

**PATRICIA COTO**

**TEXTO Y CONTEXTOS EN NARRACIONES ORALES  
DE MIGRANTES PROVINCIANOS**

**LA PLATA  
2007- 08**

**Título : Texto y contextos en narraciones  
orales de migrantes provincianos**

**La significación de algunas  
narraciones orales de migrantes  
provincianos en una gran ciudad  
argentina**

**Doctoranda: Prof. Lic. Patricia Coto de  
Attilio (UNLP)**

**Directora: Dra. María Inés Palleiro (UBA-  
CONICET)**

**Co-director: Prof. Lic. Juan Angel  
Magariños de Morentin (UNLP)**

*In memoriam Dr. Germán Orduna*

*Dra. Berta Vidal de Battini*

*Monseñor Hugo Sirotti*

*Pb. Carlos Cajade*

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

*por los maestros: Dra. Martha Blache*

*Lic. Juan Angel Magariños de Morentin*

*Dra. Lilia E. G. de Orduna*

*Dr. José Amícola*

*Dr. Domingo Bravo*

*Dra. María Minellono*

*Dra. Luz Pepe*

*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 Hermández*

*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 Bein*

*Dr. Antonio Camous*

*por la familia que apoya emocionalmente: Gabriel Attilio*

*Marcos Bautista Attilio*

## **INDICE**

Prólogo

□ P GI

Presentación

## **PRIMERA PARTE EN CERCANIAS**

- Capítulo 1 En busca de hipótesis
- Capítulo 2 Cultura popular y cultura tradicional en  
narrativas berissenses
- Capítulo 3 Narraciones orales en Berisso
- Capítulo 4 El problema de la clasificación genérica del  
archivo

## **SEGUNDA PARTE CAMINOS**

- Capítulo 5 En busca de un camino
- Capítulo 6 Los diversos contextos de narración  
Los contextos de narración en un relato oral  
El contexto ideológico  
Formación del contexto ideológico
- Capítulo 7 Otras manifestaciones del contexto ideológico

## **TERCERA PARTE LA NARRACION ORAL EN ACTO**

- Capítulo 8 Otros caminos

Capítulo 9 El narrador

El texto. Cadenas narrativas. Sujetos de acción.  
Su tiempo y su espacio

Capítulo 10 Metatexto

Capítulo 11 Código y metacódigo

## **CUARTA PARTE ¿LLEGADA?**

Capítulo 12 Algunas regularidades discursivas

Capítulo 13 En busca de algunas conclusiones

Bibliografía citada y consultada

Selección de narraciones orales



## PROLOGO

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. Todo resguardado en la memoria. En esas frías jornadas de julio de 1985, conocí unas pocas manzanas, que ni figuraban en los mapas de Berisso, denominadas Villa Nueva. Eran unas pocas viviendas sin mejoras, al borde de la carretera 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 norteos y litorales, que la poblaron desde la década del 1940. Unas pocas viviendas, muchos lotes vacíos, poblados de monte, y voluntad de sobra. Eran unas cuantas familias santiagueñas, predominantemente de Loreto 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 rural, pude conocer un grupo de niños y, por ellos, a sus padres, que permitieron ver 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. Esta tesis 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.

## **PRESENTACION**

Esta tesis 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 predominantemente **migrante**, procedente del interior del país como de otros países extranjeros. En particular, se realizó 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.

Este análisis se centra en la metodología de interpretación del texto de acuerdo con sus contextos de enunciación, (Bausinger 1988; 17-28) y, en ese marco, como metodología original y propia, 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 particularmente con Teun van Dijk, quien plantea la necesidad de analizar un texto de acuerdo con múltiples abordajes interdisciplinarios, consignados, entre otros estudios en *La ciencia del texto* (van Dijk 1983) y, especialmente, en su consideración de la influencia de la ideología en la construcción de los discursos sociales. (Van Dijk 1999).

