiten o aquellos que narran acciones o describen características relevantes, reconstruyo su posible contenido conceptual de acuerdo con el enunciado en el que el lexema emerge. En el caso de esta entrevista, los lexemas seleccionados son: milagro, Santísima Virgen, fe, rogar, cáncer, salvar, nada, asombrados, encomendar y sus posibles definiciones son las siguientes:

Milagro: aquel que es lo más grande que conozco de la Santísima Virgen.

Santísima Virgen: aquella de la que se conoce el milagro más grande. Aquella a la que se ruega.

Aquella que es la Rosa Mística.

Aquella a la que se había encomendado.

Fe: aquella que vos tenés tanta.

Rogar: aquella acción a la Santísima Virgen.

Aquella acción que se realiza por ella (la enferma).

Cáncer: aquel que se estaba desarrollando.

Aquél que le van a sacar.

Salvar: aquella acción que pueden realizar los médicos.

Nada: aquello que no había (en el lugar del cáncer).

Asombrados: aquella característica de los médicos, después del milagro.

Encomendado (a la Santísima Virgen): Aquella acción realizada por la enferma (explicación dada en respuesta para saber qué pasó).

Hay lexemas no dichos, que posiblemente giren en torno a la posibilidad de atribuir poder a una imagen representativa de una advocación y, también, posiblemente, al predominio de la fe so-

bre la ciencia. Sin duda, una relación vincula los lexemas «fe» y «rogar». De acuerdo con el contexto textual, se podrían relacionar ambos lexemas de tal manera que podría deducirse que se ruega porque se tiene fe, la fe lleva a rogar, el ruego es la manifestación de esa fe. Sobre la base del contexto ideológico, que permite describir conductas sociales reveladoras de la ideología del grupo, puede establecerse una matriz ideológica del discurso de un emisor, formada por las relaciones posibles entre los lexemas, para constituir redes de enunciados. En esta investigación, propongo el concepto de *matriz ideológica*, para hacer referencia al conjunto de ideas y creencias que constituyen un sistema mayor o menormente identificable, que centraliza las líneas generales de pensamiento de una persona o de un grupo y se manifiestan en sus discursos. Esta matriz ideológica, este perfil ideológico individual y grupal, opera como una fuente de razonamientos, prejuicios, conceptos, que individuos y grupos utilizan como generadores de modos de evaluar la realidad, de responder a conflictos, de interactuar con otros grupos. El concepto de matriz ideológica lo he construido sobre la base de la noción de matriz narrativa propuesta por María Inés Palleiro. La autora define como «matriz narrativa folklórica a la constelación de núcleos temáticos, compositivos y estilísticos comunes a un conjunto de realizaciones narrativas diferentes, identificadas por medio de la confrontación intertextual de un corpus de relatos» (2004: 61). Postulo que, además de la matriz narrativa, debe trazarse la matriz ideológica que revela las valoraciones, las relaciones intersubjetivas, los preconceptos de un emisor y de su grupo. Su importancia radica en que constituye un generador privilegiado de transformaciones textuales, al provocar el mantenimiento, agregado o supresión de cadenas de episodios, descripciones y evaluaciones en las narraciones, especialmente cuando se trata de versiones de un mismo cuento o leyenda.

La emisora del primer relato construye una matriz ideológica que implica una serie de antítesis, de acuerdo con las definiciones contextuales: fe-ciencia, Santísima Virgen-enfermedad, salud-enfer-

medad, alegría-dolor. Podría seguir así con varios juegos de oposiciones. Todas remitirían a una gran oposición: lo sobrenatural frente a lo negativo, con la significación implícita del predominio del primero sobre lo segundo. A su vez, la matriz ideológica frecuente en todos estos textos puede presentar transformaciones en las narraciones particulares que cada informante realiza. Se puede observar las adiciones que la matriz presenta.

Si se observa el texto en su totalidad, se puede comprobar que la emisora agrega parámetros de valoración de su narración, afirmando que su historia es la más «grande», «a mí me pasó personalmente», «fuimos a Rosa Mística (refiriéndose a la visita al Santuario, en un templo platense, con otras personas) y rogamos por ella, como por tantas cosas nuestras» y la desaparición del tumor. Asimismo, agrega información para dar verosimilitud a su narración, como el dato de que el episodio le sucedió a una amiga de su hija, ambas médicas y residentes en el Hospital de Berisso. El detalle de que ambas personas sean profesionales de la medicina no es casual, ya que aporta verosimilitud a los episodios justamente centrados en una curación misteriosa, como es habitual en leyendas de creencia. A su vez, la narradora realiza algunas supresiones: omite el nombre de la protagonista y otras circunstancias, como los nombres de los médicos intervinientes o la fecha en que sucedieron los hechos. Vinculado con este aspecto, llama la atención el modo de construir la narración de acuerdo con los pronombres de referencia a los sujetos participantes. La narración se abre con pronombres de primera persona para definir a la emisora, que se propone a sí misma como testigo de la historia que le han contado y protagonista de las actividades que la historia generó («Para mí, lo que yo te puedo contar...»). Producido el pedido de oraciones, los pronombres y los verbos se manifiestan en plural («Entonces fuimos a Rosa Mística y rogamos...»). Del mismo modo, la paciente que, en principio, era una doctora de la que no se podía recordar el nombre, se personaliza, designándola con el pronombre «ella». Igualmente, cuando la informante plantea la oración realizada, se personaliza a la devoción religiosa («rogamos a

ella»). Seguramente no es casual que se personalice a los protagonistas, paciente y orantes, frente a la generalidad con que se designa al grupo que solamente valora los hechos o propone soluciones extremas, («los médicos»). Una situación similar se produce con la evolución en el empleo de ciertos lexemas. Al comienzo de la narración, los síntomas remiten a «que era malo lo que tenía». Luego, el diagnóstico institucionalizado se designa con un lexema específico «cáncer». Finalmente, en el mismo clima de misterio de la curación, se utiliza un lexema de significación indefinida «nada», pero enunciado con un tono más fuerte de voz. Asimismo, es sugestivo el modo de construcción de la narración, que está centrada en un diálogo directo entre los personajes que actúan en la historia del milagro y la narradora protagonista de los hechos. Del mismo modo, puede pensarse que se encuentra, en forma implícita, un diálogo entre los peticionantes y la figura sobrenatural. Evidentemente, el diálogo directo, con sus interjecciones y cambios de tonos de voz, desde las oraciones enunciativas hasta las oraciones exclamativas y exhortativas, permite recuperar el dramatismo de las acciones reconstruidas. Igualmente, puede deducirse que la narración se encuentra inmersa dentro de un diálogo, que presenta una múltiple modalidad de construcción en la medida en que la emisora construye su texto dirigido a sus oyentes, las otras mujeres del grupo, y frente a mi propia persona, como recopiladora, ajena a la comunidad. Es difícil discriminar las formaciones discursivas que distinguen a un receptor o a otro. Sin embargo, podría suponerse que las preguntas retóricas («¿Qué pasó?») no están dirigidas a las compañeras de grupo de capilla, que ya conocen suficientemente la historia, sino a mí, la recopiladora, para captar la atención.

Se podría comparar con otras historias contadas por las participantes en el momento de la conversación, para observar variaciones de la matriz ideológica. Esta es otra transcripción textual de la narración de Nelly Hernández, que, en su contexto social, puede describirse como una mujer también mayor, santiagueña, ya retirada, dedicada anteriormente a tareas de maestranza en una escuela.

Ahora... una vez viene una vecina y me dice:
«Nelly, usted que tiene siempre estampitas, ¿no tiene una de la Rosa Mística?».

Sí –digo– ¿Cómo no?

Dice: «Porque acá la portera del colegio que tiene la mamá que tiene cáncer de mama y quiere mandarle la estampita para que la madre para que» (pausa larga).

Y bueno [pausa] le di una. Entonces ella le explicó que se pasara la estampita por donde tenía el problema. Pasó mucho tiempo. Un día vino: ¿y cómo está la madre de la portera, Zulema?

«¿Usted sabe, Nelly, que le sacaron una tomografía y no tiene nada?»

Si bien la narración es mucho más breve, se centraliza nuevamente en la Rosa Mística. La superestructura es la misma: el poder de curación atribuido a un factor religioso. Como base textual explícita, se manifiesta el poder concentrado en la imagen gráfica. Como base textual implícita, el factor médico se percibe subordinado al factor religioso. La macroproposición hipotética es la misma, en cuanto al poder atribuido a María Rosa Mística. Al destacar algunos lexemas, se puede seleccionar: estampitas, Rosa Mística, cáncer, nada. Al aplicar la metodología de definiciones contextuales, surgen estos enunciados.

Estampitas: aquellas que siempre tiene.

Aquella que quiere mandarle para que la madre.

Aquella que se pasara por donde tenía el problema.

Rosa Mística: aquella de la que tiene una estampita.

Cáncer: aquel de mama que tiene la mamá.

Nada: aquello que no tiene (en lugar del cáncer) cuando le sacaron la tomografía.

Puede pensarse en un lexema no dicho que, aparentemente, gira en torno a la posibilidad de que hubiera un poder particular, emanado de la imagen gráfica en contacto con el cuerpo. Por consiguiente, el factor de transformación no es solamente el ruego sino la influencia material. Asimismo, las referencias al milagro son menores; pero es evidente que persiste la creencia en el predominio de un poder sobrenatural. Vinculando las definiciones contextuales entre sí, observo que este poder está centrado no en un lugar sino en la representación a través de una imagen gráfica. Sin embargo, todas las referencias, como lexema no dicho, reafirman la importancia del poder asignado a una figura sobrenatural. La situación es la misma en la medida en que se cura una enfermedad grave, aparentemente sin recursos médicos. Se puede establecer un juego de antítesis como las siguientes: tener estampitas-no tenerlas, salud-enfermedad, cáncer-curación milagrosa. Se conserva la matriz ideológica frecuente en estas narraciones, la curación sin técnica médica, por un medio fuera de lo científicamente reconocido. La emisora adiciona el detalle del contacto físico de la zona afectada con la imagen impresa y suprime, nuevamente, nombres de los protagonistas, fechas y lugares de los episodios. Llama la atención la falta de referencias a los médicos y sus posibles prácticas de diagnóstico y curación, salvo la mención de un medio, la tomografía, solo para destacar el carácter maravilloso de la curación, sin ninguna razón científica.

La matriz ideológica de esta narración es menos compleja en la medida en que no se menciona una actividad religiosa (rogar, ir al santuario, entre otras); sin embargo, se mantiene la temática de la fe en una figura sobrenatural para curar un mal que, de otro modo, resulta incurable. Igualmente, en la consideración de los pronombres y sustantivos que se emplean para designar a los sujetos de las acciones, observo la tendencia a utilizar pronombres personales y sustantivos propios para designar a los protagonistas, pacientes y orantes, frente a los sujetos desinenciales para las acciones referidas a prácticas médicas.

Asimismo, la mayor parte del desarrollo narrativo de la historia oral está constituida por diálogos directos, que manifiestan los momentos de mayor tensión, como el reconocimiento de la enfermedad grave y el pedido de una estampa y, luego, la curación maravillosa. También el empleo de los lexemas evoluciona a lo largo del texto. En un principio, acorde con el diagnóstico científico, la enfermedad es cáncer de mama. Luego, en boca de la narradora es «el problema», lugar del cuerpo que debe ser puesto en contacto con la imagen impresa. Finalmente, el cáncer o el problema se convierten en «nada», de acuerdo con la tomografía. Curación milagrosa que no puede ser nombrada verbalmente, salvo con un lexema indefinido, «nada», pero comprobable científicamente.

Se puede considerar una tercera intervención de otra participante en el contexto textual y social de la conversación, Haydeé Hernández, también santiagueña, mujer mayor, que se definió a sí misma como enfermera, aunque, en realidad, trabajaba como mucama de hospital. La transcripción literal es la siguiente:

Un día viene mi nuera. Llevaron a la madre de urgencia al Hospital Español porque se moría. El doctor le dijo: «Yo la interno pero no les prometo nada. No tengas ninguna esperanza que tu mamá está muy pero muy mal».

Voy a la casa y me la encuentro llorando y yo le digo, era trece, le digo, vamos a hacer una cosa. Vamos los cuatro a la Rosa Mística, vamos a unir las manos y vamos entre los cuatro (se refiere al marido, al hijo y a la nuera) a rezar el Rosario ahí (se refiere al templo platense donde se encuentra la imagen), seguimos escuchando la Misa. A los dos días, la madre se sentó en la cama.

Se mantiene la superestructura de curación milagrosa. La base textual explícita es dicha curación por medio de prácticas religiosas

institucionalizadas en una fecha determinada y, como base textual implícita, es evidente el predominio del poder religioso sobre el médico. La macroproposición hipotética es la misma: reafirmar el poder curativo de la advocación de María Rosa Mística. Se puede elegir algunos lexemas como: morir, llorando, Rosa Mística, rezar, Rosario, Misa, sentarse. Si se realiza las definiciones contextuales, se obtiene:

Morir: aquella acción de una enferma.

Llorando: aquella acción de un familiar.

Rosa Mística: aquella (imagen) a la que vamos.

Rezar: aquella acción de los cuatro (para pedir curación).

Rosario: aquella (oración) que rezan los cuatro (para pedir curación).

Misa: aquella a la que después (de rezar) escucharon.

Sentarse: aquella acción de la enferma (a los dos días de la oración).

La descripción de la matriz ideológica permite observar la existencia de un grupo humano que realiza ciertas prácticas religiosas institucionalizadas, como el rezo del Rosario y escuchar la Misa. Nuevamente, puede deducirse un lexema no dicho referido al poder atribuido a una figura sobrenatural y, particularmente, a su lugar de ubicación. La matriz ideológica sigue siendo la misma: la cura de una enfermedad grave por la devoción a una imagen en particular. El juego de antítesis posibles puede ser: enfermedad-salud, dolor por la futura muerte-alegría por la curación. Como adición, la informante agrega el rezo de determinadas oraciones, especialmente el Rosario, como práctica dedicada a la Virgen, y la asistencia a una ceremonia oficial de la Iglesia Católica. Se agrega también el dato de la fecha en la que se rezan las oraciones («era trece») porque el día 13 de cada mes se venera la imagen de María Rosa Mística en un templo platense. Se menciona también el lugar de peregrinación y el hospital en que se produce el milagro. Como supresión, nuevamente se omite el nombre de los protagonistas de la historia y, llamativamente, se omite también el nombre científico de la grave

dolencia. En la construcción del texto, percibo un empleo particular en la medida en que todos los participantes son designados con sustantivos que denominan personas identificables, la nuera, su madre, otros miembros de la familia. Como ya es habitual en estas historias, el médico interviniente no es denominado por su nombre o características reconocibles. Si bien no hay nombres propios, puede suponerse que la emisora quiso individualizar mayormente, aludiendo a los rasgos de parentesco. Por lo tanto, es una narración con mayor cantidad de datos objetivos, aunque presenta la contradicción mencionada de no describir la enfermedad padecida. A nivel de los lexemas, observo que el médico no designa científicamente la dolencia, solamente afirma que la paciente «está muy pero muy mal». Luego, no se aclara la enfermedad pero se describe de modo expreso que la paciente grave se sentó en la cama por sus propios medios, luego de las oraciones. Con la misma estrategia que en las historias anteriormente recopiladas, observo la emergencia de dos diálogos directos, que sirven para manifestar el estado crítico de la enferma y su curación mágica. Se mantiene en forma implícita, el diálogo dirigido a una figura sobrenatural, que parece atender al pedido.

Para completar el cotejo de las tres versiones, podría compararse el uso de un mismo lexema. Tal es el caso del lexema Santísima Virgen y Rosa Mística. La primera informante afirma:

Santísima Virgen: aquella de la que se conoce el milagro más grande.
 Aquella a la que se le ruega.
 Aquella que es la Rosa Mística.
 Aquella a la que se había encomendado.

La segunda informante afirma:

Rosa Mística: aquella de la que se tiene una estampita.

La tercera informante afirma:

Rosa Mística: aquella (imagen) a la que vamos.

La cuarta entrevista se realizó a Marta Acosta, en su casa, cerca a la capilla. La relación fue establecida cuando se preguntó a las informantes anteriores por otras personas a las que se pudiera consultar. La mujer habló espontáneamente y solo realicé algunas preguntas. El texto de su narración es el siguiente:

Marta Acosta.—Él (se refiere al esposo) trabajó en la fábrica, muchos años, en los frigoríficos, pero se había jubilado. Le estaba haciendo a mi hija la casa. Le preguntaba (el médico) qué vida llevaba, todo. ¿No? Entonces, cuando le iba preguntando, yo me iba asustando cada vez más, porque yo sé lo que es eso, cuando hacen las preguntas yo sé por qué las hacen. Y mi hermana, que conoce los términos médicos, decía que era un tipo de cáncer de piel y que había que operar con urgencia. Cuando llegamos (se refiere al templo platense donde está la imagen de la Rosa Mística) me encuentro con un grupo de fieles de la Parroquia San José, que la presidenta de la Liga de Madres de Familia era la señora Gladys de Almada y el Doctor Almada. Y me dice mi hermana: «Sí, ellos vienen siempre».

Entonces yo fui corriendo, traté de buscarme un lugarcito.

«Ay! Gladys, rogá por mi marido que mañana lo operan de un cáncer que tiene».

Sí, quedáte tranquila, andá nomás tranquila, le vamos a pedir a la Virgen.

Yo encontré un médico. Yo, para mí (con voz más fuerte) era la mano de Ella. Encontré un médico que me dijo: «Yo lo voy a operar y la úlcera se le va a curar». [...]

Llegamos al hospital, a operarse y no tenía nada. El médico me dijo: «¿usted guardó lo que se le cayó a él?»

¿Lo qué?, que lo voy a guardar si no sé en qué momento se le salió, si lo agarré, si lo tiré, si estaba o no estaba.

La cuestión es que (pausa larga). Pero el médico como buen profesional: «vamos a operar igual porque puede tener raíces».

Le abrieron la pierna igual, sobre la lesión y no había nada. Entonces (pausa) ¿para qué lo operaron? Y dice: «para darle movilidad».

Él entendió. Lo operaron para explorar porque pensaban, por no decir lo operamos por curiosidad, para saber qué pasó.

Y cuando fue y caminó y lo fue a ver al médico, el médico le dijo: «mire, Róveda, esto es un milagro. Dé gracias a Dios».

Los médicos son reacios (pausa) reacios a esas cosas. Se niegan a creer, en (pausa) en milagros. (Pausa larga) Él cada vez camina mejor, empezó a trabajar en casa, empezó a pintar, levantó pared (pausa). Eso es un milagro porque el médico le dijo a mi hermana, que él lo operaba pero que no le garantizaba nada.

Yo, para mí (con tono más fuerte) es un milagro. Yo lo tengo documentado con el estudio, con las radiografías. Así que si no tuviera esas comprobaciones, bueno, a mí el doctor me podría haber dicho sí, mire, su esposo está mal, pero decírmelo nada más, pero a él le hicieron los estudios. Eso está documentado. [...] Y me da vergüenza y tengo miedo de decirlo. Palabra del Señor (con tono más fuerte) que no te miento, no te miento (pausa larga).

Esto está todo, todo documentado. No es cosa que uno invente.

Hay placas que los médicos, hay, este, historias de enfermos que se han curado. Por eso no es invento. Es algo que yo cuento, es lo que yo viví, que a mí me pasó o cosas que han pasado a otros sí pero no sé si es cierto o no. Yo lo que le puedo asegurar lo que yo viví sí. [...]

Y nosotros tenemos que dar las vivencias para que sepan lo que la Virgen hace, para que la gente crea lo que la Virgen hace y Dios. [...]

Porque acá hay mucha gente que va a Rosa Mística, hay gente que va caminando. Doña Aurora y la señora y el muchacho que tiene el tumor en la cabeza van caminando a Rosa Mística, desde acá van caminando a Rosa Mística, que es lejos. (La encuestadora asiente) Sí que es lejos.

Estamos en Berisso y eso queda en 54 y 23. (Se refiere al templo en La Plata). Es muy lejos. Usted sabe que, darle esa, a la Virgen, ofrecerle, ofrendar esa caminata como yo cuando fui a verla y me dolía la pierna, ese dolor se lo ofrecí a Ella, lo sufría pero lo sufría para que, eh (pausa) en honor a Ella, a la Virgen, a Dios.

Entrevistadora.—¿La Iglesia aprobará estos milagros?

MA.—Eso puede ser sí, por eso es que están el escribano y está el abogado porque usted sabe que en estas cosas siempre hay de todo, hay mentirosos, hay gente que se aprovecha.

E.—¿Hay gente que de buena fe puede creer que está curada y no está curada?

MA.—Sí, sí, sí, porque la fe hace milagros. Pero, yo le diría que la fe también hace milagros, pero

vivirlo como yo lo viví y lo que yo viví, es muy diferente. Yo, para mí, es un milagro. [...]

Hay muchas vivencias. Yo creo que hay dos o tres libros ahí, en la Parroquia (se refiere al templo platense) puestos, todos con vivencias y bien justificadas por el médico, certificadas por médicos. E.-¿Qué significa para usted la palabra «vivencia»? MA.-Vivencia es vivido, lo que yo viví, eso es una vivencia. Yo le estoy dando a usted una vivencia, lo que yo viví, lo que a mí me pasó. Eso es una vivencia porque yo no puedo hablar por otra persona. Entonces, mi vivencia. La otra persona tuvo su vivencia y se lo contó a otra pero yo a usted, ahora, en este momento, le estoy contando mi vivencia, lo que yo viví, las cosas que yo viví (pausa larga). La leyenda es una cosa que ha pasado, que se dice que puede haber pasado. Puede ser cierto, puede como no puede. Es eso que le conté, eso es cierto, eso lo viví. Es diferente, una leyenda es algo que puede haber sido, ha pasado y una vivencia es algo que se ha vivido.

La superestructura insiste sobre una curación maravillosa, para la que, como base explícita, se destaca el poder de una imagen en particular y, en forma implícita, el poder religioso es mayor que el medicinal, aun cuando un médico parece adherir a ese poder. La macroproposición hipotética se manifiesta insistentemente sobre la necesidad de dar a conocer estas vivencias para que las personas crean. Es, por consiguiente, un texto narrativo de carácter argumentativo. En esta extensa entrevista, observo la presencia de algunos lexemas muy reveladores. Destaco los siguientes:

Médico/médicos: aquel que me dijo.

Aquel que le preguntaba.

Aquellos que yo sé por qué preguntan.
Aquel que yo encontré.
Aquel que era la mano de Ella.
Aquel que le dijo que lo iba a operar y la úlcera se le iba a curar
Aquel que como buen profesional, se decide a operar.
Aquellos que operaron para saber qué pasó.
Aquellos que son reacios a esas cosas.
Aquel que dijo que eso era un milagro.
Aquellos que se niegan a creer en milagros.
Aquel que justifica (certifica) las vivencias.