El problema originario de esta tesis es comprender la situación de grupos que debieron abandonar su lugar de nacimiento, rural o semirural, para radicarse en un ámbito distinto, urbano. Los primeros tiempos de radicación provocaron estrategias de arraigo y de recuperación de su cultura de origen que se plasmaron en las narraciones orales, contemporáneas o de generaciones posteriores. En este sentido, las narraciones orales pueden ser un signo de identidad social y, por ende, amerita la descripción de sus estructuras y su interpretación semántica. **Estos textos serán**

**encarados por su textura discursiva**, especialmente por la posibilidad de expandir su interpretación, de acuerdo con la consideración de los diversos contextos de enunciación, y la comprensión de los matices de connotación que adquieren los lexemas más relevantes, especialmente con las teorías de Catherine Kerbrat Orecchioni, que postulan la necesidad de captar los matices de subjetividad del emisor que complementan o alteran el sentido original de los lexemas. (Kerbrat-Orecchioni 1997: 39-41)

El desarrollo de la tesis ha sido muy progresivo en la medida en que se ha partido de nociones muy generales, como cultura popular, para, luego, focalizar la perspectiva analítica en cuestiones más específicas como las categorías y estructuras narratológicas orales, los contextos de enunciación, la incidencia de la ideología en la emisión, recepción y comprensión general de los textos y, final-mente, para intentar el análisis integral de algunos textos muy representativos, como versiones de un cuento tradicional.

## **ETAPAS PREVIAS DE LA INVESTIGACION**

Las tareas realizadas han abarcado varias etapas. A fines de la década del ochenta, la autora de esta investigación, a instancias de lecturas de Augusto Raúl Cortazar y de Susana Chertudi, deseaba estudiar narraciones folklóricas argentinas. Paralelamente, realizaba también actividades de promoción social, muy iluminadoras, para comprender la ideología e interacción de los grupos. Al comenzar la recopilación de textos orales, surgió con mucha fuerza, relatos de diversa índole, tales como historias de vida, anécdotas, cuentos, leyendas urbanas, entre otros.

Estas aproximaciones teóricas se encuentran enmarcadas en trabajos anteriores de recopilación de textos para su interpretación, en sus diversos contextos, que constituyen distintas ponencias, artículos y tesinas, presentadas para su lectura y debate en congresos y jornadas nacionales e internacionales o publicadas en ediciones colectivas (Coto 1991: 1-15; 1994: 135-149; 1996: 16-19; 1997: 284-292; 1997: 52-57; 1998: 49-52; 2000: 63-72; 2002: 135-144; 2003: 50-56; 2004: 149-166; 2005:139-150; 2006: 137-150) y en la Tesis de Licenciatura, premiada para su publicación por el Fondo Nacional de las Artes, en 1988)

Dichos trabajos de campo fueron realizados predominantemente, en el barrio suburbano de Villa Nueva, ubicado en la periferia de Berisso, habitado, en su mayoría, por santiagueños de escasos recursos que, con el tiempo, han podido mejorar su nivel laboral y, por consiguiente, acceder a mejoras individuales, familiares y barriales. En principio, se consultó a personas mayores, pertenecientes a 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 *nicas*, como ellas mismas se definen, nacidas y criadas en Berisso. También se entrevistó a descendientes de migrantes europeos, que, como grupo de contraste, permitió tener otras visiones de esta narrativa oral de desarraigo y nueva radicación. Del mismo modo, se ha entrevistado a migrantes provincianos, radicados en otros barrios del conurbano platense.

Al mismo tiempo, el contacto con otros investigadores modernos, de notable generosidad, como Martha Blache, María Inés Palleiro y Ana María Dupey, abrieron nuevas perspectivas, para la comprensión de estas narraciones como emergentes de

comunidades. La posibilidad de encarar estudios para una Tesis de Doctorado surgió con el asesoramiento y padrinazgo 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 y dar redacción final a las notas dispersas que, hasta ese momento, se tenían. Asimismo, el contacto con investigadoras aportó otras visiones, como Elena Horquebie de Corbat, Silvia Balzano y Eva Bomben, para la necesaria actualización de conceptos y métodos.

El contacto con jóvenes investigadores permitió comprender la evolución de la ciencia del folklore en la medida en que, sin perder de vista la riqueza de los aportes preliminares de autores como Cortazar, Imbelloni o Chertudi, centrados en la tradición hispanoamericana, se ha comprendido las nuevas perspectivas que se focalizan en la narración oral como actuación.

## **HIPOTESIS TEORICAS Y METODOLOGICAS. PROBLEMAS Y DELIMITACIONES CONCEPTUALES**

Por todo lo expuesto, es necesario iniciar el análisis desde una serie de hipótesis, tanto teóricas como metodológicas. Entre las hipótesis teóricas, se reflexiona sobre una serie de conceptos básicos fundamentales, como cultura de migración, tradición, cultura popular y folklore, en los capítulos iniciales. Este complejo panorama cultural puede comprenderse plenamente si se inicia con conceptos como **culturas de diáspora**, es decir, **culturas de**

**grupos migrantes, afincados en un ámbito totalmente ajeno.**

El concepto de **culturas de diáspora** es de imprescindible importancia para comprender los grupos sujetos al devenir de las migraciones, tanto externas como internas, en cuanto a sus **estrategias de inserción, en una comunidad de radicación, y de conservación de sus vínculos con su comunidad de origen.** (Sánchez Carretero 2001: 119-128)

Esta visión del corpus implica la pertinencia de utilizar el concepto archivo, desde la óptica de las investigaciones de María Inés Palleiro, planteando la importancia de recopilar diversas variedades de textos, además de la narración oral, como películas, crónicas periodísticas gráficas y audiovisuales. (Palleiro 2004: 32-33) Como aporte personal, se agrega la posibilidad de considerar, graffitis, boletines barriales, actividades escolares y sociales, como peregrinaciones religiosas, manifestaciones políticas espontáneas, entre otras, que constituyen otras variedades textuales que funcionan como el soporte material y simbólico de la memoria individual y colectiva.

En este marco, se describe **la problemática genérica de la literatura oral** que provoca una gran **contaminación de especies diversas**, de tal manera que es prácticamente 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 configuración, como interacción oral espontánea de un grupo determinado** y, por otro lado, como afirma Richard Bauman (1992: 3-56), *arte verbal en actuación*, **como interacción verbal, mayor o menormente elaborada**, en la situación especial de la entrevista, que permite al investigador obtener estos textos, desde una situación de espectador exogrupal. (Palleiro 2004: 67-68). Dichos textos orales son comprendidos dentro de determinadas especies narrativas,

pero predomina la noción de entextualización de Bauman y Briggs. Ambos autores han analizado diversos textos orales y observado la posibilidad de clasificarlos en una especie narrativa o en otras, de acuerdo con el contexto. Así, por ejemplo, el texto de una leyenda urbana, desvinculado de su marco de creencia, puede ser contado como un caso y hasta como un chiste, según el contexto en el que sea narrado. (Bauman y Briggs 1996, 78-108)

En este marco, se propone, como aporte original y propio, el concepto de **narraciones de retroalimentación** en la medida en que los relatos vigentes en una comunidad funcionan como factor de reproducción de sus discursos y, fundamentalmente, de los rasgos de su identidad y de sus mecanismos de interacción. De este modo, el elemento más significativo de estos textos, su prioritaria 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, se puede establecer, luego, hipótesis metodológicas en dos líneas. Primero una hipótesis de configuración del archivo de textos para su análisis. Se considera esencial que el archivo sea muy amplio porque debe incluir textos de distintas procedencias, que permitan observar la narración en su funcionalidad en contextos textuales más abarcativos, como el diálogo familiar o la fiesta barrial, entre otros. En algunas circunstancias de recopilación, se ha podido grabar el texto de la narración y de la conversación y agregar descripciones de las actitudes de emisores y receptores y, en otras, sólo se ha podido tomar apuntes de los enunciados más relevantes. Asimismo, debe establecerse relaciones intertextuales entre la narración y otras especies influyentes, como la crónica periodística o la emisión de