La Virgen/Rosa Mística: aquella a la que le vamos a pedir.
Aquella de quien un médico era la mano de Ella.
Aquella de la que sepan lo que hace.
Aquella a la que acá, mucha gente va.
Aquella a la que van caminando.
Aquella a la que le ofrecí esa caminata.
Aquella a la que en su honor se le ofrece.

Vivencia: aquella que es lo vivido.
Aquellas de las que hay muchas.
Aquellas bien justificadas por los médicos.
Aquella que yo (la narradora) le estoy dando a usted (la encuestadora).
Aquella que tuvo otra persona y se la contó a otra.

Leyenda: aquella que ha pasado.
Aquella que se dice que puede haber pasado.
Aquella que puede ser cierto, puede como no puede ser cierto.
Aquella que puede haber sido, ha pasado.

Cáncer: aquel de piel y que había que operar con urgencia.
Aquel por el que lo operan.

Si se establece una red de enunciados, puede observarse que la entrevista se polariza entre dos núcleos fundamentales, que organizan la matriz ideológica: los médicos y la Virgen. Es interesante analizar cómo la visión de los pacientes y familiares sobre los médicos presenta matices. Los médicos son reacios a creer en milagros; en cambio, la narradora destaca un médico, que explica la curación extraordinaria, como un milagro.

Como es habitual en todos estos relatos, aparece la fe como factor fundamental y movilizador y se insiste, como en todas estas leyendas de creencia, en las pruebas de que la enfermedad existió realmente y que fue de imposible o muy difícil curación. En su contexto textual, se puede recordar que fue una charla promovida por mí, en la vivienda de la informante, aun cuando las ancianas de la capilla recordaban que esta mujer contaba frecuentemente la historia de vida de su marido, por su curación maravillosa. Como contexto textual, también es destacable que la narradora tiene plena conciencia de la narración que cuenta y la clasifica genéricamente como «vivencia». Como contexto situacional, la entrevista fue realizada en su vivienda particular, una casa moderna, de material, construida por el esposo, sin símbolos religiosos a la vista. Como contexto social, la mujer no pertenece activamente al grupo de mujeres de la capilla y no participa con continuidad de las peregrinaciones. En su discurso, no nombra prácticas religiosas grupales. Como contexto societal, la mujer se presentó a sí misma, como ama de casa, que nunca trabajó fuera de su hogar. Su actividad social es escasa y destacó que su hermana conocía los términos médicos, como si no pudiera comprender racionalmente los estudios e interrogatorios de los médicos. En las definiciones contextuales, he destacado algunos lexemas; pero hay lexemas no dichos, como el poder que ejercen los médicos, al interrogar, ordenar estudios que nadie entiende y operar, para averiguar realmente qué había sucedido. Frente a ese poder, se intuye la presencia de otro, el ejercido por la advocación; pero la narradora insiste en que el médico era una manifestación del poder de la Virgen María. De este modo, la matriz ideológica de

esta narradora se conforma sobre la base de estos poderes, que se oponen, aunque, como adición, agrega que ambos se complementan y apoyan. Como supresión, la narradora no menciona prácticas religiosas institucionalizadas, salvo una peregrinación en la que pidió a otra mujer que rezara por su esposo, y se permite también mencionar libros en los que se recuerdan milagros atribuidos a la advocación de la Rosa Mística. También, la narradora agrega la mención de personas que mienten sobre estos milagros y se aprovechan.

Se podría observar que las cuatro entrevistadas manifiestan un vínculo fuerte con la advocación; pero con matices, lo cual permite reafirmar las diferencias de cuatro matrices ideológicas referidas a una misma temática. La primera informante parece una persona con mayor formación religiosa institucionalizada, en la medida en que designa a la imagen con su nombre más tradicional y reconocido («Santísima Virgen»). La segunda informante aparentemente presenta una religiosidad centrada en un objeto al que le asigna poder con un uso determinado. Del mismo modo, la tercera informante centra el proceso en el lugar donde se encuentra la imagen y en determinadas prácticas de oración. La cuarta entrevistada menciona, igualmente, las peregrinaciones, de las que no participa, y las oraciones de petición. Como puede verse, el mínimo común denominador es la petición a un poder superior; pero percibo evidentes matices que pueden implicar, desde una visión más cercana a las posturas dogmáticas de la Iglesia hasta formas más personales de sacralización de objetos y lugares.

Del mismo modo, se puede pensar en lexemas no dichos, que se intuyen en todas las narraciones. Dichos enunciados podrían girar en torno a la noción de salud, que evidentemente apunta al estado de plenitud física («no tenía nada»), de plenitud emocional, que se contrapone a los estados de angustia. También es un enunciado común la referencia a que otras personas, ajenas a las enfermas, ruegan y establecen grupos de oración, que influyen positivamente sobre la dolencia física y espiritual. Finalmente, podría trazarse la hipótesis de que todas las que toman la iniciativa y actúan, por medio

de la acción que implica una práctica religiosa, son mujeres que, a su vez, confían en la figura de una mujer. Podría agregarse que todas las mujeres centran su actuar en una actividad espiritual, que se manifiesta verbal y paraverbalmente. En este punto, podría preguntarse qué papel corresponde a los hombres en estas narraciones, cuando, por ejemplo, los médicos aparentemente son hombres racionales, científicistas, que quedan asombrados y sin explicación, frente a la descripción de aquello que se atribuye a una intervención ajena a la técnica médica. Asimismo, para el logro de la curación, enfermos y familiares deben desplazarse espacialmente a un centro de salud, lejano material y espiritualmente. Paralelo con ese desplazamiento, obligado y aparentemente traumático, se produce el desplazamiento al santuario de la imagen mariana, que en modo claro es más cercano espiritualmente.

Vinculado con estos aspectos, dentro del contexto societal de Hermann Bausinger, se puede observar cómo aparece la Iglesia Católica, en estas narraciones. Es llamativa la carencia de menciones a sacerdotes. Solo en un caso se habla de asistencia a la Misa, pero no hay ninguna descripción de actividades de un sacerdote, que podría confirmar y apoyar las prácticas de este grupo. Esta omisión, junto con la lejanía atribuida a los médicos, podría centrar las narraciones solamente en personas caracterizadas por la fe, por la enfermedad y por las oraciones escuchadas y los milagros producidos que, posiblemente, sean ajenos a técnicas científicas o a cultos institucionalizados.

A partir de estas entrevistas, por medio de las definiciones contextuales, de las redes de enunciados y de las matrices ideológicas de las narradoras, pude describir un contexto ideológico que se manifiesta en dos direcciones: un contexto ideológico colectivo, grupal, y otro, personal, individual. Asimismo, el contexto ideológico grupal permite observar dos direcciones: una vincula con lo institucional, en este caso con la Iglesia Católica, y otra con la comunidad vecinal en particular, que puede tener prácticas cercanas a lo institucional, pero, a su vez, tiene un ejercicio propio, auto-regu-

lado, de sus prácticas. A modo de anécdota, puedo recordar que el único vínculo del barrio con la Iglesia Católica es el que constituyen los sacerdotes que los domingos suelen ir, desde La Plata o Berisso, a celebrar la Misa. Los vecinos cuentan habitualmente que, como pueden venir sacerdotes desconocidos, los «prueban», pidiéndoles que recen el Ave María, como demostración de su devoción mariana, que para ellos es valoración excluyente de un sacerdote. El otro marco institucional al que remite el contexto está constituido por el ejercicio de la medicina, representado específicamente por las citas textuales y actitudes de los médicos que mantienen distancia, se asombran o, generalmente, son descriptos de un modo muy despersonalizado. En las entrevistas, son sujetos de acción prácticamente sin individualización ni cercanía con pacientes y familiares. No serían extrañas a estas descripciones, las frecuentes críticas a los profesionales, por la falta de humanidad de quienes, en la aplicación de técnicas médicas, no asisten al enfermo en su emotividad. Implícitamente, las acciones referidas a los estados anímicos de enfermos y parientes parecen oponerse a la ausencia de dichas referencias en los profesionales. Esta situación podría acentuarse en un barrio alejado de centros urbanos, con mayor cantidad y calidad de instituciones de salud. En otras entrevistas, con dolencias más leves o aparentemente más leves, surgió con fuerza la creencia en prácticas de curanderismo. Como puede suponerse, todo se puede ubicar dentro de un mismo marco: la necesidad individual y grupal de personalización en la relación entre quien cura y quien sufre.

A nivel grupal, en el marco de la comunidad vecinal, las prácticas presentan ciertas libertades: puede haber oraciones determinadas o prácticas propias y características del grupo, como la colocación de la estampita en la zona del cuerpo afectada por la enfermedad. Sin embargo, percibo un mínimo común denominador: la devoción a una determinada imagen mariana, curiosamente no la oficial de la capilla sino la que la gente ha elegido, y la supresión de los nombres de los protagonistas, como si solo valieran los testimonios de las emisoras.

También podría observar la relación de este grupo de promesantes de la Rosa Mística frente a otros grupos, más lejanos o más cercanos ideológicamente. Una rápida consulta a vecinos del templo platense permitió saber su valoración de lo que sucedía, en las celebraciones de cada trece, «era un verdadero carnaval». Al mismo tiempo, al comentar a mujeres pertenecientes al grupo parroquial de la iglesia donde se encuentra la imagen, que las ancianas de Villa Nueva iban caminando desde Berisso hasta el templo (aproximadamente catorce kilómetros), afirmaron que dicha caminata «era una locura». También en diálogo con peregrinos de otros lugares del país, agregaron otros rasgos de esta devoción popular, como la narración de leyendas en torno a lágrimas de sangre, que aparecen en las baldosas de la vereda del templo o, en algunos contados casos, en el rostro de la imagen original. Sin embargo, los santiagueños de Berisso no revelan adhesión ni interés por estas historias. Su religiosidad parece centrada en manifestaciones menos impactantes en cuanto a revelaciones en imágenes y, en cambio, centradas en curaciones milagrosas, en ámbitos privados o semiprivados.

Lo interesante de este signo de la cultura popular es su crecimiento y sus variantes, cuando, entre otros episodios, el Arzobispado de la Ciudad de La Plata cuestionó el crecimiento de esta devoción, con la solicitud de que se probaran fehacientemente las curaciones, antes de darlas a publicidad, y promovió algunos límites a las prácticas públicas de veneración a la imagen de María Rosa Mística, ubicada en un templo platense, situación que provocó interesantes textos en los que las informantes de la capilla de Berisso planteaban, entre otras observaciones: «Esto no es para todo el mundo». Aparentemente, sin contradicciones, las mujeres dejaron la imagen en la capilla, siguieron manifestando su veneración pública y privada y continuaron con sus habituales peregrinaciones mensuales. En el momento de la escritura de esta tesis, en julio de 2007, las narradoras, mujeres muy ancianas, continúan con sus peregrinaciones o viajan en ómnibus hasta la entrada de la ciudad de La Plata y, luego, caminan hasta el templo, ubicado a veinte cuadras.

Por este motivo, puede plantearse también que estas narraciones orales cumplen una función metanarrativa de retroalimentación. Las narradoras cuentan estas historias para difundir la devoción a la Virgen María, con la imagen de la Rosa Mística, y para presentar su grupo y su manera particular de manifestar dicha creencia. De este modo, es un espejo de sus necesidades individuales que se colectiviza, con las problemáticas de salud de todos. Asimismo, es frecuente la realización de estas prácticas religiosas para rogar por trabajo especialmente para varones jóvenes. La matriz ideológica de esas narraciones en las que alguien obtiene trabajo por la veneración a la Rosa Mística, permiten unir el lexema enunciado *desempleo* y el lexema no dicho *enfermedad*.

A título de reflexiones finales, quedan muchos temas por desarrollar como, por ejemplo, cómo influyen los medios masivos de comunicación sobre estas narraciones orales. Asimismo, se podría observar qué influencia tiene el paso del tiempo en la vigencia y construcción de estas historias. También podría realizarse, a modo de contraste, entrevistas a médicos, que podrían dar una visión opuesta, y, particularmente, a sacerdotes o miembros jerárquicos de la Iglesia Católica, que podrían también dar una consideración distinta. En este sentido, algunas conversaciones informales con sacerdotes de La Plata y de Berisso permitió comprender que, en este tema no hay posibilidad de una formulación homogénea. Un sacerdote mayor, platense, ponía en duda el estado crítico de los enfermos. Otro, en cambio, más joven, afirmaba que no debe desdeñarse ninguna práctica popular porque todas pueden ser signos de una modalidad religiosa. Ultimamente, los medios masivos de comunicación han recogido distintos textos, desde rumores hasta leyendas de creencias que revelan, en especial por los niveles de venta de publicaciones y de encendido de televisores, la presencia masiva de estas historias.

PARTE 3

| LA NARRACIÓN ORAL EN ACTO |

Otros caminos

Hasta aquí he aplicado estas metodologías de análisis de contextos de enunciación y del contexto ideológico, en textos de la comunidad santiagueña de Berisso. Sin embargo, se puede convalidar su eficacia para narraciones orales de otros grupos de migrantes, como los santafesinos y correntinos, que habitan en Los Hornos, localidad suburbana, semirural, ubicada a diez kilómetros del centro de la Ciudad de La Plata. Además, puede considerarse la necesidad de apelar a un plan que entrelace distintas metodologías de análisis. Si se tiene presente el concepto de metacódigo, como modalidad particular de interacción de un grupo reveladora de su identidad (Blache y Magariños, 1992: 14-17), la narración oral puede ser considerada parte o expresión de ese metacódigo y, por consiguiente, su análisis puede ser más complejo. Es necesario apelar a una metodología narratológica y discursiva, que rescate estructuras y estilo de la narración oral, manifestadas en relaciones intratextuales, y metodología lingüística y semiótica, que rescate lexemas y enunciados y observe su valor significativo, de acuerdo con relaciones intertextuales, extratextuales y contextuales (Teun van Dijk, 1983; Blache y Magariños

de Morentin, 1992 y Palleiro, 2004) entre los que se dará especial relevancia al contexto ideológico. Es necesaria una matriz flexible que permita describir las distintas versiones de un mismo texto y trazar una hipótesis de la génesis de esos cambios. María Inés Palleiro (2004: 61) ha destacado el valor de esta matriz como entramado de acciones, sujeta a procesos de adición o supresión, para introducir variaciones en el encadenamiento de los episodios. Si bien valoro esta contribución al estudio de la narrativa folklórica, en esta tesis, he manifestado que es imprescindible evaluar esas variaciones textuales como emergentes de una transformación en el contexto ideológico. De este modo, esta matriz accional debería complementarse con una matriz ideológica, axiológica, valorativa, que podría encontrarse integrada por varias líneas que se entrecruzan y generan las ya mencionadas relaciones intra, inter y extratextuales, de acuerdo con las teorías de análisis del discurso de Teun van Dijk (1983) y por la influencia de la ideología, también destacada por este autor (van Dijk, 1999 y 2003).

Denomino relaciones intratextuales a aquellas que se generan en el interior del texto, ya sea entre palabras iguales que adquieren significados distintos, entre fórmulas de enlace o de apertura y clausura o entre microestructuras de narración o de descripción. Denomino relaciones intertextuales, a todas aquellas que el texto establece o puede establecer con textos semejantes como la conversación en la que surge, en primer lugar, y con otros textos, como relatos surgidos en la misma conversación, relatos similares surgidos en conversaciones anteriores y posteriores, y con relatos frecuentes en el grupo, como anécdotas o leyendas. Las relaciones extratextuales son todas aquellas que se pueden percibir en el cotejo de la narración estudiada con otros textos ajenos, influyentes en la comunidad, directa o indirectamente, tales como crónicas periodísticas, radiales, televisivas o gráficas, narraciones de ficción escritas o televisadas, entre otras. De esta manera, es necesario establecer una suerte de diccionario y de gramática del texto recopilado, pero que trascienda al texto en sí mismo, observando significaciones y cons-

trucciones posibles, a partir de los matices semánticos que aportan los diferentes contextos, para constituir una matriz ideológica del grupo de enunciación de la narración, del grupo al que pertenece y de los grupos con los que se confronta e interactúa. La matriz de construcción y de interpretación de la narración oral podría dar prioridad al emisor del texto, como agente original de la comunicación y factor fundamental de las variaciones que se observan en las distintas versiones. En principio, podría discriminarse un plano del narrador, con la posición que el enunciador asume frente a su discurso. Se puede observar varios matices que abarcan desde el narrador protagonista de los hechos, como en la historia de vida, el narrador testigo calificado, que desea dar veracidad o, por el contrario, como un testigo ajeno y en duda sobre las circunstancias. Asimismo, el narrador puede funcionar como un renarrador, un enunciador de un texto ya dicho que, por lo tanto, pertenece al patrimonio de la cultura oral del grupo. En relación con el sujeto enunciador, es importante comprender su contexto situacional, que puede describirse, con detalle (circunstancias de tiempo y espacio, gestos, tonos de voz, ritmo de la narración, relación con sus oyentes, entre otras posibilidades). Dentro del contexto situacional, es importante considerar la distancia que el enunciador establece con los hechos. La mayor o menor distancia emocional y axiológica con los hechos influye en la construcción de los enunciados.

Obviamente, estos datos permitirán trazar los primeros rasgos del contexto ideológico, como manifestación de las relaciones intersubjetivas entre el narrador y sus oyentes, porque estos roles suelen superponerse y retroalimentarse.

Seguidamente, puede observarse el plano del texto en sí mismo, del que se describirá una estructura, constituida por una cadena narrativa de episodios, englobados en situación inicial, peripecia, desarrollo y desenlace abierto o cerrado. En la cadena narrativa, es fundamental comprender los rasgos atribuidos a los personajes, en particular si el narrador, sus oyentes o algún miembro de la comunidad actúa como sujeto de acción. Las acciones son descriptas en

marcos convencionalizados, conformados por referencias temporales y espaciales. Esta información se encuentra explícitamente en relaciones intertextuales. En el caso de las narraciones folklóricas es importante comprender su valor significativo para la identidad de la comunidad, de acuerdo con la descripción de los contextos (Bausinger, 1988: 3-28) y del contexto ideológico.

Si se analiza el plano del metatexto, se describe la funcionalidad y representatividad del texto, para lo que se valora la conversación como cotexto, en la que puede percibirse enunciados de orientación y de coda, como lo destaca Teun van Dijk (1983). Asimismo, puede establecerse relaciones intertextuales y extratextuales con otros textos que la comunidad utiliza.

Atravesados estos umbrales del texto comprendido como narración oral folklórica, es imprescindible probar las hipótesis de lectura, con el sustento lingüístico y semiótico. Para estas operaciones, corresponde el análisis del plano del código, en el que el nivel es puramente lingüístico. En este punto, se analiza aspectos lexemáticos, fonéticos, sintácticos y semánticos.

Finalmente, puede analizarse el plano del metacódigo, observar el carácter de la narración oral, como parte del bagaje de conductas y particularidades que constituyen la identidad de la comunidad, o como expresión del metacódigo, una creación verbal artística, representativa de dicha identidad. En este punto, es relevante un análisis lexemático, sintáctico, semántico y semiótico, que, por medio de las definiciones contextuales, rescate el valor significativo que adquiere un lexema o de un enunciado, en distintos puntos del desarrollo del texto o en su totalidad. Es fundamental confirmar la atribución de significaciones con los contextos social y societal.

Aplicaré esta propuesta de análisis en distintas versiones de un mismo cuento, recopiladas en el conurbano de La Plata. Primeramente, deseo reflexionar sobre el plano del narrador que genera el texto, controla las intervenciones de sus receptores y construye su discurso, con una intencionalidad. Cuando el narrador se nombra a sí mismo, nombra sus relaciones socioculturales, como miembro de

un grupo de pertenencia, migratorio, etario, laboral, barrial, entre otros, y como miembro de un grupo circunstancial, el que asiste al momento de enunciación. De este modo, el texto se convierte en el punto de expresión y de vínculo de estos grupos. Así, en un grupo de migrantes provincianos que se reúne a comer, uno de ellos puede contar una anécdota de su llegada y manifestarse como miembro de una comunidad que arribó en determinado período y vincular su experiencia con otras posibles de sus receptores. Esta relación es compleja cuando entran en interacción narradores y receptores de grupos diversos.

Relaciones con los textos transcritos e intertexto con el cuento de Ricardo Güiraldes

Trabajaré con tres versiones del cuento de «El herrero y el Diablo», que, como es muy divulgado, presenta también una versión en uno de los capítulos de *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes. Transcribo una versión recopilada en otra zona suburbana de La Plata, Los Hornos, también poblada por migrantes provincianos, en particular de Santa Fe y Corrientes, en diciembre de 1988. El informante es un niño de doce años, Martín Alejandro Pareda, durante la merienda servida en la escuela rural de la localidad. El relato fue aprendido de un agente de tránsito que cuidaba la salida de los alumnos, ya que el edificio escolar se encuentra sobre una ruta provincial.

Había una vez un señor que se llamaba Villa y vivía en una cabaña pobre. En eso, pasa Jesús y se le pierde una herradura al burro y va a la casa de Villa. Entonces, Villa le dice que sí, que puede arreglarle la pata. Agarra una herradura de oro y le herra la pata al burro. Entonces por agradecimiento, Jesús le da, le concede tres deseos. «Bue-

no», dijo San Pedro, «que pida el Paraíso». Le decía: (con voz más fuerte) «¡Pedí el Paraíso, pedí el paraíso!»

Y él dijo: «El que se siente en esa silla, no se salga sin que yo lo diga».

Entonces le dice otra vez San Pedro: (con voz más fuerte) «¡Pedí el paraíso, pedí el Paraíso!».

«El que se suba a mi higuera, que no baje sin mi permiso».

Entonces, insiste de nuevo San Pedro que pida el Paraíso. Y (el herrero) dice:

«El que se meta en mi tabaquera, que no salga sin mi permiso».

Entonces Jesús dice:

«Bueno, están todos concedidos».

Entonces, se va. Y en eso se le aparece al Diablo.

Dice: «Yo soy el Diablo».

«Ah, sí, yo soy Blancanieves» (risas de sus compañeros de curso).

Entonces le dice: «Te vengo a llevar, te vengo a llevar el alma».

Y entonces (el herrero) dice que se siente, que se iba a arreglar para ir.

Entonces el diablo se sienta (pausa) y Villa se va y se pone otra camisa. Y bueno, y entonces (el herrero) le dice: «Y bueno, vamos».

El Diablo no se podía levantar y decía malas palabras, decía de todo (se acelera el ritmo de la narración). Entonces Villa decía: «¡Uy, qué bueno, tengo un diablo que dice malas palabras. Lo voy a meter en un circo!».