una radio de frecuencia modulada de la zona donde ha sido recopilada la narración, de acuerdo con la instrumentación del concepto de archivo ya planteada. Del mismo modo, también es valioso establecer relaciones intertextuales entre narraciones orales de grupos provenientes de un lugar determinado del interior de Argentina, como puede ser la provincia de Santiago del Estero, de otras provincias de Argentina, como Corrientes o Santa Fe, 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 deben permitir construir una hipótesis de comprensión del significado de estas narraciones que, en gran medida, presentan significaciones literales y significaciones ocultas derivadas de las relaciones intragrupalas de emisores y receptores, durante una entrevista, y de las relaciones intertextuales e intergrupales ya mencionadas. Estas relaciones se explicitan con claridad, al incorporar, predominantemente, el método de análisis de contextos de Hermann Bausinger y de identidad y grupos de Richard Bauman. (Bausinger 1988: 3-28 y Bauman 1992: 3-56). La metodología de análisis de contextos de Hermann Bausinger es muy útil en la medida en que permite leer o 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 textos anteriores o posteriores, como conversaciones, chistes, oraciones en un velorio, coplas en un baile, entre otras posibilidades. 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. (Bausinger 1988: 17-28)

En el conjunto de las reflexiones sobre la problemática del contexto, se valora e Instrumentalmente también, en esta tesis, los aportes de Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin, en cuanto a la necesidad de describir con el mayor detalle los elementos constitutivos del contexto situacional (características del lugar, momento y duración, funcionalidad de la narración, tonos, gestos, entre otros). (Magariños 1993: 23-28) Del mismo modo, Mirta Bialogorski y Fernando Fischman destacan que los contextos deben ser analizados 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 de etapas anteriores de su vida, de su grupo o de otros grupos. (Bialogorski y Fishman 2001: 99-103)

La amplitud de estas relaciones obliga al carácter interdisciplinario de este análisis, que impone actividades 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, capítulo 15) La Lingüística y el Análisis del Discurso contribuyen a la comprensión de las significaciones explícitas e implícitas de los lexemas, especialmente de sus matices connotativos en un mismo texto o en el cotejo de varios textos. (Kerbrat-Orecchioni 1983 y 1987) El Folklore, especialmente desde la óptica de Richard Bauman y Hermann Bausinger, permite ver la narración oral no como un texto fijo sino como una variante textual determinada por la dinámica de los grupos y los contextos de enunciación. Por este motivo, como

metodología propia, utilizada particularmente en esta tesis, se suele grabar la totalidad de la interacción de varias personas de tal manera de poder extraer, en su desgrabación, 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, se sigue 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 en la medida en que cada referencia se comprende en función de relaciones lingüísticas, literarias, psicológicas, cognitivas, entre otras posibilidades (Van Dijk 1983: 13-30) Asimismo, se considera fundamental recuperar relaciones intratextuales, intertextuales y extratextuales que permiten comprender la narración oral como un texto enmarcable en un hipertexto, de acuerdo con María In s Palleiro (2004: capítulo 15) con el que presenta transformaciones que pueden organizarse en una matriz.

Estos planteos permiten insistir en un contexto que se considera de importancia para esta variedad textual, el **contexto ideológico**. Se denomina, en esta tesis, como aporte propio y personal, 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, en dichos perfiles ideológicos. El método implica seleccionar una serie de lexemas, considerados relevantes, de acuerdo con los fundamentos de la moderna Estilística, del Análisis del Discurso y de la Semiótica. De dichos lexemas se recupera especialmente los enunciados cotextuales en los que funcionan, significan y se resignifican. Así, el método implica poder constituir un diccionario de su uso diferencial, básicamente para revelar la identidad y actuación del grupo. La modalidad de interpretación incorpora las propuestas de Juan Angel Magariños de Morentin que, con la metodología de **definiciones contextuales** ha permitido comprender la **significación de los lexemas de acuerdo con los enunciados en los que se encuentran insertos.** (Magariños 1993: 7-89) Posteriormente, en esa misma línea metodológica de Juan Angel Magariños de Morentin, poder establecer **redes de enunciados, que vinculen los lexemas entre sí,** contribuye a captar los **ejes de significación** del texto. Asimismo es fundamental el contraste del texto, con otros vigentes en la comunidad de tal manera de valorar todos los matices semánticos de lexemas, enunciados y redes de enunciados, que permitan construir una matriz ideológica que permita comprender conjuntos de textos individual y grupal. En las entrevistas, es frecuente observar la expansión de una personalidad que se manifiesta 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 predominantemente lingüístico, semiótico y sociolingüístico.