Y entonces le dice que no, que lo saque. Y le dice Villa: «Si me concedés cincuenta años de vida y de plata, te dejo ir».

Entonces se va el Diablo. Pasan los cincuenta años de vida y vuelve de nuevo, pero viene con otro diablo. Ya ese diablo tenía un ojo medio negro porque se había peleado y entonces (el herrero) le dice que vayan, que ya venía, que vayan a comer unos higos. Entonces uno se sube arriba de la higuera y come higos. Empieza a comer higos así y entonces le dice el otro que le tire higos. El otro le dice que no, que vaya a buscar, que él le va a dar.

Y entonces se suben los dos. Viene Villa: «Listo, ya estoy».

Entonces no se podían bajar (y) empezaron a decir otra vez malas palabras, de todo. Entonces: «¡Uh, acá está mejor: dos diablos que dicen malas palabras! ¡Uy me voy a hacer rico, millonario!». Entonces le dice que si le conseguían otros cincuenta años de vida y plata, los dejaba ir. Y entonces se fueron.

Pasan los cincuenta años de vida, va a la cabaña de él y ve todos los diablos que saltan por arriba del techo, agarran los higos, pasan por todas partes, saltan, no entran más diablos adentro de la cabaña porque estaban todos los diablos del mundo. Entonces vinieron, y se le aparece Satanás y dice: «Yo soy Satanás».

«Yo soy Caperucita Roja» –le dice–.

Y entonces le dice: «Yo te puedo hacer cualquier cosa».

Y desaparece el diablo y aparece de nuevo.

Entonces (el herrero) le dice:

«A ver: a que usted no se puede transformar usted y todos los diablos juntos en una hormiguita chiquitita».

Entonces: «Y sí» –le dice–.

Da una vuelta y se convierten todos en una hormiguita chiquitita. La agarra enseguida y la mete dentro de la tabaquera, la da contra la pared, la pisaba, le daba patadas, la golpeaba. Entonces, como no había maldad en la tierra, en ninguna parte, no había enfermedades, los ladrones eran buenos, entonces los policías estaban sin trabajo, los médicos estaban sin trabajo.

Entonces, van, hacen una reunión ahí todos los señores y dicen: «Hay que decirle a Villa que suelte todos los diablos porque hay mucha bondad en el mundo, no se puede así, no tenemos trabajo, estamos pobres».

Y se van todos a lo de Villa y le dicen que suelte a los diablos. Entonces a él no le quedó otra que soltar a los diablos y se fueron todos y lo dejaron en paz. Y entonces, llega cierto tiempo y Villa se muere. Se muere él y va al cielo. Y en la puerta del Paraíso, está San Pedro y le dice si se podía pasar. Le dice San Pedro que no podía pasar porque cuando él le dijo, él no le hizo caso y no podía entrar. Y va y se va al Infierno. Toca la puerta y abre el primer diablo que había entrado, el primero que había ido y entonces le dice:

«Bueno, ¿usted qué quiere?».

«Quiero entrar al Infierno».

«Y bueno. ¿Cómo se llama?».

«Yo me llamo Villa». Entonces, el Diablo se sorprendió y le cerró la puerta en la cara, y cerró con llave y empezó a gritar:

«¡Ahí viene Villa, que este es más peligroso que todos nosotros juntos!, ¡ahí viene Villa!, ¡cierren las ventanas, cierren las puertas, todo!».

Entonces como no le quedó otra, Villa se tuvo que volver a la tierra. Por eso dicen que la villa está en todas partes.

Puede verse la que fue, para los niños, la versión original, contada por el agente de tránsito, que, para entretener a los alumnos de la escuela, ubicada sobre una ruta provincial, apelaba a relatos tradicionales que, luego, los niños repetían en sus clases y recreos. Este agente era santafesino y dijo conocer esta versión por narración de su abuelo; pero que también la había leído en el libro *Don Segundo Sombra* y que sabía que era más antigua.

Dicen que hace mucho tiempo de esto, San Pedro y Jesucristo bajaron acá, a la pampa, y anduvieron a lomo de mula, porque autos no había en esa época. Andaban a lomo de mula y (pausa) resulta que en un momento dado, vieron que se le había caído una herradura a una de las mulas. ¡Qué problema! Vieron un rancho en el campo con un cartel que decía herrería. Vieron un paisano durmiendo a la sombra del rancho. (Pausa larga).

«Ave María Purísima».

«Pase y dentre, aparcerero, sin pecado concebida. Entre que la tranquera está abierta».

Y entraron y le dice el viejito:

«Me dicen Miseria».

Y le dicen: «No nos podría hacer el favor, mire, fíjese, se le ha salido la herradura».

«Sííí, no hay problema. Yo los voy a ayudar».

Y empezó a rebuscar entre los cachivaches que tenía en la herrería y encontró una argolla de plata. Calentó la argolla y les hizo una herradura de plata. Y entonces, agarró, se la colocó y ya está.

«¿Cuánto le debemos, paisano?».

«No. ¿Qué les voy a cobrar si se nota que ustedes están peor que yo? Vayan con Dios que, a lo mejor, un día, Dios me va a pagar todo esto que le hago».

Y bueno, apenas se habían ido, San Pedro empezó a chichonearlo a Jesucristo. (Con voz más aguda) «Oiga, Señor, ¿no le parece que hemos hecho mal? Fijese que el hombre nos ha hecho una herradura de plata, tendríamos que regalarle algo, algún presente, alguna cosa».

Y volvieron. Y le dice:

«¿Qué le ha pasado, paisano, se le ha escapado la herradura?, ¿se le ha salido? Porque la había colocado bien».

«No, nosotros somos San Pedro y Jesús».

«Jejeje» (rió burlescamente como, luego, lo hicieron los niños). «¿Son locos estos dos?».

«No, hablamos en serio. Le vamos a conceder tres deseos».

«Estos están locos y bueno, les voy a seguir la corriente».

Se le arrima San Pedro y le dice: (con voz más fuerte) «Pedí el Paraíso».

«Callate, viejo metido. Lo primero, dice, que todo aquel que se siente en este banco, si yo no quiero, que no pueda moverse».

«Muy bien» –le dice Jesucristo.

«Lo segundo...».

«Pedí el Paraíso. No seas zonzos».

«Calláte, viejo metido. Y bueno, el segundo, que todo aquel que se suba a la higuera, si yo no quiero, no pueda bajarse».

«Está bien. ¿El tercero?».

«Pedí el Paraíso, no seas tonto».

«Callate, viejo metido. El tercero, que todo aquel que se me meta adentro de la tabaquera, si yo no quiero, no pueda salir».

«Y bueno, los tres deseos son concedidos».

Y bueno, se van los dos y el viejo Miseria se queda pensando. «Pucha digo, si soy bruto, hubiera podido pedir juventud, plata a rolete y anduve pidiendo esas cosas».

Pero tiró el chambergo al piso de la rabia que le daba.

«Si apareciera el Diablo, le daría mi alma, a cambio de tener plata a rolete».

¿Para qué lo dijo? Hubo una llamarada y se le apareció el Diablo.

«Buenas, sí, yo soy el Diablo Lili» (ahueca la voz).

Un olor a azufre dejaba el desgraciado.

«Vengo a sellar el trato. Le doy veinte años de juventud y plata a rolete, pero a la vuelta, me llevo el alma».

Se dio vuelta, le hizo unos pases mágicos y lo dejó joven y con plata a rolete. (Con voz más aguda).

¡Ah! Miseria se fue para la ciudad y las milongas que se corrió, viejo desgraciado. Pero como no hay pial que no se corte ni tiempo que no se acabe, llegó el momento que tuvo que volverse para el rancho y ya lo esperaba el diablo Lili.

«Buenas, yo soy el diablo Lili. Vengo a llevarme el alma».

«Bueno, espere que me voy a peinar. No es cosa de ir todo desarreglado para el lado de más abajo. Siéntese ahí, a la sombra».

Y bueno, se sentó el otro.

«Bueno, vamos para abajo».

Y el otro quiere levantarse y no puede. Corcoveaba, pegaba patadas, parecía que estaba montado en

un redomón, debajo de la montura. Y no, no había caso.

«Ah» –se acordó Miseria–. «Ajá ¿cómo te movés de ahí, ahora, vos?».

Y el diablo gritaba, insultaba, pateaba, se retorció (se acelera el ritmo de la narración) se sacudía y no había caso, no se movía, no se movía, no se movía. El otro dice: «Ay, qué lindo lo que voy a hacer, lo voy a poner en un circo. Voy a poner: El diablo que dice palabrotas y no se puede levantar de un banco». «Ahhh, ahhhh».

«Si querés levantarte de ahí, esta vez quiero (con voz más fuerte) treinta años de juventud y plata a rolete, si no, no te dejo levantar.

Y bueno, el diablo dijo de todo, palabrotas, de todo pero qué iba a hacer, tuvo que firmar de nuevo. Y bueno, le dio treinta años de juventud y plata a rolete. Y se fue Miseria para la ciudad. (Con voz más aguda) Ah, las milongas que se corrió, viejo desgraciado, las farras que se mandó. Pero pasaron los treinta años y tuvo que volver allá. Esta vez lo esperaban dos diablos. El diablo Lili tenía un ojo negro.

«¿Qué le pasó?».

«Al jefe no le gustó que le diera treinta años».

«Siéntese».

«No, no nos sentamos, ya estamos escarmentados».

«Bueno, si quieren, vayan a comerse unos higos, ahí, en la higuera, que están muy lindos».

Los dos diablos miraron los higos y dijeron: «Están lindos en serio».

Y agarraron y se treparon a la higuera, los dos empezaron a comer higos. Y el herrero esperaba eso nomás.

«Ah, ah (el narrador simula reír) ahora los quiero ver, escopeta. A ver cómo se bajan».

Los dos diablos se sacudían, removían la higuera. Y no había caso, no se podían bajar. Y el otro dijo: «Ay, qué lindo. Ahora quiero (con voz más fuerte) cuarenta años de vidurria y plata a rolete porque si no, les hago un circo acá mismo.

«Los dos diablos en el árbol. Vea la función».

Ay, los dos diablos dijeron de todo pero tuvieron que agarrar viaje porque el desgraciado le estaba haciendo el cartel para la exhibición en un circo. Cuarenta años de milonga. (Con voz aguda) Ay las que se pasó el viejo pero llegó el momento de volver. Pero esta vez ya los diablos habían escarmentado, así que se había venido (con voz más fuerte) todos los diablos del Infierno. Aquello parecía un día de elecciones. Había diablos del tamaño que quieras: diablos gordos, flacos, petisos, ñatos, tuertos, petisos, del tamaño que quisiera y la forma que quisiera. Y cuando (pausa). Y había uno más grande que dijo:

«Ey, abran paso».

No lo dejaban pasar los demás diablos.

«¿Quién es usted?».

«Yo soy Satanás, el Príncipe de las Tinieblas».

«No te lo creo».

«Sí, es verdad».

«No se lo creo».

«Sí, es verdad».

«A ver, si es cierto, a ver una prueba de su magia».

«¿Qué pruebas querés de mi magia?».

«A que no es capaz, usted y todos los diablos, de convertirse en una sola hormiguita».

Satanás le dijo:

«Ya vas a ver si puedo o no».

Hace unos pases mágicos, una luz de colores y se transformó, shuuuu (gira el cuerpo sobre su eje) en una hormiguita y Miseria esperaba eso nomás. Agarró la hormiguita y la puso adentro de la tabaquera. «Así te quería agarrar».

Se la llevó para el lado del yunque y empezó a sacudirla en el yunque, con un martillo.

Tan tan tan.

Dejó el yunque caliente como mango de sartén y las que no les hizo el viejo desgraciado. Todos las mañanas inventaba una: (se acelera el ritmo de la narración) lo metía en el chiquero con los chanchos, le clavó agujas a lo largo, lo (vacila) lo llevó a dar vueltas con el arado, lo metió entre los cardos, lo bajó a un estanque, al fondo del pozo, lo pegaba con el martillo por todos lados, lo puso en las muelas del molino. Le hacía una por color. Lo metió en las ortigas, lo hizo arrollar por los zorrinos, lo hizo mear por los zorros. Era una cosa que todos los días inventaba una nueva y los diablos adentro:

«¡Ay, ay, ay. Ay, ay, ay!» –chillaban de todos lados. Pero qué es lo que pasa. Mientras pasaba el tiempo. En el mundo, como no estaban los diablos, no había enfermedades, no había problemas, no había pasado nada ni siquiera la gente se moría. Entonces llegó un momento que los abogados, los médicos, los jueces, los policías, todos estaban sin trabajo. Y no podían hacer nada. Ya la mitad de la población estaba con problemas. Y se enteraron de que el herrero Miseria tenía los diablos del mundo y lo fueron a ver. Y le dijeron que iba a tener que soltarlos, porque no se podía así, por-

que encima la gente no se moría. El resultado era, ¿qué le iba a hacer?, que los iba a tener que soltar. Y bueno, no obstante se fue, y por las dudas, le dio una marimba de palos tan grande que dejó el yunque ablandado, dejó el martillo al rojo, mire, que quedó colorado como verijas de ladrillero. Y bueno, llegó y les (pausa) les dijo:

«¿Y van a volver por acá?»

Y los diablos: «No, nooo, hermano, no queremos saber nada con vos».

Bueno, entonces, les abrió la tabaquera y salió. Los diablos se fueron.

«Ah, ah, ah». Y salieron disparando como locos, ni querían oír hablar de Miseria (pausa larga).

Y bueno, pasó el tiempo y un día Miseria se murió nomás. Y por supuesto, enderezó para el lado de arriba, el Cielo. Y no va que cuando golpeó las puertas del Cielo, justo el primero que le abre: San Pedro.

Ah, mirá quién está acá, vos precisamente, que las tres veces que te dije Pedí el Paraíso, me dijiste: Rajá y callate, viejo metido, bueno, viejito, acá no entrás. Fuera».

Tranc, le cerró la puerta.

«Qué se le va a hacer» –dijo Miseria y se bajó para el subsuelo.

Y fue a la casa caliente y con olor a azufre. Y cuando abre la puerta, aparece justo, que le golpea, el diablo Lili.

«Pucha digo, en todos lados me tengo que encontrar con algún conocido».

Y bueno, el diablo Lili lo reconoció.

«¡Ay, Miseria, vos por acá!» (con voz temblorosa y aguda).

Se acordaba de las palizas y de todo lo que le había hecho el otro. Fue corriendo desesperado a verlo a Satanás:

«¡Jefe, allá afuera está Miseria que quiere entrar!» (gritando).

El diablo empezó a gritar como gallina clueca:

«¡Cierren bien las puertas y las ventanas, que tranquilen todo, que no se les meta adentro semejante cachafaz que es peor que todos nosotros juntos!».

Cerraron todo, trancaron todo y pusieron un cartel en la puerta que decía: «Cerrado por sarampión». Y el viejo decía:

«Jeee, acá tampoco me quieren. Pucha digo, tengo mala fama».

Y entonces agarró y se fue para el Purgatorio.

«Ah, no, no, no, lo siento pero esto es estación de tránsito, o para arriba o para abajo, así que nada de esto».

¿Qué le va a hacer? No lo quieren ni en un lado ni en otro ni en otro y se tuvo que volver a la tierra.

Por eso dicen que la miseria está siempre en la tierra y no hay forma de sacarla.

De acuerdo con los contextos de enunciación, se puede recordar la apreciación de que estas narraciones presentan una doble configuración, residual, por su reconstrucción en el texto, y contemporáneo con el acto de narración. A nivel diacrónico, las versiones más antiguas de este cuento, recopiladas por la Encuesta Nacional de 1921 y la que transcribe y reelabora Ricardo Güiraldes, en su novela *Don Segundo Sombra*, presentan un contexto social y societal reconstruible, en el que se destaca fuertemente el tema del juego y del derroche de dinero vinculable con el derroche de dones que realiza el herrero. Tanto en las versiones orales como en el cuento escrito por Güiraldes sobre la base del cuento escuchado en el No-

roeste, se insiste en el carácter moralizante del texto, que cuestiona al personaje por su vicio del juego. Como se recordará, el cuento de *Don Segundo Sombra* es relatado por el gaucho cuando su joven ahijado gana mucho dinero en el juego, que, después, pierde por su ambición y ansiedad por seguir jugando. El capítulo de la novela se cierra con la descripción del paisanito que se va a dormir y nombra las piezas de su recado, su cama, con los sustantivos «pobreza» y «miseria», destacando lo único que realmente posee, después de haber dilapidado su dinero. Se trata de cuentos con finalidad didáctica, que se pierde en las versiones posteriores, como en las recopilaciones realizadas para esta tesis, a fines de la década del ochenta. Ya la preocupación por el juego y por el mal uso del dinero no son tan fuertes ni en el grupo ni en la sociedad en general y, en cambio, surgen otras preocupaciones derivadas de las crisis económicas de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

En cuanto a las versiones recopiladas en este archivo, se puede analizar primeramente el eje del narrador. Como he manifestado, el emisor de la primera versión es un preadolescente, Martín Alejandro Pareda. El análisis permitiría descubrir esta identidad del narrador como miembro de un grupo y como sujeto de enunciación en una situación de comunicación concreta. En la conversación inicial, el alumno se definió como receptor de cuentos narrados por un adulto, el agente de tránsito que para todos era una figura paradigmática. Por consiguiente, el emisor era un renarrador a quien sus compañeros, inclusive otro niño, Pablo, que contó otra versión similar, reconocían como un notable narrador, capaz de promover la risa y atraer la atención de sus oyentes. En el texto, observo la inexistencia de pronombres que definan al narrador en primera persona; sin embargo, algunos enunciados revelan una visión infantil del mundo adulto. Por ejemplo, cuando el niño necesitó incluir una broma que manifiesta la incredulidad del protagonista frente al Diablo, utilizó un enunciado frecuente entre los condiscípulos: «Ah, sí, yo soy Blancanieves o yo soy Caperucita Roja». Asimismo, para referirse a los personajes, empleó un lexema frecuente en el vocabulario in-



fantil: «todos los ‘señores’». También, podría pertenecer a este código infantil, el enunciado «no le quedó otra», frecuente en el habla informal de niños y adolescentes y que, posteriormente, se ha generalizado en otros cronolectos. También el niño, al mencionar a San Pedro, pareció imitar la actitud de los adultos cuando sancionan las faltas infantiles: «Le dice San Pedro que no podía pasar porque cuando él le dijo, él no le hizo caso y no podía entrar». En la misma línea, percibí una tendencia a la descripción con diminutivos reiterados: «una hormiguita chiquitita». Finalmente, como la referencia más importante, era y es frecuente en el vocabulario de los niños de escuelas del conurbano platense el empleo de la palabra «villa», como reto hacia la inconducta o grosería de sus compañeros. «No seas villa» suelen decir los niños, cuando retan a un compañero.

Puedo observar relaciones intratextuales. El emisor no apareció mencionado en ningún punto del texto, aun cuando es frecuente la repetición de los rasgos mencionados con nexos elementales de cohesión (y, entonces) que permiten inferir su escolaridad. Asimismo, es interesante observar cómo evoluciona la significación de un lexema clave. La palabra «Villa» sirve para definir al protagonista, como si fuera un apellido, aun cuando la mayoría de los receptores adultos tenía presente el apellido Pobreza o Miseria, atribuidos al herrero, que los receptores infantiles, compañeros de grado, no utilizaban. Al finalizar el cuento, la palabra «villa» deja de ser el apellido para convertirse en una referencia espacial, social, cultural. «Por eso dicen que la villa está en todas partes».

Relaciones intertextuales entre las distintas versiones

En sus relaciones intertextuales, observo que el texto narrado por Martín se vincula con otra versión similar narrada por otro compañero, Pablo, y con la, para ellos, «versión original» narrada por el agente. En las tres, el emisor no se menciona explícitamente a sí mismo pero revela su cosmovisión. La versión de Pablo es similar a

nivel lexemático; pero la del adulto es compleja. El adulto, Antonio González, era agente de tránsito, de entre treinta y cuarenta años, santafesino, vecino de la escuela en la que ejerce sus funciones. Su versión no presenta diminutivos. Apeló a una broma que, posiblemente, solo los adultos entenderían cuando afirmó que los diablos pusieron un cartel en el infierno, «Cerrado por sarampión» y describió al Diablo con olor a azufre, referencia que puede connotar un conocimiento cultural sobre sus representaciones más frecuentes. Además, el narrador adulto insistió en la juventud lograda por el herrero, a partir del pacto.

Aun cuando el cuento tradicional plantea la oposición debilidad frente al poder; para los niños, débiles en una sociedad de mayores, esta oposición puede adquirir una resonancia especial. Quienes tienen menores posibilidades pueden superar a quienes circunstancialmente ejercen el poder. En las narraciones infantiles, los niños pueden predominar sobre los adultos. Para el agente de tránsito, la preferencia por este cuento también puede marcar la posibilidad de que el hombre venza al Diablo o la astucia, al mayor poder negativo.

Las relaciones intertextuales de las narraciones se enriquecen ya que presentan un contexto textual explícito en la conversación que precedió al relato. Ambos niños dijeron haber escuchado este cuento al agente de tránsito que custodiaba la salida. A su vez, el policía, a quien entrevisté posteriormente, dijo que ese era un cuento que le refería su abuelo, que era de los griegos o de los hindúes, muy antiguo, y que solo mucho tiempo después, en su juventud, lo leyó en *Don Segundo Sombra*. Los niños utilizaron lexemas ajenos a su vocabulario; pero que, evidentemente, han tomado de otros textos. Por ejemplo, ambos, al describir la vivienda del herrero, dijeron «cabaña» y, si bien pertenece a la línea argumental, usaron también la palabra «tabaquera», conocida por asociación, pero sin registro de uso en el grupo. Asimismo, los niños introdujeron la broma de ser Blancanieves o Caperucita Roja, que provocaba hilaridad en los receptores y que, en entrevistas posteriores, fue explicada por los niños como un chiste frecuente entre ellos, para plantear increduli-

dad. Por el contrario, el narrador adulto utilizó lexemas que connotan claramente el mundo social gauchesco, como describir la vivienda del herrero como «rancho». Además, sin que aparecieran en su conversación habitual, utilizó los lexemas «paisano», «dentre», «tranquera», «mesmo», propios de la lengua gauchesca, que los niños desconocían totalmente.