## **CORPUS DE TRABAJO**

Por este motivo, como criterio de registro, la tarea de entrevista obliga a grabar y desgrabar toda 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, en diversas cadenas de textos. Asimismo, puede grabarse y desgrabarse conversaciones espontáneas, no con la finalidad de transmitir narraciones vigentes en la comunidad, sino, para poder observar qué significaciones adquieren distintos lexemas en el relato oral y en el diálogo natural. De esta manera, esta tesis reivindica la importancia fundamental del texto oral como fuente primera de todas las reflexiones que pueden realizarse sobre estos temas. Una entrevista y más aún una conversación espontánea en la que surge una narración oral son signos claros de la identidad individual y grupal, de su interacción con otros grupos, de sus relaciones intertextuales y de las problemáticas de los diversos contextos que revelan los textos, de las características de la cultura popular y tradicional, entre otras temáticas posibles. Por esta causa, podría plantearse que la bibliografía esencial de reflexión, consulta y cotejo de esta tesis está constituida por las extensas exposiciones de los informantes-narradores que, en sus distintos discursos orales, están revelando mucho más que un texto. En cada cita, la tesis se abre en múltiples referencias que

abarcán desde la posición del narrador, su relación con sus receptores, sus circunstancias de emisión, su influencia sobre otros textos y la que de ellos recibe y transmite, en definitiva, un universo de relaciones culturales.

Este es el motivo por el cual esta tesis se caracteriza por sus extensas citas de entrevistas, reproducidas literalmente, con sus vacilaciones y aparentes errores, supresiones y contaminaciones, muy representativas de la riqueza del circuito de comunicación, que se desenvuelve, ante el lector, con la mayor fidelidad posible, charlas que la autora tuvo con los narradores-informantes.

Esta modalidad de recopilación y análisis impone cotejar lexemas entre distintos textos, como podría ser observar lexemas presentes en otras narraciones orales, mayor o menormente vigentes en el grupo, en carteles públicos, en periódicos de limitada circulación, en ceremonias barriales, en publicaciones internas de un centro comunitario o de un club deportivo local. De esta manera, los distintos lexemas van conformando esa matriz ideológica o ese diccionario de las significaciones que emisores y receptores atribuyen a sus discursos.

Esta investigación se enriquece y, a su vez, contribuye al desarrollo de los estudios sobre narrativas orales de grupos, que, en la actualidad, y particularmente desde la década del sesenta, se realiza en Argentina, con el aporte de intelectuales como Susana Chertudi (1960 y 1964) y Berta Vidal de Battini (1980-1984) en la recopilación y clasificación de textos, en el estudio de canciones y leyendas, como en el caso de la ya mencionada Susana Chertudi (1967) y Martha Blache (1991), en la comprensión de problemáticas que apuntan a la influencia de los contextos sobre los textos y la génesis de distintos géneros y especies de la literatura oral, como las investigaciones de Martha Blache (1999), Juan Angel Magariños de Morentin (1987) y de

María Inés Palleiro (2000). En el caso particular de María Inés Palleiro, son muy importantes sus estudios 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). Asimismo, son muy destacables las investigaciones de Mirta Bialogorski (2000) y Fernando Fischman, (2000) quienes han analizado detenidamente las narraciones de grupos, como los migrantes coreanos o las comunidades judías y, especialmente, las recopilaciones y propuestas de análisis de narrativa indígena, como en el caso de Marisa Malvestitti (2001) y de Ana Fernández Garay (1997) con su recuperación de la lengua y cultura mapuches, o las acertadas reflexiones sobre cultura popular y tradicional de Ana María Dupey (2004) y Flora Losada (1994).

De lo expuesto, se desprende que esta tesis abarca diferentes disciplinas y, por consiguiente, se caracteriza por su interdisciplinariedad. El enfoque es, en parte, folklórico, sociolingüístico, comunicacional y literario. Todas las disciplinas se influyen recíprocamente en la medida en que las narraciones orales revelan la actuación de grupos sociales que inciden y son influidos por los medios masivos de comunicación, los fenómenos de cultura popular la tradición, la globalización y, por supuesto, por su presencia en la producción textual periodística y literaria. En especial, uno de los capítulos se centra en el análisis de tres versiones del conocido cuento "El herrero y el Diablo", del que uno de los narradores comentaba que conocía su texto por su abuelo; pero, luego, lo había leído en la novela de Ricardo Güiraldes.

## **VALORACION CUANTITATIVA DEL CORPUS**

En este punto del desarrollo, es importante destacar que los textos orales y sus informantes fueron elegidos siguiendo un muestreo aleatorio estratificado. De acuerdo con lo que imponen la estadística y los métodos matemáticos, el muestreo aleatorio estratificado 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, se ha analizado cada entrevista y conjuntos de entrevistas con el parámetro de variables cualitativas, que permite comprender aspectos tan relevantes como la ideología religiosa de narradores y receptores.<sup>1</sup> Sin embargo, se ha 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, (Stouffer 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. (Selvin 1973: 165-184)

En cuanto a la posible evaluación cuantitativa del material incluido en el corpus, se ha realizado una serie de estimaciones, como las siguientes.

---

<sup>1</sup>: Para la organización de los datos, se ha 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. (Amesi y Riggieri 2004: vol. 2; pp. 18-19 y vol. 3; pp. 10-13)



Se ha entrevistado a doce narradores entre sesenta y ochenta años de edad, a cuatro de entre cuarenta y sesenta, a cuatro de entre veinte y cuarenta años y a cuatro entre doce y veinte años de edad. Se entrevistó también a personas individualizables que se encontraban en grupos espontáneos, como los asistentes a una Misa o a un acto escolar. De ellos, el sesenta por ciento son mujeres y el resto, varones. Todos son alfabetos con mayor o menor nivel de escolaridad. De este modo, en un noventa por ciento tienen escolaridad primaria completa o casi completa. En un dos por ciento hay educación universitaria y superior. En un ocho por ciento hay escolaridad primaria y secundaria. En el caso de los adultos, hay ocupación plena o semioocupación por jubilación o precariedad laboral. De este modo, el cuarenta por ciento tiene ocupación, en ámbitos ajenos al de residencia, el veinte por ciento tiene trabajo irregular, changas, y el cuarenta por ciento está jubilado. El sector más estable laboralmente es constituido por las mujeres maduras y jóvenes, que suelen emplearse en tareas de servicio doméstico, maestranza en escuelas, hospitales y en oficinas estatales y privadas y en enfermería. Viene a la memoria un sermón de un sacerdote platense, que ocasionalmente daba la Misa en la Capilla de Nuestra Señora de Loreto, en el barrio de Villa Nueva, en Berisso, que, al recordar la negación de Cristo por Pedro, refiriéndose a la mujer que lo reconoce por su tonada nazarena, la nombró como *“una simple y vulgar sirvienta”*, provocando una adversa reacción en las asistentes, que trabajan y se enorgullecen de su labor como empleadas de servicio doméstico.

Los varones mayores y jóvenes trabajan o han trabajado en actividades con mayor o menor nivel de complejidad en Yacimientos Petrolíferos Fiscales, Astilleros, Petroquímica General Mosconi, y, antes de la década del sesenta, en los