Una relación extratextual es importante por la omisión que parece provocar. Ambos niños no mencionaron el tema del pacto con el Diablo, para la venta del alma, y la llegada del protagonista al Purgatorio. Ambas realidades eran ajenas al conjunto de textos que los niños conocían y repetían. La televisión, el medio más frecuente de cultura, no abundaba, en la década del ochenta, en estas ideas. Si se revisa la lista de programas de la época, todos apuntan más bien a situaciones de carencia social y económica. Como relación extratextual, en otras sesiones de narración de relatos, ambos niños contaron historias de personajes que adquirían poder por la posesión de un auto vampiro, de un vehículo cuyo combustible era la sangre humana de su conductor, a quien se la extraía a través del acelerador. También narraron casos, narración de episodios reales que se colectiviza, sobre un personaje popular, posiblemente un ladrón o una persona con sus facultades mentales alteradas, que maullaba y arañaba las paredes de las casas del vecindario. No hay ninguna referencia a poderes diabólicos sino tecnológicos, en el caso del auto fantástico y, en el caso del denominado «Hombre gato», la referencia es delictiva pero no sobrenatural. Por el contrario, el agente de tránsito narraba con insistencia sobre el tema del pacto con el Diablo, de la venta del alma a cambio de dinero y la existencia del Purgatorio, por el conocimiento de versiones anteriores que los describían y de diversos textos, literarios, cinematográficos, religiosos, que abordaban estos mismos temas. Los tres narradores afirmaron desconocer la versión cinematográfica de *Don Segundo Sombra*, como relación extratextual que muestra una representación teatral popular del cuento tradicional, con algunas escenas que parecen influir en las versiones de Los Hornos. En cambio, en otras visitas a la

escuela, observé que las maestras realizaban representaciones de teatro de títeres con personajes que simbolizaban el bien y el mal o la victoria de un débil frente a un poderoso.

En el contexto situacional, observé también el tiempo y el espacio de la enunciación del relato. Si bien la entrevista es una circunstancia artificial de narración, en nuestro caso, fue un poco más natural en la medida en que primero les di una breve charla sobre cuentos folclóricos y, luego, les leí algunos textos de la recopilación *Juan Soldao* de Susana Chertudi de Nardi (1962). A su término, los alumnos comenzaron a contar las historias que ellos sabían y les pedí permiso para grabarlos. Esto permitió observar al grupo con naturalidad ya que, pronto, y en particular por la interrupción de la clase, para tomar la merienda, los niños conversaron espontáneamente. Del mismo modo, en un acto escolar, pude ver al agente de tránsito, que había sido invitado, y cómo asistió a una obra de títeres en la que se dramatizó un cuento de Juan el Zorro. Esto revela un trasfondo de interacción verbal entre los niños y el adulto, su naturalidad para abordar esta clase de narraciones y un «pacto» particular entre los participantes de este grupo: cuentan quienes tienen conocimientos o capacidades para atraer la atención de sus oyentes. En general, los papeles de narrador y receptores cambiaban permanentemente y, en especial, en anécdotas y casos, se superponían.

El aspecto que he denominado «distancia», referido al modo particular de construcción del texto, que permite al narrador ubicarse temporal y mentalmente frente a los episodios, es destacable. Martín Alejandro inició su relato con la clásica fórmula «Había una vez...», que le permitió ubicar los hechos en un tiempo sin precisión, lejano, «mítico». Sin embargo, esta referencia adquiere una significación particular si se la circunscribe a sus relaciones intertextuales, vinculándola con casos que los niños narraron esa tarde, en torno a un personaje habitual en el barrio, «el hombre gato», de quien dieron datos precisos de tiempo y espacio, «El año pasado», «en el fondo de mi casa», «en un baldío, a la vuelta», entre otros; si bien, luego, la descripción del personaje y de sus acciones

eran tan increíbles como las del herrero. Asimismo, el niño empleó pronombres adverbiales «así», «ahí», con los que, aparentemente, detuvo la acción y la aisló en un marco atemporal pero concretable para su audiencia, reforzado con gestos y tonos de voz.¹ Estos pronombres se encuentran cuando el narrador infantil necesitó fortalecer la descripción de las victorias que el herrero logra frente a los diablos. Finalmente, cuando se refirió a la pervivencia del herrero, empleó un enunciado con connotación espacial: «Por eso la villa está en todas partes», que puede estar destacando la realidad sociocultural de un barrio, que se vio «invadido», según opinión de algunos vecinos a quienes entrevisté, por habitantes marginales de quienes no tenían certeza de su procedencia y conductas. Frecuentemente eran personas que dormían en sus carritos, con los que juntaban objetos arrojados a la calle y los comercializaban informalmente; o bien establecían viviendas precarias en lotes ocupados ilegalmente y, por supuesto, sometidos a permanentes cambios de radicación. La semejanza con el herrero astuto, pero sin destino final, puede ser muy clara. Tanto los vecinos de procedencia dudosa como el herrero parecen participar de caracteres comunes, la marginalidad, la «viveza» para sobrevivir frente a las dificultades, la posibilidad de superar a quienes institucionalmente tienen más poder. No sería extraño que esta astucia del herrero frente al Diablo pudiera asemejarse, en el contexto ideológico de emisores y receptores, a la actitud de quienes viven «enganchados», por una maniobra dolosa, para usufructuar los servicios de los vecinos.

En cuanto a la ubicación espacial, el ámbito es totalmente ajeno para los oyentes menores. El espacio parece una construcción totalmente ficticia para narrador y receptores, ya que no hay ningún elemento, en las descripciones de lugares y objetos, que aluda a la realidad inmediata; sin embargo, el lexema «rancho» podría adqui-

¹ Como se recordará, para estas consideraciones del valor connotativo de adverbios, pronombres y verbos, se sigue las consideraciones de Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997: 57-63).

rir una connotación particular, si se piensa especialmente que los vecinos, cuando les preguntaba por la evolución del barrio, solían quejarse por la presencia de viviendas precarias y, en muchos casos ilegales, a las que denominaban «ranchos». Idénticamente, la insistencia en los objetos de hierro del protagonista pueden adquirir connotaciones particulares cuando, en esas viviendas precarias, era y es frecuente observar la acumulación de objetos de metal desechados, que sus habitantes, en su actividad marginal, acumulaban y comercializaban, en un circuito económico asistemático. Como receptores de las distintas versiones, los adultos podemos preguntarnos si nuestra recepción actual, con todo el proceso generado por los denominados «cartoneros», es la misma que hace muchos años, cuando, en nuestra infancia y adolescencia, el fenómeno de las personas que vivían o sobrevivían de comercializar la basura o los desechos de otros era esporádico o más oculto. La asimilación entre la figura tradicional del herrero y la imagen de un cartonero, a partir de la década del noventa, es obvia en la medida en que ambos comparten la marginalidad, la supervivencia con escasos elementos, la posibilidad de sobreponerse a otros con mayor poder; sin embargo, si estos rasgos pueden ser constituyentes de un contexto ideológico global del acto de enunciación de los relatos, que se manifiesta en la matriz ideológica del grupo, es evidente que hay diferencias entre el contexto ideológico individual del narrador menor y de sus receptores, también menores, y el contexto ideológico individual del narrador adulto, además con cierto ejercicio de poder y autoridad, al cumplir el cargo de agente de tránsito. En el relato del niño, no hay un esquema de culpa y castigo y hasta podría pensarse que se percibe cierta conmiseración por el protagonista. En el relato del adulto, sí se observa un esquema de culpa y castigo por el cual el herrero es responsable de lo que le sucede, aun cuando no haya una condena manifiesta. A manera de hipótesis, podríamos preguntarnos cómo puede variar la construcción o la resemantización de estos relatos, a la luz de procesos sociales como las marchas organizadas por piqueteros, que revelan esta dinámica de demanda de débiles frente

a poderosos o de marginados frente a formas de autoridad, en la realización de cortes de rutas y calles o la ocupación de ámbitos públicos. En síntesis, la pregunta sería cómo un piquetero o un cartonero de principios del siglo XXI puede contar o comprender el cuento de «El herrero y el Diablo».

El texto. Cadenas narrativas. Sujetos de acción. Su tiempo y su espacio

En este estudio, he acentuado la necesidad de observar superestructuras y macroestructuras de la narración oral. Por este motivo, es importante el apartado dedicado a comprender el encadenamiento de los episodios, determinando el progreso de las acciones y el modo particular de su organización interna, propio del modo de narrar de la comunidad. Retomando esos conceptos, en el plano del texto en sí mismo, puedo considerar la cadena narrativa, con la reformulación de las macroestructuras de van Dijk, para delimitar núcleos narrativos. Las versiones infantiles presentan estos núcleos narrativos, constituyentes de macroestructuras:

- descripción de un hombre pobre, herrero.
- Paso de Jesús (y luego San Pedro) y petición de herrar su cabalgadura.
- Servicio del herrero, desinteresado. En una versión, con una argolla de oro y, en otra, de plata.
- Ofrecimiento de tres gracias.
- Insistencia de San Pedro para pedir el Paraíso.

- Pedido de tres gracias aparentemente inútiles aunque símbolo de poder personal sobre personas no identificadas.
- Aparición del Diablo para llevar el alma, sin motivación ni pedido por parte del herrero.
- Ofrecimiento de juventud y dinero.
- Regreso del diablo, al fin del pacto.
- Primera derrota del Diablo y nuevo pacto.
- Segundo regreso de dos diablos.
- Segunda derrota y nuevo pacto.
- Tercer regreso de todos los diablos con su jefe.
- Tercera derrota y dominación definitiva del diablo.
- Sin mal en el mundo, perjuicio de quienes viven a causa del mal (policías, jueces, médicos, etcétera).
- Pedido al herrero de libertad para los diablos.
- Liberación, luego de feroz castigo
- Muerte del herrero.
- Viaje al Paraíso y su expulsión por San Pedro.
- Viaje al Infierno y su expulsión por los diablos.
- Regreso a la tierra. Permanencia de las características del herrero en la tierra.

Este encadenamiento episódico corresponde a la voz textual del niño, que se confrontará con su intertexto.

Intertexto: la versión «original» del adulto

Como ya he referido, en la visita a la escuela, noté que los niños narraban relatos similares. Al preguntarles, surgió nítidamente la figura del agente de tránsito, con un carisma en la comunidad, que los entretenía, contándoles cuentos, leyendas y chistes. La versión de «El herrero y el Diablo», narrada por el policía, presenta los mismos núcleos; pero agrega la referencia clara y precisa de que el herrero, cuando se encontró anciano y pobre, des-

pués de desperdiciar las tres gracias concedidas por Jesucristo, pensó en vender su alma al Diablo y, por este motivo, este apareció en su rancho. Luego, cumplido el pacto, el Diablo regresó a pedir el alma con las tres posibilidades de salvación del protagonista, irónicamente con los tres pedidos que antes había desdeñado. Finalmente, agregó que, producida su muerte, el herrero vagó por el Paraíso, el Infierno y el Purgatorio y, finalmente, se afincó en la tierra. Los núcleos narrativos son similares pero, a nivel intratextual, en la versión de los niños, la presencia del Diablo es totalmente fuera de la cadena construida por estos narradores. El Diablo apareció por su propia voluntad, sin invocación ni motivo humanos. Esta aparente quiebra de la coherencia del texto se fortalece con el único elemento que los niños tenían, el uso reiterado de conectores, como para asegurar lingüísticamente, aquello que no podían justificar por su coherencia interna. Además, es evidente que los niños, en su memoria a largo plazo, no podían recordar un núcleo narrativo ajeno a su experiencia de vida. La idea del pacto con el Diablo les resultaba ajena y sin una significación que justificara su inclusión en la cadena narrativa. Por este motivo, los niños reafirmaron el empleo del nexa «y», el más habitual en sus anécdotas, y el adverbio «entonces», que les permitía insistir en la cadena temporal y les servía de apoyo para vincular acciones, cuya única relación parece ser la temporal más que una relación de causa-efecto, por ejemplo.

A nivel intertextual, los niños pudieron recordar la noción de pacto con el Diablo, narrada por el adulto, pero no la describieron con todas las referencias de venta del alma, que no es una situación posible comprensible para el mundo infantil.

A nivel extratextual, los niños, más aún desde formas modernas de catequesis o de religiosidad popular, desconocían la existencia del Diablo como figura con poder. El aspecto es risible, como aparece en algunos avisos publicitarios o en películas de suspenso o de terror que, por su irrealidad, provocan el humor de los espectadores infantiles.

Sujetos de acción

En cuanto a los sujetos de acción, las tres versiones abundan en referencias esquemáticas a los personajes, que además son escasos. En las versiones de los niños, el protagonista es un hombre pobre. Incluso, en la versión de Pablo, el narrador informó sobre la historia de un hombre «que vivía en una cabaña ¿pobre? ¿No?» Esta afirmación de Pablo puede interpretarse como una descripción objetiva, por la que «pobre» es identificable con la realidad de vivir en una cabaña y, por lo tanto, apelaba a cualquier recurso para su subsistencia y, de este modo, se comprende la presencia inopinada del Diablo; o bien, puede connotar una actitud de conmiseración del narrador hacia su personaje. En la versión del adulto, el protagonista es también pobre; pero se insistió en la característica de ser astuto, aspecto que puede ser tanto positivo como negativo en la cosmovisión de los adultos. Asimismo, el agente de tránsito insistió en la incredulidad inicial del herrero, para luego creer en las virtudes de los objetos sobre los que había pedido los favores. Los niños, por el contrario, no insistieron en la incredulidad del herrero frente a Jesús y San Pedro, aunque sí ante el Diablo. El herrero vence a un poder negativo con una trampa en el juego y logra un bien, la falta del mal en el mundo, que, sin embargo, significará un mal para un grupo en particular, los que obtienen ganancias con los males del mundo: los médicos, los policías, los abogados. En el contexto textual del agente de tránsito, recuerdo que, cuando relató el cuento, anteriormente refirió anécdotas de mujeres que se libraban de multas por exceso de velocidad o por violar un semáforo, con excusas infundadas, como la necesidad de asistir a la enfermedad o al accidente de un hijo, por ejemplo, y que, siendo perdonadas, el agente descubría su falsedad. Relataba especialmente el caso de una mujer que argumentó que iba apurada a buscar a su hijo al colegio. Una vez salvada la multa, cuando el agente le preguntó qué edad tenía el pequeño, la madre respondió: «Veinticuatro años». Evidentemente, la versión del policía estaba en ese contexto textual de historias so-

bre «avivados», que los niños no registraron del mismo modo ya que, para ellos, el protagonista no parece connotar la idea de maldad, ni siquiera de picardía.

A nivel intratextual, en las tres versiones, no percibo evolución en el personaje, descripción frecuente en los cuentos tradicionales. El personaje es pobre y astuto, en la situación inicial, en el desarrollo, aunque pueda conseguir riqueza que dilapida, y en el desenlace. La única variación presente en algunas versiones es la generosidad del herrero que hierra la mula con una argolla de oro o de plata. En esta generosidad, no se insiste en ningún punto del texto, tal vez por la falta de coherencia de este aspecto con su carencia material. ¿Cómo es posible que tuviera una argolla de oro o plata, en una cabaña o en un rancho, sin lo indispensable? ¿Cómo es posible que un hombre que supuestamente viviría de su trabajo no lo cobre ni muestre preocupación por cobrarlo? Evidentemente, estas versiones guardan relación intertextual con una superestructura temática y estilística (van Dijk, 1983) conformada por el conjunto de cuentos tradicionales sobre pícaros sin malicia, como Pedro de Urdemales, o con cuentos maravillosos, en los que el protagonista es pobre pero puede tener objetos mágicos o extraordinarios, o con leyendas religiosas en las que la ayuda a Jesucristo o el auxilio a cualquier necesitado en general redundan en beneficios. Por consiguiente, la superestructura temática apunta a un cuento de un débil o un astuto que vence a un poder, genera un orden de carencia del mal en el mundo y, vencido a su vez por la muerte, deambula. Asimismo, como hipertexto, las tres versiones responden a las variantes de «El herrero y el Diablo» de las que han recopilado muchas versiones Berta Vidal de Battini y Susana Chertudi, no consideradas en esta tesis, ya que los narradores no las conocían. Como macroproposición hipotética, los narradores y receptores niños participaron de una humorada. El narrador adulto planteó una narración moralizante.

A nivel intertextual y dentro del contexto social, el cuento puede guardar relación con las historias que circulan sobre personas que trafican o trabajan con hierro. No muy lejos del lugar, se encontraba

una villa de gitanos y también era frecuente la presencia de compradores de rezagos de metal y vidrio. De todos ellos, los pobladores del barrio desconfiaban por su marginalidad y por su astucia para hacer negocios de compra y venta en los que, generalmente, se sentían perjudicados. El Diablo, como personaje individual o grupal, en las tres versiones, aparece con similares características; pero percibo una diferencia en el modo como los niños lo valoraban. Ambos niños y, en particular, Martín Alejandro, en su contexto situacional, reconocido como mejor narrador, cuando imitaba a este personaje, ahuecaba su voz de una manera grotesca y graciosa, que provocaba la hilaridad de sus compañeros. En cambio, el agente de tránsito solamente ridiculizó la voz del Diablo, cuando cerraron de golpe las puertas del Infierno, por temor de que entrara el herrero. En las apariciones anteriores, para sellar el pacto, para cumplirlo o para ser dominados por Miseria, la dramatización del o de los diablos era seria. No es necesario insistir en la diversa valoración que los niños y los adultos tienen de una figura semejante para la que pesan la formación cultural y el contexto ideológico religioso. La versión adulta es destacable, en especial, porque el Diablo tiene nombre, Lili, el mismo que le atribuye Ricardo Güiraldes en *Don Segundo Sombra*. Además, percibo una construcción jerárquica en la que Satanás podía ser el jefe y disgustarse con sus subordinados y golpearlos, como lo hizo con Lili.

Los personajes sobrenaturales positivos aparecen con la misma caracterización que en otros cuentos similares: Jesús, que otorga las gracias, por absurdas que parezcan, y San Pedro, que actúa de un modo acorde con su carácter poco tolerante. La única diferencia es lexemática, porque ambos niños hicieron referencia a «Jesús» y el agente de tránsito, en cambio, utilizó un lexema poco frecuente para el vocabulario infantil, «Jesucristo». En las tres versiones, aparece un coro de personajes, los médicos, policías, jueces y abogados que viven del mal y acuden a ver al herrero, para que suelte a los diablos, que también constituyen otro personaje grupal. Sin una identificación precisa, ambos grupos se caracterizan por un único rasgo: su

beneficio o perjuicio con la situación, sometida a la voluntad del astuto herrero que se convierte en un símbolo de poder. El poder resulta un elemento constituyente del contexto ideológico individual y grupal, que no resulta del ejercicio de una autoridad legítimamente constituida, como la de jueces, abogados y médicos, ni de una tradicionalmente y simbólicamente construida, como la de los diablos. Aparentemente, el poder puede ser de quien ha sido un ser débil y sin valoración, que puede dominar recursos muy frágiles, como una orden verbal. El poder del herrero es la palabra humana, fortalecida por la palabra divina. El poder del herrero es la fuerza del pensamiento, de la imaginación, individuales, sobre las imposiciones de un orden colectivamente aceptado. Sin embargo, el poder tiene un límite: la imposibilidad de arraigarse en un lugar. El herrero no pertenece a ningún lugar y, por lo tanto, debe vagar eternamente, reproduciendo su situación en otros grupos. Pensado así, no dicho explícitamente por los textos, puede plantearse que, cuando el cuento apareció en su primera versión en *Don Segundo Sombra*, el grupo errante era los jugadores, los que hacían mal uso de bienes materiales y, en las versiones recogidas en la escuela, durante la visita y en las entrevistas a alumnos, al agente de tránsito y a los vecinos, el grupo errante está formado por quienes viven marginalmente, vagando continuamente de «changa en changa» o en actividades de «cirujeo», afincándose con ocupaciones precarias, en un marco de inestabilidad permanente, pero ejerciendo cierto poder frente a las autoridades constituidas, que, por su presión, pueden otorgarle, en un momento dado, por ejemplo, la propiedad del lote que ocupan o determinados subsidios. Puede pensarse, a la luz de todos los procesos sociales que se han producido a partir de diciembre del 2001, el crecimiento de la influencia de grupos como los piqueteros, que han llegado a promover un ejercicio de autoridad y poder que puede llegar, incluso, a ocupar cargos en el Poder Legislativo.

Otro personaje colectivo y totalmente indeterminado aparece en las tres versiones: el sujeto virtual del «dicen», con el matiz de que en las versiones infantiles, este sujeto es solo, aparentemente, quien

extrae la conclusión del cuento: «Por eso dicen que la villa está en todas partes». Actitud moralizante o reflexiva que, evidentemente, es la que los niños asocian con las conductas más frecuentes y esperables en los adultos. El agente de tránsito hizo la misma referencia final, pero también inició el relato con la fórmula: «Dicen que hace mucho tiempo de esto...», enunciado con el que, además de presentar a este coro de personajes, también los introduce como narradores orales, que se repiten a lo largo de los años. Se puede aventurar que no es casual que el narrador adulto insistió en que el cuento se lo había relato su abuelo, y que, luego, había conocido muchas otras versiones, algunas muy antiguas, lo cual profundiza la idea de paso del tiempo, y, en cambio, los niños mencionaron una única versión contada por el agente de tránsito.

Espacio y tiempo de las acciones

En cuanto a las dimensiones del espacio y del tiempo en las tres versiones, ya se ha analizado detalladamente el tiempo en la medida en que la narración expresa una época indeterminada, en la que Jesús y San Pedro pueden ir por el mundo y ofrecer a quienes los ayuden, distintas gracias. Es un tiempo en el que puede suceder que un pobre herrero tenga, entre sus pertenencias, una argolla de oro o de plata y con semejantes metales, pueda hacer una herradura suficientemente fuerte. Pero la referencia temporal puede ser más rica, en sus matices, si se analiza los tiempos verbales utilizados. Martín Alejandro, al iniciar su versión, utilizó tres verbos en Pretérito Imperfecto de Indicativo («Había», «llamaba», «vivía») con un evidente carácter descriptivo de ese tiempo indeterminado y del mundo social de su protagonista. Cuando el niño necesitó destacar la presencia de los personajes que transforman la vida del herrero, empleó verbos en Presente de Indicativo, con un aspecto puntual («pasa», «pierde», «pide»), recurso que se repite al narrar las acciones del protagonista. Luego, la versión infantil es vacilante entre los

verbos en Pretérito Perfecto Simple y Presente del Indicativo, en la medida que ha querido destacar acciones relevantes con el empleo del Presente y, luego, hubo contagio de formas que explican el predominio, en algunos párrafos, del Pretérito y, en otros, del Presente, hasta el desenlace del texto, en el que la necesidad de darle carácter de permanencia a la conclusión, llevó al uso del Presente, con un aspecto axiológico: «Por eso la villa está en todas partes». Este aspecto puede ser acentuado con la elección del verbo estar, que connota la noción normativa. La versión adulta es más rica en matices temporales ya que el narrador manejaba con capacidad los aspectos verbales. Inició su narración con un Presente permanente: «Dicen...». Luego el cuento alterna entre los verbos en Presente, Pretérito Perfecto Simple y distintos tiempos compuestos, como el Pretérito Perfecto y Pluscuamperfecto. Este empleo reconoce una tendencia predominante. Los verbos en Presente son referidos al acto de enunciación de los personajes («dice»); los que se refieren a acciones destacables se encuentran en Pretérito Perfecto Simple y los que tienden a ser comentarios del narrador o acciones de aspecto durativo se encuentran en Pretérito Imperfecto. Además, el narrador adulto utilizó bien los verbos en Pretérito Pluscuamperfecto, cuando necesitó recordar acciones planteadas con anterioridad a la cadena narrativa principal. Así, percibo un manejo más o menos intuitivo o más conocedor, a partir de la mayor experiencia del adulto, heredada también de la condición de buen narrador de su abuelo. Finalmente, el narrador adulto culminó su relato con el verbo en Presente, con valor axiológico que observé en todas las versiones recopiladas. Esta riqueza temporal también se relaciona, no solo con la formación gramatical de los narradores, sino también con su vivencia del tiempo. Como es lógico, este análisis permite comprender valores y representaciones individuales. Por consiguiente, la vivencia temporal es también un elemento constitutivo del contexto ideológico individual de los narradores y como matriz ideológica provoca alteraciones en la construcción de los discursos. Para los niños, el tiempo es una dimensión no mensurable objetivamente del mismo

modo que para el adulto, que puede precisar otros matices, a partir de su experiencia y vivencia personales.

Las relaciones espaciales son más complejas ya que las versiones infantiles no presentan descripciones de lugar ni hacen referencias a objetos de uso actual o pretérito que connoten una cultura particular. El agente de tránsito, en cambio, se permitió enunciados de descripción del espacio, casi escenográficos, «un rancho», «una tranquera», «un cartel» y, especialmente, de los objetos, el yunque, el martillo, la tabaquera. Además pareció insistir en la tradicional oposición ciudad-campo, al destacar, en tres oportunidades, que el herrero se fue a la ciudad, para andar de parranda con la juventud y dinero otorgados por el Diablo. Finalmente, hay una ubicación espacial particular, para referirse al «acá» del herrero, «arriba» y «abajo», para referirse a Cielo y Paraíso. El narrador adulto tiene un espacio cultural construido en su contexto ideológico individual, el espacio creado por textos como *Martín Fierro* o *Don Segundo Sombra*, que no pudo transmitir a los niños, que no conocían esos textos ni tenían vivencias de la cultura gauchesca o del ámbito geográfico del campo, aun cuando tanto el narrador adulto como los narradores niños y sus receptores, niños también, pertenecen a un territorio semiurbano, que permite pensar en una aparente oposición con las circunstancias de una gran ciudad, a la que acceden de forma ocasional y que puede ser vista como un ámbito ajeno y temible. Además, este espacio se encuentra en evolución cuando posee también un sector percibido como ajeno y también temible o desvalorizable, como puede ser los ranchos ubicados en lotes abandonados o no delimitados. El herrero Villa que deambula por el mundo deambula por espacios no identificables, no reconocibles por los vecinos del barrio, ya que, aparentemente, constituyen una frontera extraña y hasta opuesta en sus estilos de vida, estrategias de integración, formas de vivir. También, en las relaciones espaciales, es posible detenerse en la relación adentro-afuera y abierto-cerrado. Hay una dimensión de espacio abierto y de un adentro, conocido y familiar, como el rancho del herrero, que es el espacio que permanece dispo-

nible para quien lo necesite, como el caso de la visita de Jesús y San Pedro. Hay otro espacio de adentro pero cerrado, la tabaquera del herrero, donde quedan atrapados todos los diablos. Se podría trazar la hipótesis, a partir del contexto ideológico, sobre si la descripción de este espacio cerrado por la voluntad del herrero, para atrapar al símbolo de poderes, como los infernales, no podría ser una imagen del poder transitorio sobre el espacio, como lo ejercen los piqueteros, cuando cortan una ruta o una calle y provocan la existencia de un espacio dentro del espacio. Al mismo tiempo, también son imágenes de un espacio de adentro y cerrado, los lugares del Paraíso y del Infierno, que se niegan violentamente para el herrero. A partir del pacto con el Diablo, hay un afuera abierto, la ciudad, ámbito ajeno, y, finalmente, el mundo en su totalidad, como lugar de permanente vagancia del protagonista, que siempre habitará un afuera, siempre abierto, pero sin ninguna posibilidad de arraigo y, por lo tanto, de cierre, aunque sea solamente para determinar una dimensión propia e individual. Todas las hipótesis planteadas anteriormente podrían reafirmarse, si se piensa en el valor que, desde mediados de la década del ochenta, ha adquirido el espacio para los argentinos. En muchas entrevistas, como matriz ideológica, surge la idea de que antes se podía estar con la vivienda abierta, aun por la noche, por la sensación de plena confianza que sentían los vecinos y, luego, se generó una conducta de cierre sistemático, especialmente por la noche o por ausencia, por la sensación generalizada de gran inseguridad.

De este modo, de acuerdo con el desarrollo metodológico de la totalidad de la tesis, estas observaciones permiten comprender cómo se constituye el contexto ideológico individual y grupal, sumado a los demás contextos, manifestado en la matriz ideológica de los discursos emitidos, en un barrio de migrantes provincianos, sometidos al devenir de su diáspora, de su arraigo y de los cambios provocados por el devenir histórico-social.

Metatexto

Todas las primeras aproximaciones realizadas anteriormente permiten analizar un eje especial, el metatexto. En el caso particular de la narrativa oral, el emisor no solo está participando de una situación de enunciación individualizable sino que está cumpliendo una función, expresando, verbal y paraverbalmente, una representación vigente en el grupo, sujeta a las rectificaciones que el grupo crea conveniente y a la interacción con otros grupos. Por esta causa, postulo el concepto de metatexto, como narración reconstruida sobre narraciones presentes en la comunidad, que constituyen parte y expresión de su metacódigo, como se planteó en el apartado «Clasificación genérica». Para observar estos aspectos, describo toda la conversación, para poder inferir qué papel juega este relato en el conjunto de textos creados y recreados por los miembros del grupo. Recordemos la situación de enunciación de las dos versiones infantiles. El grupo estaba constituido por los alumnos del curso, en el ámbito del aula, con la presencia de la maestra que, aunque adulto, era un miembro reconocido. Había un miembro exogrupal, en este caso, mi persona, aun cuando habíamos tenido varios contactos con



charlas informales sobre el tema de los cuentos tradicionales y había participado en varios actos festivos escolares. El cuento del herrero fue contado durante las horas de clase, aunque, momentáneamente, se había suspendido el dictado de las materias del curriculum, para realizar una tarea extracurricular, y, posteriormente, se sirvió la merienda. Para emisores y receptores infantiles, el texto tuvo una primera funcionalidad de promover la risa de los oyentes. En su contexto textual, el cuento fue narrado luego de otros que se podría denominar chistes y antes de otros, de carácter fantástico, como el del auto vampiro, o de problemas barriales, como el del «hombre gato», con algunos rasgos fantásticos y legendarios, ya que los niños recordaban las andanzas de un ladrón sumamente versátil que podía ser asociable con la figura tradicional del «hombre gato», de quien circulan muchos rumores y leyendas en La Plata, adobadas además por crónicas periodísticas, especialmente de la prensa amarillista o sensacionalista. En el marco de esa actividad extracurricular, los niños asumieron con libertad su papel de emisores y, en ningún momento, fueron interrumpidos o corregidos por los adultos. No percibí, en la conversación previa, una finalidad moralizante ni siquiera de carácter instructivo. Por el contrario, el agente de tránsito que narró la versión «original» explicó, en conversaciones posteriores, que utilizaba esas narraciones, para entretener a los niños, antes de cerrar el paso a los automovilistas que circulaban por la ruta provincial, sobre la que se encuentra la escuela. Sin embargo, el cuento fue sugerido por él mismo, después de otro referido a un pacto con el diablo, en el que un hombre ofrecía su alma por dinero. El Diablo accedía pero con la condición de que lo que le diera al beneficiario, este lo gastara en el día. El protagonista llegó a esconder el dinero para cumplir con la condición. El Diablo, finalmente, le quitó el beneficio por su egoísmo, por no pensar en ofrecer el dinero sobrante a necesitados. Este cuento, junto con otros, tuvo una funcionalidad moralizante: emplear bien aquello que se posee, ser generoso. Pude observar que los niños, en sus dos versiones, no realizaron comentarios sobre la conducta del pro-

tagonista, salvo la compasión por su pobreza, que podría obrar como disculpa para su actuación. En cambio, el adulto varias veces se refirió al herrero, como «ese viejo desgraciado», cada vez que describía su modo de dilapidar y sus acciones contra los diablos parecen más violentas que en las versiones infantiles.

Representatividad e identidad

Esto lleva también al planteo de la representatividad de este texto. ¿Qué simboliza este texto para el grupo? Aquí necesito apelar nuevamente a los contextos. Cuando el adulto contó su versión, realizó una explicación sobre el modo como había conocido el cuento, a través de la tradición oral familiar y de, luego, las versiones escritas en antologías y, finalmente, la que pudo leer en *Don Segundo Sombra*. Insistió en que el texto «dice más o menos así, trasladado a nuestras pampas». Posiblemente, este agente de tránsito, que necesitaba captar la atención de los alumnos a los que debía proteger, relató historias, que cumplían esta finalidad; pero, al mismo tiempo, que los vinculaba con una tradición cultural argentina. Recuerdo particularmente haber asistido con este narrador a una representación, en la escuela, donde este realizó una extensa crítica a los números artísticos, observando si se relacionaban con la tradición argentina o si se apartaban y apuntaban a otras formaciones culturales, discutibles a su criterio, como podría ser la preferencia, de quienes organizaron el acto escolar, por representaciones de ballet clásico frente a la realización de danzas nativas. Cuando los niños iniciaron la narración de su cuento, no hubo comentarios de carácter didáctico y sólo podía llamar la atención el deliberado cambio de nombre del protagonista, de «Miseria» a «Villa». El lexema «Villa» aludía, en boca de los niños, a la crítica a actitudes groseras de sus compañeros; pero, en el conjunto del cuento, el herrero era solamente un hombre astuto que lograba vencer al Diablo, una contradicción entre el desaprovechar tres ofrecimientos divinos y, al mis-



mo tiempo emplear, aparentemente, las pobres gracias concedidas, para lograr lo que se deseaba. En conversación con los adultos, maestras y padres de los alumnos, la significación y, por lo tanto, la representatividad del cuento podría ser distinta. Los adultos denominaban «villa» a las personas que no parecían tener procedencia reconocida o trabajo estable. La crisis económica que agobia a la región, desde 1980, ha provocado el asentamiento irregular de muchas personas en barrios periféricos y ha generado tensiones y conflictos en torno a su verdadera identidad. En ese sentido, es interesante la evolución de los lexemas empleados en el conurbano platense. Antes, los pobladores hablaban de sus precarias viviendas, construidas como un medio de superar transitoriamente la situación, y las denominaban «asentamiento». Luego las denominaban «villa», cuando las condiciones permitieron un mínimo de habitabilidad. Actualmente, los pobladores suelen denominar su conglomerado, ya con los servicios y transportes necesarios, «barrio». Estos rasgos permitirían trazar una línea de evolución de lexemas y significados porque, en el momento en que el barrio se constituyó como tal y presentó una serie de características que enaltecieron a los vecinos, resurgió el lexema «villa», aunque para connotar una idea similar a la de «asentamiento» o, más cuestionable, la idea de marginalidad, de actividades lícitas pero que rayaban con la delincuencia. He destacado los contextos sociales y societales que adjudican a estas versiones, la significación de una moral ambigua en la que el herrero desaprovecha los bienes, incluso los descrea y desvaloriza, para, luego, poder emplearlos para vencer a los diablos. A su vez, la derrota sobre los diablos es un factor negativo porque los que trabajan contra el mal, se perjudican con su ausencia. Además, esta situación parece ser perpetua en la medida en que el herrero no puede establecerse en ninguna parte y debe vagar, como muchos pobladores del barrio deben buscar continuamente lugares o actividades, que les permitan un arraigo siempre transitorio.

Como puede verse, el metatexto es distinto y permite trazar una síntesis del contexto ideológico. A nivel del contexto ideológico indi-



vidual, en el caso de los niños, el cuento fue un divertimento; en el caso del adulto, fue una narración didáctica, formativa y moralizante. Ambos contextos ideológicos individuales constituyen el contexto ideológico grupal, conformado por la escuela y, a partir de esta institución reguladora de la identidad comunitaria, revelada, entre otros mensajes, en los actos escolares y festivos, por el barrio en su totalidad. Tanto para la escuela como para el barrio, sometidos a grandes carencias intelectuales y materiales, pero en lucha por mejorar su nivel sociocultural, el cuento puede tener otras connotaciones. Puede no ser casual que el texto termine con la referencia de que la miseria está en todas partes. Puede interpretarse como una autojustificación de esta comunidad que, frente a la visión despectiva o distante de las personas de barrios céntricos o de una gran ciudad como La Plata, necesitan defender la existencia de su barrio, carente pero en ascenso, aunque albergue figuras similares a las del herrero. Mientras escribo estas líneas, surge la pregunta sobre con quién se identifican los miembros del barrio frente a los personajes del cuento. Aparentemente, los personajes son ajenos, pero, de alguna manera, todos los personajes son perjudicados porque no tienen elementos legítimamente logrados y, finalmente, son vencidos. El Diablo no logra el alma que desea. El herrero no logra la perduración de su riqueza y juventud. Ambos quedan, de alguna manera, perjudicados.

En este punto del desarrollo, es importante plantearse la relevancia de estas categorías (cadenas narrativas, sujetos de acción y tiempo y espacio) y sus transformaciones, analizadas a partir de su confrontación intertextual, que revelan la importancia del contexto ideológico, plasmado en las matrices ideológicas que organizan cada texto enunciado. Para esto, es necesario el análisis del código y metacódigo de las narraciones folklóricas.

Código y metacódigo

Si bien ya he planteado reiteradamente, al analizar otros aspectos, considero importante sistematizar algunas reflexiones sobre el código y sobre el metacódigo de las versiones analizadas. Ambos textos son relatos orales que, a nivel lexemático, revelan una elección de vocabulario acorde con el empleo de la oralidad secundaria, la oralidad de quienes la utilizan sin desconocimiento de la escritura. Por este motivo, es destacable el nivel de análisis que se planteará seguidamente, que implica elegir lexemas relevantes del texto y definir sus variaciones de significación de acuerdo con sus contextos textuales. Sin embargo, entre los niños y el adulto, observo diferencias de empleo del código oral, que influyen en la elección de lexemas. De este modo, en el habla de los niños, percibo palabras propias de su conversación espontánea y propias de su visión del mundo adulto. De este modo el protagonista es un «señor» o los personajes perjudicados son «todos esos señores», términos habituales cuando los alumnos, en sus conversaciones, contaban anécdotas y se referían a los adultos. También no debe olvidarse la presencia del lexema «Villa», como profunda variación que las versio-

nes infantiles presentan, frente a la versión que se puede calificar como original o primera conocida por los narradores niños.

En este punto puede ser útil observar el nivel lexemático del código, en tanto que forma habitual de uso de los significados, y metacódigo, en tanto que uso particular del valor connotativo de los lexemas, reveladores de procesos identitarios, para comprender la significación atribuida a los términos empleados por los emisores y por su grupo de pertenencia. Por consiguiente, sería útil conocer la significación general, frecuente en el habla de los argentinos y, luego, establecer las significaciones contextuales de acuerdo con la metodología de Juan Angel Magariños de Morentin (1993), que propone el despliegue detallado de la significación de los lexemas de un texto, de acuerdo con las variaciones de significado en distintos enunciados, utilizados por el emisor o por otros emisores.

Obtenidas dichas definiciones contextuales, se puede establecer una red de enunciados que vincula las variaciones y puede permitir una hipótesis de configuración de la matriz ideológica de cada texto. En este caso específico, he elegido algunos lexemas relevantes, constituir sus definiciones contextuales y construir una red de enunciados que permita trazar una hipótesis de la causa de los cambios de significación. Por ejemplo, el lexema «villa» no aparece en el *Diccionario de argentinismos* (1976) de Abad de Santillán. El *Diccionario del habla de los argentinos* (2004), editado por la Academia Argentina de Letras, coloca este lexema vinculado con el lexema «miseria». La definición afirma:

Barrio de viviendas precarias, con grandes carencias de infraestructuras, y cuya población es abundante y heterogénea.

Cercano a estas referencias, consulté también, al ser un lexema atribuido como nombre propio de un personaje, el significado de la palabra «villero». La consulta al *Diccionario de argentinismos* da el siguiente resultado:

Habitante de una villa miseria, como se llamó a los grupos de ranchos improvisados en las proximidades de grandes ciudades o en espacios disponibles de las mismas, aglomeraciones desprovistas de toda medida higiénica. Con el advenimiento del peronismo al poder desde 1973, los habitantes de esas villas miseria se organizaron para fines de defensa y de reivindicación de mejoras habitacionales y conformaron un movimiento que se denominó espontáneamente de villeros.

Como puede verse, la significación apunta más a la descripción del ámbito sociocultural que al habitante en sí; sin embargo connota la precariedad de las condiciones de vida y la militancia política. El *Diccionario del habla de los argentinos* no es muy explícito en la descripción del lexema.

Villero, ra. Adj. Se dice del habitante de una villa miseria.
2. Perteneciente o relativo a la villa miseria.

Sin embargo, es más explícito en sus citas de autoridad.

El Padre Mugica manifestó en dicha asamblea su solidaridad con los villeros. (*La Nación*, 27.08.1973)

Lo que nosotros queremos es que las familias villeras puedan insertarse socialmente y vivir con dignidad. (*La voz del interior*, 05.03.2002)

Como puede verse, ambas citas permiten comprender la definición como referida a personas que sufren, por las que se siente solidaridad y que se encuentran al margen de la vida en sociedad y dignidad. Las definiciones contextuales, como expansión de una significación atribuida a los lexemas, en distintos enunciados, pue-

den ser ilustrativas y permitir ratificar o rectificar las nociones planteadas anteriormente. De este modo, de la versión infantil, se extrajo estas definiciones:

Aquel que había una vez.

Aquel que se llamaba (así).

Aquel que vivía en una cabaña pobre.

Aquel por cuya casa, pasa Jesús y se le pierde una herradura al burro.

Aquel que dice que sí, que le puede arreglar la pata (al burro).

Aquel que, (mientras) el Diablo se sienta, se va y se pone otra camisa.

Aquel que, entonces (mientras el Diablo no se podía levantar) decía: «¡Uy, qué bueno, tengo un diablo que dice malas palabras! ¡Lo voy a meter en un circo!».

Aquel que le dice: «Si me concedés cincuenta años de vida y de plata, te dejo ir».

Aquel a quien le dicen (los policías, los médicos) que suelte todos los diablos porque hay mucha bondad en el mundo, no se puede así.

Aquel a donde van todos y le dicen que suelte a los diablos.

Aquel que, llega cierto tiempo y se muere.

Aquel de quien (el Diablo) dice: «¡Ahí viene Villa, que este es más peligroso que todos nosotros juntos!».

Aquel que se tuvo que volver a la tierra.

Aquel, cuyo lugar, (la villa) está en todas partes.

Las definiciones contextuales, si se las organiza en redes de enunciados, permiten establecer la ratificación de algunas observaciones ya realizadas en otros puntos de este desarrollo. El lexema alude a un personaje mítico, ubicable en un tiempo lejano, irreal, visitado por personajes igualmente míticos y de poder sobrenatural. Sin embargo, el protagonista se ubica en un ámbito concreto, una «cabaña pobre», como una persona carente, como un villero. Ese tiempo lejano, irreal, es vinculable, por oposición, con el tiempo planteado en el desenlace, un presente actual, de valor permanen-

te. Lo mismo sucede con el espacio, que de una referencia indefinida, pero concreta y real, como la pobre vivienda, pasa a lo que se podría denominar un no-lugar, como si la situación de astucia marginal se encuentre en todas las regiones geográficas, en todos los ámbitos sociales. Asimismo, el sustantivo propio «Villa» se convierte en el nombre de ese espacio, «la villa», como si la matriz ideológica de la versión infantil manifestara que las personas transforman los lugares. Ya no es un hombre anciano, identificable, sino que está en cualquier lugar. Podría deducir, como adición de su matriz ideológica, que, para estos niños y para los vecinos de ese barrio, la villa no existe por sí misma, sino por la presencia de algunas personas que actúan de modo cuestionable. Posiblemente no sean ajenos a estas connotaciones, como contexto ideológico de la comunidad en general, los diálogos de los adultos, que los niños escuchaban frecuentemente, en los que se aludía al surgimiento repentino de viviendas precarias, edificadas en terrenos ocupados con improvisación y sin la mínima infraestructura, para, luego, plantear demandas y peticiones a las autoridades, para una mejor calidad de vida. Posiblemente, pueda plantear, en este marco, que el lexema Villa aparece asociado con la noción de solidaridad, porque ayuda sin retribución, como habitualmente los villeros se ayudan entre ellos, y de poder, porque domina a los diablos y, a través de ellos, a quienes especulan con el poder del mal, como podrían hacerlo los piqueteros, cuando manifiestan frente a edificios, en particular del Poder Ejecutivo, Legislativo o Judicial. Sin embargo, a pesar de semejante poder, lo vence la muerte y, luego, sufre la sentencia de vagar permanentemente por la tierra, como también, es frecuente que los ocupantes gratuitos de casas y lotes se vean desalojados y deban radicarse en otro ámbito. También el lexema Villa se vincula con una ocasión fortuita, la presencia de Jesús, que cambia su suerte. En el contexto ideológico de los niños, podría trazarse la hipótesis de la importancia dada a la suerte, para lograr beneficios en medio de su pobreza. Piénsese también qué arraigada se encuentra, en el argentino de clase baja y

media, la fabulación de ganar una gran cantidad de dinero en juegos de azar, que, precisamente, en estos últimos tiempos del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se han visto simplificados, con formas económicas y que, en sus propagandas publicitarias, se encuentran basados sobre la fácil ganancia de fuertes sumas. Esto puede influir en la matriz ideológica de la narración, generando la supresión del motivo para el pacto con el Diablo: su aparición y la otorgación de dinero no tiene causa. En síntesis, los niños repiten algunos elementos del discurso de los adultos, como la oposición a las personas marginales; pero, al mismo tiempo, su matriz ideológica destaca solamente la picardía del protagonista pero suprime su cuestionamiento.

Las significaciones, los recorridos del sentido en la versión «original»

Veamos qué sucede en la versión contada por el agente de tránsito. Allí el protagonista es definido con el lexema «Miseria», que ya hemos visto asociado en el *Diccionario de argentinismos* y en el *Diccionario del habla de los argentinos*, con las circunstancias de marginalidad social y carencia lamentable. Las definiciones contextuales de «Miseria» pueden ser las siguientes:

Aquel al que le dicen (así).

Aquel que, (cuando) se van los dos se queda pensando.

Aquel que se fue para la ciudad y las milongas que se corrió, viejo desgraciado.

Aquel que se acordó (y dijo): «Ajá ¿Cómo te movés de ahí, ahora, vos?».

Aquel del que (los médicos, los abogados, los jueces) se enteraron de que tenía los diablos del mundo y lo fueron a ver.

Aquel del que (los Diablos) salieron disparando como locos, ni querían oír hablar...

Aquel que un día se murió nomás.

Aquel que (después de ser expulsado del paraíso) dijo: «¿Qué se le va a hacer?». Y se bajó para el subsuelo.

Aquel del que (el Diablo dijo, cuando lo vio en las puertas del Infierno) «¡Jefe, allá afuera está (y) quiere entrar!».

Aquella (situación, circunstancia de la pobreza) de la que dicen que está siempre en la tierra y no hay forma de sacarla.

Si se traza una red de enunciados, se observa primeramente que el lexema «Miseria» abre y cierra el cuento vinculado con el lexema «dicen», que provoca una adición a la matriz ideológica esperable en este cuento tradicional. Desde la matriz ideológica del cuento del agente de tránsito, podría interpretarse que la característica del herrero no es esencialmente «pobreza», no se llama Pobreza, sino que puede ser un rasgo atribuido por los demás porque le «dicen» Pobreza. Al mismo tiempo, en el desenlace, el protagonista se transforma en una situación general cuyas circunstancias concretas no pueden ser extirpadas de la sociedad. Podría plantearse la hipótesis de que todo el proceso parece más individualizado en la figura del herrero; pero, en sus resultados, la carencia material se encuentra más generalizada y, al mismo tiempo, hay mayor pesimismo frente a la posibilidad de evolución social: «Por eso dicen que la pobreza está siempre en todas partes y no hay forma de sacarla». Posiblemente sea el signo del pesimismo de ciertos grupos adultos de la sociedad que no ven la posibilidad de mejoramiento sociocultural, escepticismo no frecuente en los niños. Asimismo, percibo mayor temor en los diablos, seguramente por el duro castigo físico que provoca el protagonista, aunque luego es dominado por la Muerte y por la condena de vagar eternamente. Lo que más llama la atención en la matriz ideológica de la versión adulta es la adición de lexemas y enunciados, que describen al protagonista con los lexemas «viejo desgraciado», que se repite cuatro veces, «cachafaz», según el Jefe de los Infiernos, y «hermano», según los diablos, cuando huyen definitivamente de la herrería. Sin duda, adiciona un mayor nivel de enjuiciamiento del protagonista, vinculable con la autoridad moral

del narrador y su función de cuidador y controlador de los niños, en su actividad de agente de tránsito. De hecho, en los actos escolares, que formaron parte de la investigación de campo, noté la preeminencia dada a esta persona, como autoridad externa a la escuela pero con influencia sobre los alumnos. Algunas connotaciones observadas en las versiones infantiles pueden recordarse en la versión adulta, como el dinero obtenido a partir de hechos fortuitos, el juego de poder entre un anciano herrero, el Diablo y la Muerte, la oposición entre la ciudad y el campo, entre otras posibilidades. De este modo, si bien hay un contexto ideológico global del grupo en el que circulan estas versiones, se destaca algunas variaciones en la matriz narrativa de cada versión, que pueden provenir de la experiencia de vida, la edad, la intención humorística o didáctica de los narradores. Por ejemplo, el narrador adulto, con una postura tradicionalista y de autoridad frente a los niños, utilizaba un lenguaje decididamente poblado de argentinismos y, más específicamente, de arcaísmos, que no utilizaba habitualmente en su conversación. En la matriz ideológica de su cuento, al describir la vivienda del herrero, hablaba de «un rancho en el campo», que, como adición, posiblemente, sea un modo de destacar que se está refiriendo a la edificación tradicional del gaucho argentino y no a la vivienda precaria de las villas miseria actuales.

En síntesis, podría pensarse en una matriz común a todas las versiones de este cuento tradicional: la astucia de un anciano pobre, para salir de su situación, por medio de un pacto con el Diablo y, luego, evitar las consecuencias de ese pacto. Cada versión, a su vez, presenta adiciones y supresiones. La versión del adulto es muy similar a las versiones tradicionalmente conocidas, aunque insiste en la actitud crítica hacia el protagonista. Las versiones de los niños presentan la supresión de las menciones al Purgatorio y al pacto con el Diablo por la venta del alma del herrero. Asimismo, se produce la adición de las bromas infantiles habituales y, muy especialmente, del nombre de protagonista, Villa. A nivel grupal, el contexto ideológico es complejo en la medida en que revela la existencia de dos subgrupos dentro de la comunidad barrial, por su edad, y particular-

mente una relación, nosotros, los vecinos afincados, y ellos, los residentes nuevos, de acuerdo con los planteos de William Jansen (1988: 5-16) y de Teun van Dijk (1999).

En este punto del desarrollo, surge la pregunta sobre qué sucedería si se eligieran otros lexemas repetidos entre las tres versiones, aunque no sean tan relevantes. Seguramente, se obtendría definiciones contextuales y redes de enunciados que permitirían acentuar las conclusiones logradas hasta la actualidad. También se podría preguntar qué palabras aparecen en una versión y no aparecen en otra. Por ejemplo, en las versiones infantiles, el herrero pide más años de vida, aunque no se aclara que permanezca joven, y dinero. En la versión adulta, el herrero pide expresamente juventud y dinero y el narrador, como adición, agrega que el protagonista vive este período con fiestas y juego. Por consiguiente, en el contexto ideológico del narrador adulto y posiblemente de los adultos en general, y en la matriz ideológica de su discurso, la juventud está asociada con la liberalidad y el exceso. De este modo, se confirma también la escasa preocupación de los niños por el paso del tiempo, frente a la preocupación del adulto quien, además, insistió en la condena implícita a las conductas viciosas.

Desde una perspectiva metodológica, resultaría interesante cotejar este texto con otra versión narrada por una persona nacida y criada en una gran ciudad, como La Plata, para observar diferencias lexemáticas y, por supuesto, de contexto ideológico.

Nivel sintáctico

Se puede observar algunas consideraciones sobre la construcción sintáctica de ambas versiones, constituyente del código y factor relevante del metacódigo, al igual que los rasgos de connotación en los lexemas analizados. La versión infantil presenta un ordenamiento construido con oraciones simples o con proposiciones coordinadas y subordinadas, pero con un empleo limitado de conectores.

Lo más frecuente es el empleo de la conjunción «y», del pronombre «que» o del adverbio «entonces», frecuentes en el habla de niños y preadolescentes: «Entonces el diablo se sienta, y Villa se va y se pone otra camisa. Y bueno, y entonces (el herrero) le dice: ‘Y bueno, vamos’. El Diablo no se podía levantar y decía malas palabras, decía de todo. Entonces...». Ya he destacado también el empleo de los verbos en Presente del Modo Indicativo, propio de la conversación espontánea, que, además, destaca y dinamiza las acciones. Los diálogos son breves y formularios, para destacar el vínculo fugaz entre Jesús y el herrero y entre este y el Diablo, con la broma propia de los niños: «yo soy Blancanieves». En cuanto a la descripción de acciones, es habitual el empleo del sujeto desinencial, como si no fuera necesario aclarar que el único protagonista es el astuto herrero. Especialmente, los verbos referidos al castigo dado a los diablos presentan sujeto desinencial, para acelerar el ritmo y magnitud de las actividades del protagonista.

La versión adulta presenta una construcción más elaborada, en la que se destaca la capacidad del narrador para construir oraciones más extensas y complejas, con variedad de conectores. Llama la atención la habilidad para acumular acciones similares, nombradas con riqueza de sinónimos, que pueden generar la sensación de mayor cantidad de acciones. Del mismo modo, los diálogos son extensos, apoyados en el verbo «dice». Si bien el narrador utiliza los verbos en Presente del Modo Indicativo, percibo riqueza de matices y aspectos temporales. También los fragmentos descriptivos son extensos y casi escenográficos, como si el narrador adquiriera el carácter de un titiritero o de un actor. En las descripciones, es frecuente apelar a refranes o dichos tradicionales: «Pero, como no hay pial que no se corte ni tiempo que no se acabe...», «colorado como verijas de ladrillero», «El Diablo empezó a gritar como gallina clueca», «Ahora los quiero ver, escopeta».

Es evidente que la sintaxis de las versiones infantiles es la esperable en niños con un manejo predominante de la lengua oral espontánea frente a la sintaxis de la versión adulta, con el manejo de

la lengua oral más formal, construida de acuerdo con los parámetros lingüísticos de la narración gauchesca o de la narrativa oral cuidada. Recuérdese que el informante había afirmado que conocía la versión por su abuelo, que era un buen narrador, y por distintas versiones escritas, muy posteriores, como la que reproduce *Don Segundo Sombra*.

Estas observaciones permiten plantear el contexto ideológico de todas las versiones, de tal modo que revelan el contexto ideológico individual de cada informante y el contexto ideológico grupal de los niños y de los adultos, como grupo etario, y de otros grupos, los maestros, los vecinos históricos del barrio, los vecinos recién llegados, el modo cómo creen todos que son valorados por otros grupos, como las personas residentes en La Plata, o personas pertenecientes a otras instituciones, entre otros grupos posibles.

PARTE 4

| ¿LLEGADA? |

Algunas regularidades discursivas

Ha llegado el momento de establecer algunas regularidades discursivas entre los distintos textos. De acuerdo con la metodología de Juan Angel Magariños de Morentin, al cotejar conjuntos de textos, pueden establecerse una serie de regularidades discursivas, de unidades temáticas y estilísticas que se repiten y que, en esa repetición y en sus variaciones, revelan continuidades y fracturas entre un discurso y otro (1993).

La primera regularidad apunta a lo que he denominado culturas de arraigo. Los discursos revelan estas constantes: particularmente los narradores manifiestan su sensación de haber partido de su lugar de origen, de su lugar de seguridades mínimas y esenciales, para radicarse en un lugar primeramente hostil u opuesto, para, luego, ser un ámbito definitivo. Como es lógico, los narradores y sus receptores sienten que deben apoyarse en un orden superior que los auxilie en su situación de desarraigo y que los arraigue en una nueva realidad. Ese orden superior puede ser representado por María Rosa Mística, para las mujeres de la capilla del barrio de Villa Nueva de Berisso, Jesús, San Pedro, el Diablo y el herrero Miseria o Villa, para los litoraleños

de Los Hornos. Llama la atención la construcción de las narraciones predominantemente con sujetos tácitos o solo con pronombres, como si no fuera necesario denominarlos porque la presencia de personajes superiores es suficientemente representada en la matriz ideológica, por la supresión de sustantivos propios, y como consecuencia del contexto ideológico individual o grupal de narradores y oyentes.

Otra constante es la presencia de un «otro», que puede manifestarse en forma hostil para los emisores y receptores, y de un «yo», que adquiere distintas connotaciones. Las mujeres de Berisso sienten como un otro a los médicos y sacerdotes. Los niños y el agente de tránsito de Los Hornos sienten como un otro la realidad empobrecida de la que solo parecen poder salir, a través de recursos mágicos, como las gracias de Jesús o los ofrecimientos del Diablo, o bien los «villa», que han invadido su barrio. Sin embargo, es claro, en todos los textos, en la matriz ideológica, que la decisión final la tiene el sujeto que actúa y, más aún, el que narra. El sujeto que actúa en María Rosa Mística es un poder femenino, que ruega y ofrece el sacrificio de caminar. El sujeto que narra, también femenino, narra para que otras personas crean. El sujeto que actúa en el cuento del herrero es un anciano aparentemente desvalido. El narrador niño o adulto también actúa cuando denomina al protagonista «Villa» o «Miseria». El sujeto que narra establece una serie de relaciones entre el pasado, lejano, y el presente, heredero de aquellas situaciones que pueden ser evaluadas como conflictivas.

Asimismo, en tanto que narraciones de migrantes, se podría plantear que todos los informantes cuentan desplazamientos desde un lugar de origen o de afincamiento hacia otro lugar, definitivo o transitorio. Las devotas de María Rosa Mística se desplazan desde Berisso hasta el templo, en La Plata, donde se encuentra la imagen original. El herrero Villa o Miseria deambula, para dilapidar sus bienes y, luego, para no encontrar ámbito propio, después de la muerte, entre el Paraíso, el Purgatorio y el Infierno.

Otra regularidad discursiva es la construcción de desenlaces abiertos, es decir, ninguna de las narraciones orales culmina en for-

ma definitiva sino que se continúa hasta un presente-futuro de valor permanente. María Rosa Mística es una devoción narrada y practicada hacia el porvenir. Los que habitualmente cuentan estas historias lo hacen para promover que sus receptores realicen las mismas prácticas religiosas. El herrero Miseria vive para siempre.

Otra regularidad alude a la construcción del espacio, un valor que trasciende las circunstancias concretas y reales, para convertirse en una dimensión axiológica. El espacio de las devotas de María Rosa Mística es una dimensión que implica siempre un traslado a un ámbito sacralizado, con una alta cuota de sacrificio, como lo es caminar en el límite de una ruta provincial. El espacio del herrero Miseria es irreal: las pampas míticas de la narración tradicional y los Infiernos, Purgatorio y Paraíso. Asimismo, la narración crea un espacio real, cuando el herrero deambulante genera que la villa esté en todas partes.

La regularidad discursiva más fuerte es la presencia de figuras que, en distintas narraciones de ficción y de no ficción, han adquirido una valoración como construcción modélica. María Rosa Mística es una figura destacable en todas las narraciones; pero, en el caso de Berisso, la descripción apunta a su carácter de taumaturga, como otras devociones claramente santiagueñas al modo de la Telesita, y se convierte finalmente en una dadora de trabajo, en los procesos de crisis sociales. El herrero Miseria es el pícaro como Pedro de Urdemales, como Juan el Zorro o como los arribistas que viven en el barrio.

Otra continuidad discursiva, determinante de semejanzas y diferencias, es la posibilidad de construcción de una utopía que, luego, deviene en un conflicto. En las narraciones sobre Rosa Mística, se produce una curación milagrosa que revela las contradicciones de los sistemas médicos convencionales, que despersonalizan el proceso de curación. En los cuentos sobre el herrero Miseria, se produce el estado de falta de mal en el mundo, con su perjuicio para los que lucran con el mal, determinante de que haya que liberar a los diablos.

Finalmente, la continuidad discursiva más relevante es la actitud del narrador con respecto a su materia narrativa. En el caso de las narraciones sobre María Rosa Mística, las mujeres se ponen simbó-

lica y realmente de rodillas frente a una imagen religiosa, que siempre está contemplándolas desde un lugar más elevado. Los niños y el agente de tránsito describen al herrero Miseria como un personaje popular de su barrio, el clásico vecino pícaro, astuto; pero, luego, adquiere proporciones sobrehumanas, cuando vence a los diablos.

Sin embargo, se retoma la pregunta inicial: ¿qué importancia adquieren estas continuidades discursivas? Los migrantes provincianos se sienten interpelados e interpelan con estas narraciones. En su carácter de personas de comunidades defraudadas por órdenes políticos y sociales, saben que su única expectativa es la posibilidad de ser tomados en cuenta por una figura mítica y constituirse a sí mismos y a su comunidad como figuras dignas de ser descritas, más aún cuando los sistemas de salud o de poder se deshumanizan y se alejan de quien vive y sufre. Sus historias son dignas de ser narradas. Sus historias son la historia. Los niños y el agente de tránsito bromean o se preguntan sobre el uso de los bienes, en ámbitos individuales y generales, en ese extraño equilibrio del mundo que determina que el bien de unos implique el perjuicio para otros, por ejemplo, cuando el herrero encierra a los diablos, generando un bien que perjudica a quienes lucran con el mal. Esta situación tiene particulares connotaciones en una comunidad carente de bienes, que hasta pueden observar conductas de derroche o de mala distribución de la riqueza, en ciertos órdenes macropolíticos o macroeconómicos.

La fractura más evidente se encuentra en la relación que los narradores establecen con su mundo narrado. En el caso de las mujeres de devoción mariana, por esta misma identidad religiosa, la relación es estrecha y generalmente son protagonistas o deuteragonistas de sus acciones, rezan, caminan, testimonian. Los niños, seguramente por su edad y experiencia de vida, son testigos compasivos o, en el caso del adulto, la actitud es de cuestionamiento y ejemplificación.

Como puede verse, el contexto ideológico individual y grupal es determinante en la formulación de la o las matrices ideológicas de un texto o de conjuntos de textos. La devoción mariana y la actitud infantil o adulta son ejes esenciales del ordenamiento de los materiales narrativos.

En busca de algunas conclusiones

Este libro comenzó con una definición tentativa sobre procesos como la cultural popular, tradicional y folklórica, las culturas de migración interna, a las que puede atribuirse el término «culturas de diáspora» o, como he propuesto, como aporte de esta investigación, *culturas de arraigo*, ya que expresan mecanismos de adaptación de un grupo migrante en una comunidad de radicación definitiva. Establecido el archivo de textos, en el que he insistido que se considere fundamental recuperar no solo las narraciones orales, sino el marco de la conversación espontánea en la surgen, postulé una metodología que permita observar todas las relaciones intratextuales, intertextuales, extratextuales y contextuales, desde sus emisores, la interacción con los receptores, los contextos de enunciación y la valoración de la intersubjetividad.

Llego al final y advierto que quedan muchas vetas por explotar, lo cual es excelente para continuar futuras investigaciones. Sería útil intentar una síntesis de los aportes originales de esta investigación. El aporte más destacable para el estudio de estos materiales es la formulación del contexto ideológico. Esta tesis postula el contex-

to ideológico, como aspecto particular del contexto situacional (Hermann Bausinger, 1988: 3-28), para definir esas relaciones intersubjetivas entre emisores y receptores. Asimismo, el contexto ideológico influye en la construcción del discurso narrativo, al constituir una matriz ideológica generadora de diversas variaciones textuales, en cada acto de enunciación. De esta manera, cada narración adiciona o suprime elementos temáticos o estilísticos, como manifestación discursiva de todas las relaciones subjetivas e intersubjetivas que el emisor y sus receptores, en su rica interacción, reflejan. El contexto ideológico, individual y grupal, el perfil ideológico de una persona, de su grupo de pertenencia y de los grupos con los que interactúa, es fundamental, como gran catalizador, que permite comprender de un modo más dinámico, todas las características de los distintos contextos textual, situacional, social y societal. De esta manera, la permanente oscilación entre el contexto textual y el situacional, entre el social y el societal, queda subsanada por la comprensión de una subjetividad individual y grupal, que permite comprender al sujeto narrador en tanto que individualidad plena y parte de un grupo, aunque puede, a su vez, vincularse o distanciarse de otros grupos. La cultura del siglo XXI es muy compleja como para que se pueda reducir los textos a la interpretación por un contexto o por otro. Por el contrario, toda la riqueza de la narrativa oral se acentúa cuando se la comprende como expresión de una subjetividad, arraigada y vinculada con otras subjetividades. Del mismo modo, este planteo del contexto ideológico es muy enriquecedor para la descripción e interpretación de procesos de producción textual, como los talleres de narración oral, los talleres literarios y de periodismo.

Así también podría analizarse la interpretación de distintas obras literarias, teatrales y cinematográficas en diferentes periodos y espacios. Por ejemplo, sería legítimo plantearse, a nivel de contexto ideológico, cómo se interpreta el drama *Fuenteovejuna* de Lope de Vega, representado en Catamarca, antes y después del crimen de María Soledad Morales, qué relaciones de intersubjetividad genera en un grupo social o en otro, en un grupo etario o en otro.

Otro aporte importante de esta tesis es la reflexión sobre la problemática genérica que provoca que un mismo texto, en distintos contextos y, particularmente, por influencia del contexto ideológico, pueda funcionar como una leyenda o como una anécdota.

Es por esto que, en los títulos iniciales, he reflexionado sobre estas narrativas, ubicándolas en el conjunto de manifestaciones de la cultura tradicional y popular. Por este motivo, he propuesto, como denominación, culturas de arraigo, en la medida en que estas narraciones funcionan como estrategias de vinculación con un nuevo ámbito socio-cultural y también, como culturas de retroalimentación, porque estas narrativas apoyan y sostienen la identidad de los grupos de tal manera que el acto de narrar es un acto de crecimiento y fortalecimiento del grupo, en proceso de adaptación a un nuevo ámbito espacial, social, laboral, entre otras posibilidades.

En relación con este tema, he hablado del concepto de metacódigo y de metatexto. Las narraciones orales folklóricas pueden ser consideradas parte del metacódigo o expresión del metacódigo. Como parte del metacódigo, es una manifestación oral, en el marco de otras actividades orales y en el marco mayor de las manifestaciones culturales de un grupo. Como expresión del metacódigo, es, como afirma Richard Bauman, una actividad original artística, deliberada. He observado, en las entrevistas, cómo los propios informantes trazan tal distinción, cuando se ofrecen a contar primeramente, para ver si la historia es de interés, y, luego, cuando son grabados, cuidan la construcción de su texto oral. Un informante pedía a otro que agregara «más fantasía» a su texto, luego de la charla espontánea. En esta tesis, he considerado ambos modos de narrar porque, más informales o más formales, son excelentes instrumentos de identificación y reidentificación individual y grupal.

También, he propuesto el concepto de metatexto, como manifestación verbal del metacódigo, en la medida en que todas estas narrativas son narraciones sobre otras narraciones, ya sea por las temáticas que se repiten, las estrategias discursivas y estilísticas, las estructuras narrativas, descriptivas y dialógicas. Aun en versiones

muy modernas que relatan historias de vida o anécdotas, vividas en la actualidad, en Berisso, puede observarse la recuperación de rasgos de las narraciones consideradas tradicionales.

Por este motivo, observo la necesidad de establecer relaciones intratextuales, para captar la mecánica interna del relato, intertextuales, para comprender sus vínculos con otras versiones similares, por temáticas y estilos, y extratextuales, con discursos ajenos a la producción de la comunidad, como podría ser la crónica periodística o las ficciones televisivas.

El método de análisis es fundamentalmente lexemático, en la medida en que se han cotejado lexemas iguales de versiones similares, para explicar sus definiciones contextuales, con el despliegue de sus significaciones, para captar sus variantes y, especialmente, para constituir una matriz ideológica individual y grupal, con sus elementos de un mínimo común denominador y sus adiciones y supresiones, en cada manifestación personal. Asimismo, observar al narrador, su interacción con sus receptores, la construcción sintáctica, los elementos paraverbales enriquecen la visión de la narrativa como espejo de su comunidad.

En el cierre de este libro, deseo insistir sobre la importancia de la productividad de un enfoque transdisciplinario, para el registro y análisis de narraciones orales como las aquí trabajadas, que revelan la relevancia del contexto ideológico, como factor esencial de forjación y transformación de los textos. Las hipótesis metodológicas permiten insistir en el análisis, por medio de definiciones contextuales, las más acertadas para la comprensión de la connotación de sujetos y grupos emisores de enunciados y puede emplearse en textos tan disímiles como el periodismo gráfico o audiovisual.

Propuesta de transferencia

Las narraciones orales, valoradas en su dimensión de texto y de contexto, constituyen un medio ideal para los procesos de promoción cultural, como la realización de talleres de historia oral, en

sociedades de fomento, bibliotecas y asociaciones culturales. Asimismo, pueden ser útiles en campañas de alfabetización, de salud, de documentación, entre otras posibilidades. También podrían emplearse en los medios de comunicación de comunidades pequeñas, como los canales de cable o la radio de frecuencia modulada barrial. Igualmente, el periodismo gráfico y audiovisual podría reflexionar sobre el modo cómo la prensa recupera y transmite las narraciones orales de un barrio determinado. Del mismo modo, las narraciones de retroalimentación puede ser útiles para facilitar los procesos de integración entre grupos diversos y, en especial, entre subgrupos dentro de un mismo grupo, como los migrantes jóvenes que se insertan en una comunidad de migrantes, llegados anteriormente.

La cultura oral tiene mucho que ofrecer, para dar estabilidad a la cambiante realidad latinoamericana del siglo XXI y los centros de estudios superiores sobre Antropología, Comunicación Social y Humanidades son las fuentes ideales para la reflexión y el debate en torno al estudio y promoción de estas formas de cultura.

Bibliografía

- Abrahams, R. D. (1988). «Las complejas relaciones de las formas simples» (pp. 3-30). En *Serie de folklore*, vol. 5. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Contienda bulliciosa en la frontera: el folklore del despliegue de eventos» (pp. 3-30). En *Serie de folklore*, vol. 6. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Abrahams, R., Bausinger, H. con complementaciones de Manuel Danemann (1991). «Comentarios a una definición de folklore» (pp. 9-13). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 4. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Aiziczon de Franco, C. (2000). «Fiestas religiosas populares en el Noroeste Argentino» (pp. 65-72). En *Cultos. Relatos y ceremonias en la religiosidad popular*. San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- Alabarces, P. y Rodríguez, M. G. (1996). *Cuestión de pelotas. Fútbol/deporte/sociedad/cultura* (p. 216). Buenos Aires: Atuel.

- Alver, B. G. (1995). «El diablo y su reputación. Hechos y ficción en la narración popular» (pp. 9-13). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 10. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Allen, B. (1991). «Las narraciones de experiencia personal: uso y significado en la interacción» (pp. 5-22). En *Serie de folklore*, vol. 15. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Anderson Imbert, E. (1979). *Teoría y técnica del cuento* (p. 406). Buenos Aires: Marymar.
- Arantes, A. A. (1999). «Desigualdad y diferencia. Cultura y ciudadanía en tiempos de globalización» (pp. 145-173). En: Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (comps.) *La dinámica global/local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus La Crujía.
- Aretz, I. (1975). «Guía clasificatoria de la cultura tradicional» (pp. 195-290). En: *Teorías del folklore en América Latina*. Caracas, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (p. 125). Barcelona: Gedisa.
- (1999). «La vida como relato» (pp. 73-184). En *La dinámica global...* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- Arnesi, M. y Ruggieri, N. (2004). *Métodos matemáticos* (pp. 18-19) vol. 2. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio* (p. 300). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1973). *Psicoanálisis del fuego* (p. 195). Buenos Aires: Schapire.
- Bajtín, M. (1979). *Estética de la creación verbal* (p. 396). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bal, M. (1985). *Teoría de la narrativa. (Una introducción a la narratología)* (p. 138). Madrid: Cátedra.
- Baquero Goyanes, M. (1974). *Qué es el cuento* (p. 72). Buenos Aires: Editorial Columba.

- Barela, L., La Greca, F. y Sánchez, J. (1992). *Barrio y memoria* (p. 218). Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- Barley, N. (1996). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza* (p. 234). Barcelona: Anagrama. Prólogo de Alberto Cardín.
- Barnes, D. R. (1992). «Interpretando leyendas urbanas» (pp. 5-36). En *Serie de folklore*, vol. 16. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Barthes, R. (1970). «Introducción al análisis estructural de los relatos» (pp. 9-44). En *El análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Bascom, W. (1965). «The forms of folklore: prose narratives» (p. 3-20). En *Journal of American Folklore*, vol. 78, Nro. 307, enero-marzo 1965.
- (1991). «Folklore y antropología» (pp. 77-90). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Bauman, R. (1991). «Actuación y honor en la Islandia del siglo XIII» (pp. 13-40). En *Serie de folklore*, vol. 11. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (2000). «Actuación mediacional, tradicionalización y la «autoría» del discurso» (pp. 31-42). En *Patrimonio cultural y comunicación. Nuevos enfoques y estrategias*. Buenos Aires: Museo de Motivos Argentinos José Hernández.
- (1992). «El arte verbal como actuación». En: *Serie de folklore*, vol. 14. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: una perspectiva centrada en la actuación» (pp. 3-20). En *Serie de folklore*, vol. 10. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Identidad diferencial y base social del folklore» (pp. 27-46). En *Serie de folklore*, vol. 7. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.

- (1983). «The Field Study of Folklore in Context». En *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Dorson, Richard M. Indiana University.
- (2000). «Las palabras de los otros y la construcción simbólica de la modernidad» (pp. 17-30). En *Patrimonio cultural...* Buenos Aires: Museo de Motivos Argentinos José Hernández.
- Bauman, R. y Briggs, Ch. (1996). «Género, intertextualidad y poder social» (pp. 78-108). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 10. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Bausinger, H. (1988). «Acerca de los contextos» (pp. 17-28). En *Serie de folklore*, vol. 1. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1992). «Nuevos terrenos, nuevas tareas, nuevos métodos» (pp. 3-28). En *Serie de folklore*, vol. 13. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (1999). «Presentación. Nuevas perspectivas sobre la dinámica global/local» (pp. 7-11). En *La dinámica global...* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- Ben-Amos, D. (1988). «Categorías analíticas y géneros étnicos» (pp. 3-38). En *Serie de Folklore*, vol. 4. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Hacia una definición de folklore en contexto» (pp. 3-26). En *Serie de folklore*, vol. 7. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Benárdex, E. (1982). *Introducción a la lingüística del texto*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1995). *Teoría y epistemología del texto* (p. 238). Madrid: Cátedra.
- Bettelheim, B. (1995). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (p. 461). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bialogorski, M. (1993). «La Argentina y la nueva inmigración: la comunidad coreana. Inserción y síntomas de conflicto» (pp. 42-49). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 8. Bue-

- nos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2004). «El imaginario social en la construcción discursiva del orden social» (pp. 131-149). En Palleiro, M. I. (comp.) *Arte, comunicación y tradición*. Buenos Aires: Dunken.
- (1991). «¿Vos sabés que comen gatos?: una leyenda vinculada a la comunidad coreana de Buenos Aires» (pp. 36-40). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 6. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Bialogorski, M. y Cousillas, A. M. (1992). «Investigación acerca de los elementos teóricos y metodológicos contenidos en Enunciados fundamentales tentativos para la definición de Folklore ‘por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin’» (pp. 24-28). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 7. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Bialogorski, M. y Palleiro, M. I. (2000). «La reconstrucción textual de la memoria de un grupo inmigrante en la Argentina. Una aproximación metodológica» (pp. 293-302). En *Narrar identidades y Memorias sociales. Estructuras, Procesos y Contextos de la Narrativa Folklórica*. V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Blache, M. (2000). «Configuración de la memoria colectiva en un grupo laboral» (pp. 361-367). En *Narrar identidades y Memorias sociales. Estructuras, Procesos y Contextos de la Narrativa Folklórica*. V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1989). «Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore» (pp. 10-15). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 4. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1982). *Estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaraníicas* (p. 196). Buenos Aires: Plus Ultra.

- (1991). «Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual» (pp. 56-66). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 6. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1994). «Introducción» (pp. 7-23). En *Narrativa folklórica*, vol. 1. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1995). «Introducción. Identidad diferencial y base social del folklore» (pp. 5-18). En *Narrativa folklórica*, vol. 2. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1994). «Una leyenda contemporánea a través de la comunicación oral y la massmediática» (pp. 74-79). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 9. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Blache, M. y Magariños de Morentin, J. A. (1994). «El código folklórico y la narrativa oral» (pp. 191-192). En *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1993). «El contexto de la actuación en la narrativa folklórica» (pp. 23-28). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 8. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Blanche-Benveniste, C. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura* (p. 176). Barcelona: Gedisa.
- Bolleme, G. (1986). *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo «popular»* (p. 249). México: Grijalbo.
- Bonfil Battalla, G. (1997). «Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural» (pp. 79-86). En Colombres, A. (comp.) *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bourdieu, P. (1991). «Disposición estética y competencia artística» (pp. 127-148). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (1999). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (p. 160). Madrid: Akal.

- Bravo, D. A. (1965). *Estado actual del quichua santiagueño* (p. 230). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Briggs, C. (2000). «Las narrativas en los tiempos del cólera: el color de la muerte en una epidemia venezolana» (pp. 1-20). En *Narrar identidades... V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Brunner, J. J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre culturas y políticas culturales* (pp. 189-255). Santiago de Chile: FLACSO.
- Bustillo, L. A. (2000). «El culto a San La Muerte» (pp. 55-64). En *Cultos. Relatos y ceremonias....* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- Caillois, R. (1970). *Imágenes, imágenes* (p. 120). Buenos Aires: Sudamericana.
- Calvino, I. (1978). *Cuentos populares italianos*, vol. I, II, III y IV. Buenos Aires: Ediciones Librerías Fausto.
- Cámara Cascudo, L. (1975). «Da cultura popular» (pp. 95-110). En *Teorías del folklore....* Caracas: Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.
- Campbell, J. (1980). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (p. 234). México: Fondo de Cultura Económica.
- Canal Feijóo, B. (1943). *La expresión popular dramática* (p. 68). San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, (UNT).
- (1969). *La leyenda anónima argentina* (p. 167). Buenos Aires: Paidós.
- (1977-78). «Paganismo y telurismo en el rito popular» (pp. 114-120). En *Logos*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, UBA.
- Cardona, A. (2005). «De casas y espíritus'» (pp. 119-138). En Palleiro, M. I. (comp.) *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Carvalho-Neto, P. de (1990). «Valor de la palabra Folklore» (pp. 53-56). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*. vol. 5. Bue-

- nos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Carreras, P. (s/d). *Historia del Centro de Residentes Santiagueños. Complemento biográfico* (p. 131).
- Cassany, D., Luna, M. y Sanz, G. (1994). *Enseñar lengua* (p. 575). Barcelona: Editorial Graó.
- Cassany, D. (1993). *Reparar la escritura*. Barcelona: Editorial Graó.
- Clegg, S. R. (1997). «Narrativa, poder y control social» (pp. 27-68). En Mumby, D. (comp.) *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Colombres, A. (1997). «Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica» (pp. 111-133). En *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán.
- (1984). *La hora del «bárbaro» (bases para una antropología social de apoyo* (p. 343). México: Premia Editora.
- (1984). *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina* (p. 203). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Coluccio, F. (1986). *Cultos y canonizaciones populares de Argentina* (p. 197). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (1984). *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y Americanas)* (p. 538). Buenos Aires: Corregidor.
- (1978). *Fiestas y celebraciones de la República Argentina* (p. 292). Buenos Aires: Plus Ultra.
- (1954). *Fiestas y costumbres de América*. Buenos Aires: Corso, Raffaele.
- (1966). *El folklore* (p. 180). Buenos Aires: EUDEBA.
- Cortazar, A. R. (1964). *Andanzas de un folklorista. Aventura y técnica en la investigación de campo* (p. 89). Buenos Aires: EUDEBA.
- (1942). «Bosquejo de una introducción al folklore» (p. 60). Conferencia pronunciada en la UNT, en agosto de 1941. San Miguel de Tucumán, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore.
- (1949). *El carnaval en el folklore calchaquí* (p. 286). Buenos Aires: EUDEBA.

- (1965). *Esquema del folklore* (p. 66). Buenos Aires: Editorial Columba.
- (1975). «Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural» (pp. 45-86). En *Teorías del folklore...* Caracas: Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.
- (1967). *Folklore y literatura* (p. 123). Buenos Aires: EUDEBA.
- Coto, P. (2005). «Archivo y Memoria: Narraciones Orales de Migrantes Provincianos Afincados en el Conurbano Platense» (pp. 139-150). En Palleiro, M. I. (comp.) *Narrativa, identidades y memoria*. Buenos Aires, Duken.
- (1994). «Estructuras y estrategias argumentativas en la narrativa Oral» (pp. 135-149). En *III Jornadas de Estudio de Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1992). «Historias errantes. Una visión del cuento El herrero Miseria» (pp. 63-67). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 7. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2003). «Historias de arraigo: la narrativa oral como medio de construcción y reconstrucción de la identidad y de las relaciones de grupos migrantes» (pp. 50-57). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 18. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2006). «Historias de migración: narraciones de allá y de acá. Algunos aspectos de narrativas de migrantes provincianos en el conurbano platense» (pp. 81-85). En *La narrativa folklórica...* Santa Rosa, VI Jornadas de Estudio de Narrativa Folklórica.
- (1997). «Influencia de la situación de contexto en el texto de la narración oral». En *Actas de las Segundas Jornadas de Narrativa Folklórica*. Op. Cit. ; pp. 284-292
- (2004). «La oralidad como estrategia en el lenguaje periodístico» (pp. 65-96). En *Prensa escrita: procesos, transfor-*

- maciones y configuraciones. Un abordaje contrastativo de la prensa gráfica en el contexto de la videocultura.* (María Elena Sanucci, compiladora). La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP.
- (2005). «Una pequeña historia: Memoria e identidad en un relato personal» (pp. 137-151). En *San Patricio en Buenos Aires: Celebraciones y rituales en su dimensión narrativa*. Buenos Aires: Dunken.
- Coto, P. y Hourquebie, N. E. (2000). «Folklore laboral: su representación a través de la narrativa. Los enanitos verdes, una leyenda urbana espejo de los periodistas» (pp. 63-72). En *Narrar identidades.... V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Cousillas, A. M. (1990). «El relato personal: aproximación al estudio de su dimensión grupal» (pp. 26-28). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 5. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Chapp, M. E. (1991). «La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico» (pp. 24-44). En *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: CEDAL.
- Chein, D. (2000). «Aportes para una delimitación del género discursivo de los cuentos de animales. Su reproducción en la comunidad de Amaicha del Valle» (pp. 213-220). En *Narrar identidades.... V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (2005). «La construcción social de los ‘cuentos del zorro’ en el período de emergencia del campo de la folklorología» (pp. 119-138). En Palleiro, M. I. (comp.) *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Chertudi, S. (1967). *El cuento folklórico* (p. 58). Buenos Aires: CEDAL.
- (1964). *Cuentos folklóricos de la Argentina*, vol. 1. Segunda serie. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.

- (1991). «La leyenda folklórica en la Argentina» (pp. 165-173). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- (1977-78). «Rasgos estilísticos de la narración oral». Op. Cit.; pp. 175-182.
- Chicote, G. y García, M. A. (1996). *Romances. Poesía Oral de la Provincia de Buenos Aires* (p. 84). La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Daiches, D. (1991). «Crítica y sociología» (pp. 107-120). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Dannemann, M. (1995). «Apuntes sobre la metodología de la investigación del cuento folclórico» (pp. 74-78). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 10. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1994). «La desintegración del folklore» (pp. 9-13). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 9. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2000). «La investigación de la Narrativa Folklórica hoy en Chile» (pp. 127-137). En *Narrar identidades... V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1994). «La metodología de la investigación del cuento folklórico» (pp. 188-190). En *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1991). «Paraguas folklóricos y folklore desechable» (pp. 14-16). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 6. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1975). «Planteamientos críticos y proposiciones básicas» (pp. 11-44). En *Teorías del folklore...* Caracas: Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.
- Dargoltz, R. (1980). *Santiago del Estero. El drama de una provincia* (p. 176). Buenos Aires: Castañeda.

- Dégh, L. y Vázsonyi, A. (1988). «Dialéctica de la leyenda». En *Serie de folklore*, vol. 3. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1988). «Leyenda y creencia» (pp. 3-42). En *Serie de folklore*, vol. 2. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Dorson, R. M. (1991). «Teorías folklóricas actuales» (pp. 91-139). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Dundes, A. (1988). «Textura, texto y contexto» (pp. 29-48). En *Serie de folklore*, vol. 1. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Dundes, A. y Pagter, C. R. (2000). «Trabaja duro y se recompensará. El folklore urbano del imperio del papeleo». En *Performance, arte verbal y comunicación* (pp. 159-167). Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA. Cristina Sánchez Carreto y Dorothy Noves Oiartzun, Sendoa.
- Dupey, A. M. (1994). «Deconstrucción y construcción del concepto de tradición» (pp. 74-83). En *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklorica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (2005). «Palabras previas» (pp. 13-14). En *San Patricio en Buenos Aires...* Buenos Aires: Dunken.
- (1991). «Perspectiva de los géneros folklóricos a partir del análisis de discurso» (pp. 31-35). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 6. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1997) «Potencialidad folklórica de una actuación referida a la Laguna del Bebedero textualizada en una narrativa personal del siglo 19. En: *Actas de las IV Jornadas de Estudio de Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 293-302.
- Dupey, A. M. y Bomben, E. (2002). «La política de representación del folclore y el debate sobre la autenticidad» (pp. 61-68). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 17. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.

- Durán, L. (1997). «Cultura popular y mentalidades populares» (pp. 67-68). En *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán.
- Dussel, E. y Lafón, C. R. (1969). *El catolicismo popular en la Argentina* (p. 242). Buenos Aires: Bonum.
- Ehrenhaus, P. (1997). «Narrativas culturales y motivo terapéutico: la contención política de los veteranos de Vietnam» (pp. 107-13). En *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Eichenbaum, B. (1976). «Cómo está hecho El capote de Gogol» (pp. 159-176). En *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1976). «La teoría del ‘método formal’» (pp. 21-54). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1976). «Sobre la teoría de la prosa» (pp. 147-158). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Eliade, M. (1974). *Herreros y alquimistas* (p. 200). Madrid: Alianza-Taurus.
- (1979). *Imágenes y símbolos* (p. 196). Madrid: Taurus.
- (1975). *Iniciaciones místicas* (p. 221). Madrid: Taurus.
- (1969). *Mefistófeles y el andrógino* (p. 276). Madrid: Guadarrama.
- (1978). *Mito y realidad* (p. 228). Madrid: Guadarrama.
- (1979). *El mito del eterno retorno* (p. 170). Madrid: Alianza-Emecé.
- (1973). *Lo sagrado y lo profano* (p. 185). Madrid: Guadarrama.
- Escarpit, R. (1991). «Sociología de la literatura» (pp. 75-84). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Eco, U. (1965). *Apocalípticos e integrados* (p. 366). Madrid: Fábulas, Editorial Lumen, Tusquets Edicions.
- (1989). *La estructura ausente* (p. 446). Barcelona: Editorial Lumen.
- (1997). *Interpretación y sobreinterpretación* (p. 172). Madrid: Cambridge University.

- (1987). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo* (p. 330). Barcelona: Editorial Lumen.
- (1995). *El superhombre de masas* (p. 192). Barcelona: Editorial Lumen.
- (1991). *Tratado de semiótica general* (p. 461). Barcelona: Editorial Lumen.
- Espinosa, A. M. (1947). *Cuentos populares de Castilla* (p. 181). Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina.
- (1948). *Cuentos populares de España* (p. 216). Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina.
- Fine, G. A. (2000). Kentucky fried rat: leyendas y sociedad moderna» (pp. 171-192). En *Performance, arte verbal.... Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Cristina Sánchez Carreto y Dorothy Noves Oiartzun, Sendoa.
- (1991). «Rumores de expiación. Leyendas mercantiles y beneficencia empresaria». En *Serie de folklore*, vol. 12. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Transmisión muticonducto y estructura social: Expansión de un clásico de folklore» (pp. 3-20). En *Serie de folklore*. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Fischman, F. (2000). «El arte verbal en la configuración de la memoria social: el pasado en la narración oral» (pp. 303-3142). En *Narrar identidades... V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (2004). «La competencia del Folklore para el estudio de los procesos sociales. Actuación y (re)tradicionalización» (pp. 167-180). En *Arte, comunicación y tradición*. Buenos Aires: Dunken.
- (2006). «La memoria en fragmentos. Dilemas de la transmisión intergeneracional» (pp. 73-79). En *La narrativa folklórica....* Buenos Aires: EUDEBA.
- Florio, R. (1997). «El encuentro con la joven muerta. Un estudio de leyenda urbana entre adolescentes» (pp. 20-24). En *Revista de*

- Investigaciones Folkloricas*. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folkloricas, UBA.
- Forgione, C. A. (2001). *Claves de la cultura tradicional argentina* (p. 120). Buenos Aires, Del Umbral.
- Foster, G. M. (1964). *Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1991). «¿Qué es la cultura folk?» (pp. 65-76). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Fraser, R. (1991). «La formación del entrevistador» (pp. 53-82). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Galeano, E. (1997). «Literatura y cultura popular en América Latina: Diez errores o mentiras frecuentes» (pp. 88-107). En *La cultura popular....* México: Ediciones Coyoacán.
- Gándara, L. (2002). *Graffiti* (p. 127). Buenos Aires: EUDEBA.
- García Canclini, N. (1992). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (p. 363). Buenos Aires: Sudamericana.
- (1999). «Narrativas sobre fronteras móviles entre EE.UU. y América Latina» (pp. 28-52). En *La dinámica global....* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- (1987). «Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano» (pp. 13-59). En *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.
- Gardes, R. (1992). *La recepción de la narrativa. De los modelos textuales a una tipología* (p. 303). Buenos Aires: Editorial Vinciguerra.
- Garreta, M. J. (1999). «Cultura popular. Oralidad e historias de vida» (pp. 40-50). En *La trama cultural*. Buenos Aires: Ediciones Caligraf.
- Garretón, M. A. (1999). «Tranformaciones sociales y reconstrucción de los estados nacionales: hacia una nueva matriz socio-política» (pp. 135-144). En *La dinámica global....* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.

- Genette, G. (1970). «Fronteras del relato» (pp. 193-205). En *El análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (p. 140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Giovannoni, N. y Poduje, M. I. (2002) *Cuentos y leyendas de La Pampa* (p. 376). Santa Rosa de La Pampa: Fondo Editorial Pampeano.
- (1991). «Una aproximación a la transformación cultural por el camino de la leyenda». En *Memorias de la Segundas Jornadas de Estudio de de la Narrativa Folclórica*. Santa Rosa de La Pampa: Instituto Nacional de Antropología.
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (pp. 88-102). Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldman, L. (1991). «El concepto de estructura significativa en historia de la cultura» (pp. 65-74). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Goldstein, K. S. (1991). «Guía para los investigadores de campo de folklore» (pp. 139-152). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Gramsci, A. (1961). *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Lautaro. Prólogo de Héctor P. Agosti.
- Graves, R. (1970). *La diosa blanca. Historia comparada del mito poético* (p. 668). Buenos Aires: Losada.
- Greimas, A. J. (1987). *Semántica estructural. Investigación metodológica* (p. 398). Madrid: Gredos.
- (1983). *La semiótica del texto. Ejercicios prácticos* (p. 278). Madrid: Paidós Comunicación.
- Grele, R. J. (1991). «Movimiento sin meta: Problemas metodológicos y teóricos en la historia oral» (pp. 119-141). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Grider, S. (1989). «La narraforma de los medios: simbiosis de los medios de comunicación masiva y la tradición oral» (pp. 21-32). En *Serie de folklore*, vol. 9. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.

- Grimoldi, M. S. (2005). «Narrativa folklórica y construcción de identidad en el discurso pedagógico de las Escuelas Waldorf» (pp. 172-200). *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Guénon, R. (1969). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* (p. 419). Buenos Aires: EUDEBA.
- Guevara, D. (1975). «En torno a una reconsideración del concepto científico» (pp. 87-94). En *Teorías del folklore...* Caracas, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.
- Gutiérrez de Prado, S. S. (2000). «Dos figuras sobrenaturales: el Duende y el Yasi Yateré» (pp. 85-94). En *Cultos. Relatos y ceremonias...* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- (2000). «Veneración a las almas milagrosas (una práctica viva)» (pp. 45-54). En *Cultos. Relatos y ceremonias...* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- Hauser, A. (1991). «Propaganda, ideología, arte» (pp. 85-102). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Henningsen, G. (2000). «El arte de la narración oral y el cuento popular en Europa» (pp. 139-152). En *Narrar identidades...* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Honko, L. (1988). «Métodos de investigación en narrativa folklórica: su status y futuro» (pp. 31-62). En *Serie de folklore*, vol. 5. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Replanteo sobre la teoría de los géneros» (pp. 77-90). En *Serie de folklore*, vol. 6. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1989). «Textos vacíos, significados completos. Sobre la investigación transformal en Folklore» (pp. 27-38). En *Serie de folklore*, vol. 8. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (1996). «Las tradiciones en la construcción de la identidad cultural y estrategias de supervivencia étnica» (pp. 63-

- 77). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 3. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Horvathòva, E. (1992). «La tradición como un conjunto de problemas teórico-metodológicos» (pp. 39-75). En *Serie de folklore*, vol. 17. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Hourquebie, N. E. (2004). «Comportamientos folclóricos y estrategias comunicativas» (pp. 66-77). En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 19. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2005). «Archivo de una historia inscrita en el cuerpo» (pp. 201-214). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- (2005). «Sobre tatuajes y duendes: imágenes que transportan aspectos identitarios» (pp. 16-180). En *San Patricio en Buenos Aires...* Buenos Aires: Dunken.
- Hymes, D. (1989). «La contribución del Folklore a la Investigación Sociolingüística» (pp. 47-62). En *Serie de folklore*, vol. 7. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (2000). «La naturaleza del folklore y el mito del sol» (pp. 55-74). En *Performance, arte verbal...* Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA. Cristina Sánchez Carreto y Dorothy Noves Oiartzun, Sendoa.
- Jakobson, R. (1976). «Hacia una ciencia del arte poético» (pp. 7-10). En *Teoría de la literatura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1976). «Sobre el realismo artístico» (pp. 71-80). En *Teoría de la literatura...* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jansen, W. H. (1988). «El factor esotérico-exotérico en folklore» (pp. 5-16). En *Serie de folklore*, vol. 1. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Jara, V. y Smolensky, E. (1993). *Colectividad judía italiana emigrada a la Argentina (1938-1943)* (p. 140). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Jonson, H. M. (1973). *Sociología. Una introducción sistemática* (p. 734). Buenos Aires: Paidós. Prólogo de Robert K. Merton. Presentación de la edición castellana por Jorge Graciarena. Versión castellana de Emma Kestelboim y José Topf.
- Kaliman, R. J. (2003). *Alhajita es tu canto. El capital simbólico de Atahualpa Yupanqui* (p. 163). San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (UNT).
- Karrer, W. (2006). «Narración, marco de la narración y el cuento folklórico» (pp. 13-22). En *La narrativa folklórica como proceso social y cultural. Mundos Representados y Mundos Interpretados*. VI Jornadas de Estudio de Narrativa Folklórica. Ana María Dupey y María Inés Poduje. Santa Rosa de La Pampa, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa.
- (2005). «Prólogo» (pp. 11-14). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1983). *La connotación* (p. 281). Buenos Aires: Hachette.
- (1987). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje* (p. 307). Buenos Aires: Edicial.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1991). «El estudio del folklore de inmigración y étnico» (pp. 39-56). En *Serie de folklore*, vol. 15. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- (2000). «Una parábola en contexto: análisis de la interacción social producida al contar cuentos» (pp. 101-128). En *Performance, arte verbal.... Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Cristina Sánchez Carreto y Dorothy Noves Oartzun, Sendoa.
- Klintberg, B. af. (1995). «El gato en la argamasa: acerca de las interpretaciones pseudocientíficas» (pp. 14-17). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 1. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1989). «Las leyendas modernas migratorias en la tradición oral y en los periódicos» (pp. 33-42). En *Serie de folklore*, vol. 9. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.

- Kosava, M. (1992). «La categoría del narrador en la estructura del género folklórico» (pp. 49-57). En *Serie de folklore*, vol. 16. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América* (p. 288). Buenos Aires: Hachette.
- Latella, G. (1985). *Metodología y Teoría Semiótica* (p. 134). Buenos Aires: Hachette.
- Levin, H. (1991). «La literatura como institución». En: *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lida de Malkiel, M. R. (1976). *El cuento popular y otros ensayos* (p. 172). Buenos Aires: Losada.
- Limón, J. E. (1989). «La actuación folklórica de «chicano» y límites culturales de la ideología política» (pp. 31-78). En *Serie de folklore*, vol. 6. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Lombardi Satriani, L. M. (1989). «El folklore como cultura contestataria» (pp. 3-26). En *Serie de folklore*, vol. 8. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Longellier, K. M. y Peterson, E. (1997). «Narrativa y control en distintos contextos sociales» (pp. 69-106). En *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Losada, F. (1994). «Aparece el Familiar jujeño» (pp. 70-73). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 9. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2000). «Comunicación en la puna jujeña: de fronteras y representaciones» (pp. 25-34). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 15. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2004). «El folclore de las Organizaciones Aborígenes» (pp. 53-65). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 19. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1991). «Fenómeno folklórico y grupo social en el Folklore» (pp. 25-30). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*,

- vol. 6. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2006). «La narrativa como viaje. A través de la memoria en búsqueda de la identidad» (pp. 123-129). En *La narrativa folklórica...* Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2003). «Narrativa y transparencia. Atravesando los bordados del lenguaje» (pp. 13-19). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 18. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Luckacs, G. (1991). «¿Narrar o describir? Contribución a la discusión sobre el naturalismo y el formalismo» (pp. 33-64). En *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lummis, T. (1991). «La memoria» (pp. 83-101). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Lyons, J. (1991). *Lenguaje, significado y contexto*. Barcelona: Paidós.
- MaCormack, T. (1992). «La cultura folk y los medios masivos de comunicación» (pp. 5-38). En *Serie de folklore*, vol. 17. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Magariños de Morentin, J. A. y colaboradores (1991). *Esbozo semiótico para una metodología de base en Ciencias Sociales* (p. 63). La Plata: Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (UNLP).
- (1993). *La semiótica de enunciados* (p. 89). La Plata: Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (UNLP).
- Magariños de Morentin, J. A. y Blache, M. (1992). «Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore, 12 años después» (pp. 29-34). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 7. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Magariños de Morentin, J. A. (1994). «El código folklórico en la narrativa oral» (pp. 14-17). En *Revista de Investigaciones*

- Folklóricas*, vol. 9. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1993). «El contexto de interpretación de los fenómenos folklóricos» (pp. 19-22). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 8. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (1983). *El signo. Las fuentes de la semiología: Saussure, Peirce, Morris* (p. 197). Buenos Aires: Hachette.
- Magrassi, G. y Rocca, M. (1980). *La historia de vida* (p. 165). Buenos Aires: CEDAL.
- (1991). «La palabra ‘folklore’» (pp. 33-36). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Malvestitti, M. (1997). «Cambio de código y poder en el discurso mapuche» (pp. 38-48). En *Actas de las V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano,
- (2000). «El Kollon, una creencia indígena patagónica» (pp. 83-90). En *Narrar identidades...* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1999). «Seres wekufu entre los mapuches pobladores de la línea sur. (Pcia. De Río Negro). En *Memorias de las Segundas Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa: Instituto Nacional de Antropología.
- Margulis, M. (1997). «La cultura popular» (pp. 41-62). En *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán.
- Martín-Barbero, J. (1999). «Repensar el mundo. Globalización comunicacional y desencentramiento cultural» (pp. 27-52). En *La dinámica global...* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- Mattelart, A. (1998). *La mundialización de la comunicación* (p. 127). Barcelona: Paidós Comunicación.
- Mazziotti, N. (1996). *La industria de la telenovela. La producción de ficción en América Latina* (p. 177). Buenos Aires: Paidós.

- Meletinski, E. (1977). «El estudio estructural y tipología del cuento» (pp. 179-221). En *Morfología del cuento*. Buenos Aires: Editorial Fundamentos.
- Miranda, A. S. (1980). *Historia popular de la Virgen del Valle* (p. 244). Buenos Aires: Guadalupe.
- Moss, W. W. (1991). «¿Qué es y de dónde proviene?» (pp. 21-35). En *La historia oral*. Buenos Aires, CEDAL.
- Moya, I. (1972). *Didáctica del folklore* (p. 258). Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Mullen, P. B. (1989). «Teoría de la leyenda moderna y el rumor» (pp. 39-58). En *Serie de folklore*, vol. 8. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA.
- Mumbys, D. K. (1997). «Introducción» (pp. 11-26). En *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Mounin, G. (1983). *La literatura y sus tecnocracias* (p. 304). México: Ediciones del Fondo de Cultura Económica.
- Muraro, H. (1985). «Prólogo» (pp. 7-19). En *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.
- Nader, R. F. (2000). «La viuda: Un relato de muerte y ¿Muerte de un tabú?» (pp. 7-16). En *Cultos. Relatos y ceremonias....* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- Narayan, K. (2000). «La práctica de la crítica literaria oral: canciones de mujeres en Kangra, India» (pp. 195-256). En *Performance, arte verbal....* Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA. Cristina Sánchez Carreto y Dorothy Noves Oartzun, Sendoa.
- Naya, M. R. (2005). «Memorias de migración, dispersión y genocidio. Introducción a los trabajos de Eleonora Smolensky y Emilia Deffis» (pp. 89-92). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Olson, D. R. y Torrance, N. (comps.) (1998). *Cultura escrita y oralidad* (p. 382). Barcelona: Gedisa.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (p. 189). México: Fondo de Cultura Económica.

- Palleiro, M. I. (2006). «Archivos de Narrativa Tradicional Argentina: procesos, memoria y génesis» (pp. 51-60). En *La narrativa folklórica....* Buenos Aires: EUDEBA.
- (2005). «Archivos de Narrativa Tradicional: examen crítico y propuestas» (pp. 29-69). En *Narrativa, identidad y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- (2004). «Arte, comunicación y tradición» (pp. 13-118). En *Arte, comunicación y tradición*. Buenos Aires: Dunken.
- (1994). «Contribuciones de la genética textual para el estudio de la narrativa folklórica» (pp. 175-187). En *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1997). «El encuentro con la Muerte: oralidad, escritura e hipertextos en una matriz narrativa» (pp. 25-35). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 12. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2005). «La fuga mágica de Caperucita Roja y Blancanieves: itinerarios dispersivos de una matriz folklórica» (pp. 215-236). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- (2004). *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo* (p. 609). Buenos Aires: Instituto de Filología y Literatura, UBA.
- (2000). «La muerte en el baile»: Dieño genético hipertextual de un dossier de narrativa folklórica» (pp. 221-230). En *Narrar identidades....* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (2006). «El mundo de Abajo: del Purgatorio de San Patricio medieval europeo a la narración oral en el contexto argentino» (pp. 89-118). En *San Patricio en Buenos Aires....* Buenos Aires: Dunken.
- (1990). «El relato folklórico: un mensaje plural» (pp. 29-35). En *Revista de Investigaciones folklóricas*, vol. 5. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.

- (1997) «El relato folklórico: propuesta para un estudio genético hipertextual». En: *Actas de la IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 311-320.
- (1991). «La Salamanca en una situación particular de entrevista» (pp. 52-62). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 7. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2004). «Vida cotidiana en archivos de narrativa tradicional argentina» (pp. 114-127). En *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 19. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- Paredes, A. (1991). «Divergencias en el concepto del folklore y el contexto cultural» (pp. 153-184). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Parente, P. (2005). «Géneros discursivos y creencia: OVNI, abducciones y divulgación científica» (pp. 237-254). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- (2005). «Seres extraordinarios y predicación religiosa: el duende irlandés y el duende calchaquí como narrativas ejemplares» (pp. 151-162). En *San Patricio en Buenos Aires....* Buenos Aires: Dunken.
- Parret, H. (1995). *Las pasiones, Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad* (p. 258). Buenos Aires: Edicial.
- (1983). *Semiótica y pragmática. Una comparación evaluativa de marcos conceptuales* (p. 103). La Plata: Instituto de Investigación de la Comunicación Social. (UNLP).
- Pascual, M. (1991). «Cultos anónimos» (pp. 63-68). En *Religiosidad popular....* Buenos Aires: CEDAL.
- Pinon, R. (1965). *El cuento folklórico. (Como tema de estudio)* (p. 80). Buenos Aires: EUDEBA.
- Pino Saavedra, Y. (1973). *Cuentos folklóricos chilenos* (p. 194). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Podhajcer, A. (diciembre-2006). *Poder, religión e imaginarios sociales en torno a lo milagroso. Estudio del santo de Mailín* (p.

- 253). Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en diciembre de 2006.
- Portal, M. A. (1999). «La multiculturalidad urbana en México o las diversas formas de apropiarse de la ciudad» (pp. 105-116). En *La dinámica global...* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- Portelli, A. (1991). «Lo que hace diferente a la historia oral» (pp. 36-52). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Porter, W. M. y Cati, I. E. (1997). «La reflexión narcicista del poder comunicativo: espejismos del progreso contra la discriminación en organizaciones» (pp. 216-242). En *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento* (pp. 11-134). Buenos Aires: Editorial Fundamentos.
- (1976). «Las transformaciones de los cuentos fantásticos» (pp. 159-176). En *Teoría de la literatura...* Buenos Aires: Siglo XXI. También reproducido en *Morfología del cuento*.
- Récanati, F. (1981). *La transparencia y la enunciación. Introducción a la Pragmática* (p. 181). Buenos Aires: Hachette.
- Recondo, G. (1999). «Evolución de la idea de frontera» (pp. 70-104). En *La dinámica global...* Buenos Aires: Ediciones Ciccus La Crujía.
- Redfield, R. (1991). «La sociedad folk» (pp. 37-64). En *Introducción al folklore*. Buenos Aires: CEDAL.
- Reyes, G. (1989). «El nuevo análisis literario: expansión, crisis, actitudes ante el lenguaje. En *Teorías literarias...* Op. Cit.; pp 7-38
- Rey-Henningsen, M. (2000). «Los cuentos folklóricos y su contexto sociohistórico en la Dinamarca del Siglo 19. Construcción de identidad» (pp. 21-46). En *Narrar identidades...* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Ricoeur, P. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo* (p. 173). Buenos Aires: Ediciones Megápolis.

- (1999). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (p. 112). México: Siglo XXI Editores.
- (1995). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, vol. 2. México: Siglo XXI.
- (1995). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, vol. 1. México: Siglo XXI.
- (1995). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. 3. México: Siglo XXI.
- Rivera, J. B. (1968). *El folletín y la novela popular* (p. 64). Buenos Aires: CEDAL.
- Rojas, E. M. (coord.) (1986). *Acerca de los relatos orales en Tucumán*, vol. I, II y III. San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT.
- Roldán, V. (1991). «Cultos de santificación» (pp. 53-61). En *Religiosidad popular...* Buenos Aires: CEDAL.
- Rosetti, M. V. M. (1980). *El cuento maravilloso infantil y su sintaxis narrativa* (p. 125). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Salas, Y. (2000). «La dramatización social y política del imaginario popular. El caso Venezuela» (pp. 281-292). En *Narrar identidades...* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Samuel, R. (1991). «Desprofesionalizar la historia» (pp. 102-118). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Sánchez Carretero, C. (2001). «Narrativas multilocales y sus canales de comunicación: el caso de la diáspora dominicana» (pp. 119-128). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 16. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folclóricas, UBA.
- Santamaría, D. J. (1991). «La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina» (pp. 9-23). En *Religiosidad popular...* Buenos Aires: CEDAL.
- (1991). «Cultos sacrificales» (pp. 53-61). En *Religiosidad popular...* Buenos Aires: CEDAL.

- Selvin, H. (1973). «Las funciones de la replicación en la investigación social» (pp. 165-184). En *Estadística y sociología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schwartzstein, D. (1991). «Introducción» (pp. 7-20). En *La historia oral*. Buenos Aires: CEDAL.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva* (p. 187). Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Shkloski, V. (1976). «El arte como artificio» (pp. 55-70). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1976). «La construcción de la 'nouvelle' y de la novela» (pp. 127-146). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sirven, M. T. (1999). *Cultura popular y participación social. Una investigación en el barrio de Mataderos (Buenos Aires)* (p. 295). Buenos Aires-Madrid: UBA y Miño y Dávila Editores.
- Smolensky, E. M. (2005). «Italianos-judíos en la Argentina» (pp. 93-101). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Stavenhagen, A. (1997). «La cultura popular y la creación intelectual» (pp. 21-27). En *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán.
- Stouffer, S. A. (1973). «Notas sobre los estudios de caso y el caso único» (pp. 107-120). En *Estadística y sociología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tella, M. (2005). «Introducción» (pp. 15-26). En *Narrativa: identidades y memorias*. Buenos Aires: Duken.
- Tinianov, J. (1976). «La noción de construcción» (pp. 85-88). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1976). «Sobre la evolución literaria» (pp. 89-102). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Todorov, T. (1970). «Las categorías del relato literario» (pp. 155-192). En *El análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Tomachevski, B. (1976). «Temática» (pp. 199-232). En *Teoría de la literatura....* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Turner, V. (1992). *The anthropology of Performance. Preface by Richard Schechner* (p. 185). New York: PAJ Publications.

- Valdés, M. J. (1989). «Teoría de la fenomenología» En: *Teorías literarias...* Op.Cit.; pp. 167-184.
- Valentié, M. E. (2000). «La tierra sin mal» (pp. 95-100). En *Cultos. Relatos y ceremonias....* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- van Dijk, T. (1986). *Estructuras y funciones del discurso* (p. 160). México: Siglo XXI Editores.
- (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (p. 473). Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria* (p. 187). Barcelona: Ariel.
- (1983). *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *Texto y contexto* (p. 356). Madrid: Cátedra.
- Vidal de Battini, B. (1980). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, vol. 1, 2, 3. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- (1983). *Cuentos...*, vol. IV, V y VI. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- (1984). *Cuentos...*, vol. VII, VIII y IX. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- (1982). «Elementos históricos en leyendas argentinas. El caso de San Francisco Solano» (pp. 355-362). En *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana*. Buenos Aires: UBA.
- (1977-78). «El motivo del largo sueño en la narrativa popular argentina» (pp. 457-463). En *Logos*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, UBA.
- Vidal, L. (1978). *Sistema lingüístico y texto literario* (p. 80). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Vila, P. (2000). *Reinforcing borders*. Austin: University of Texas.
- Villagra, M. (2004). «Abordaje integral desde la literatura y la lingüística de fenómenos tradicionales de transmisión oral» (pp. 78-91). En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 19. Buenos Aires: Sección Folklore, Instituto de Investigaciones Folklóricas, UBA.
- (2000). «Articulación paradójica en relatos orales documentados en la comunidad de Amaicha del Valle, noroeste argen-

- fino» (pp. 199-212). En *Narrar identidades...* V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- (1997). «Narrativa oral: Memoria colectiva y conciencia en la construcción de una identidad». En: *Actas de las IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 248-260.
- Vinogradov, V. V. (1976). «Sobre la tarea de la estilística» (pp. 81-84). En *Teoría de la literatura...* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wainzinger, E. (2000). «Rituales de la muerte en el NOA: ‘La alumbrada’. Celebración religiosa popular. Meditación en torno a la presencia y ausencia de los rituales de la muerte» (pp. 37-44). En *Cultos. Relatos y ceremonias...* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.
- Witten, M. (1997). «Narrativa y cultura de la obediencia en el lugar de trabajo» (pp. 132-160). En *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Zubieta, A. M. (dir.) y VV.AA. (2000). *Cultura popular y cultura de masas* (p. 299). Buenos Aires: Paidós.
- Zurita, M. E. (2000). «Lo sagrado y las litolatrías. (Una forma de estar y permanecer en el mundo» (pp. 121-125). En *Cultos. Relatos y ceremonias...* San Miguel de Tucumán: Grupo Mythos y logos, UNT.

Esta edición de 300 ejemplares se
terminó de imprimir en Studiocentro,
Bolívar, Buenos Aires, Argentina,
en el mes de octubre de 2012.



Este libro es la síntesis de la Tesis de Doctorado en Letras sobre narrativas orales de grupos migrantes provincianos, afincados en el conurbano de una gran ciudad argentina.

Dichos textos son analizados e interpretados de acuerdo con sus contextos de enunciación y especialmente con su contexto ideológico, que permite comprender la influencia de la subjetividad en la construcción de los discursos. Es un volumen útil para docentes, estudiosos de la cultura popular y de la narrativa oral en general.



ISBN 978-950-34-0923-7



9 789503 409237