frigoríficos. Los varones y mujeres jóvenes han aspirado o aspiran a actividades de mayor nivel, con posterioridad a estudios terciarios y universitarios, predominantemente en diversas especialidades de Ingeniería, en universidades estatales, como la Universidad Tecnológica Nacional. Los pertenecientes a Berisso, un ochenta por ciento de los narradores, forman parte de la comunidad lituana, ucraniana y santiagueña y en un cuarenta por ciento son hablantes de quichua y utilizan algunos enunciados en ese idioma. Los informantes de Los Hornos, pertenecen a comunidades correntinas y santafesinas y, en un treinta por ciento son hablantes de guaraní, aunque no emplearon esa lengua en las entrevistas. También se entrevistó a personas nativas y/o radicadas en La Plata y en Ensenada. En cuanto a la escolaridad predominante en los barrios, las familias santiagueñas suelen enviar a sus hijos y nietos a las escuelas religiosas del centro de Berisso (comunidades canossiana y salesiana), donde estudian el nivel primario y secundario, mientras que las familias de los habitantes de Los Hornos envían a sus hijos a la única escuela primaria semirural de la zona y no continúan o pueden terminar, luego, estudios secundarios. Los santiagueños de Berisso suelen ser católicos y particularmente han generado instituciones como la Capilla de Nuestra Señora de Loreto, Caritas Parroquial, la bolsa de trabajo y los talleres de formación laboral. En particular, en la narración de leyendas sobre María Rosa Mística, las informantes se presentaron como mujeres católicas, marianas, militantes en la Capilla, a la que lograron transformar en Parroquia del barrio, con colegio parroquial. Los habitantes de Los Hornos se afirman católicos pero sin militancia activa ni instituciones cercanas. En ambos casos, se observa la presencia de algunos grupos familiares evangelistas de escasa incidencia social en los barrios.



Foto de la capilla Nuestra Señora de Loreto, en Villa Nueva, en Berisso, tomada en 1985.

Los santiagueños de Berisso son militantes mayoritariamente en partidos políticos de la zona, muchos vinculados con posturas izquierdistas. Es frecuente que, en particular, los varones se enrolen en grupos como el Partido Obrero, sin que esto impida su presencia en actos religiosos. Los habitantes de Los Hornos suelen ser partidarios de diversas ramas del Peronismo, sin militancia. En el caso de las entrevistas en torno al 17 de octubre de 1945, se percibe un alto nivel de autopresentación como apolíticos, aunque la historia personal de por lo menos dos de los entrevistados aporta el dato de una activa militancia en la década del cuarenta y del cincuenta, en el Peronismo.

Todo lo expuesto puede sintetizarse en los siguientes cuadros estadísticos:

Estimación de procedencia:

Santiago os y europeos berissenses	60%
Santafesinos y correntinos de Los Hornos	30%

Otros: 10 % (platenses, berissenses y ensenadenses radicados en La Plata)

Estimación de edades:

De sesenta a ochenta a os	Doce personas
De cuarenta a sesenta a os	Cuatro personas
De veinte a cuarenta a os	Cuatro personas
De doce a veinte a os	Cuatro personas

Estimación por sexo:

Varones	60%
Mujeres	40%

P GI

Estimación por educación:

Escolaridad primaria completa o incompleta	90%
Escolaridad primaria y secundaria	8%
Educación superior y universitaria	2%

Estimación laboral:

Ocupación estable	40%
Ocupación irregular	20%
Jubilación	40%

Los restantes datos, que apuntan a cuestiones ideológicas, no se pueden graficar en la medida en que se percibe matices difícilmente mensurables. Por ejemplo, algunos informantes que manifestaron adherir a agrupaciones izquierdistas también afirmaron ser católicos. Lo que realmente importa es la incidencia de esa configuración ideológica en la estructura y significación de las narraciones, observando cada entrevista en particular, como caso nico.

## ESTRUCTURA DE LA TESIS

La tesis presenta estos conceptos en sus diversos capítulos, cuya dimensión es muy variable derivada del abordaje de los temas y de la necesidad de transcripciones textuales mayor o menormente extensas.

El texto completo de esta investigación se construye con un primer capítulo, referido al concepto fundamental: **culturas de migración**, en la medida en que todos los informantes pertenecen a grupos **migrantes provincianos** que, radicados cerca de una gran ciudad argentina, han constituido barrios conformados predominantemente por personas provenientes de localidades determinadas, unidas por relaciones familiares, vecinales y laborales. Es interesante observar, en este capítulo, los procesos de conservación de las tradiciones culturales de su lugar de origen y, al mismo tiempo, las estrategias de radicación, que implican la apropiación de valores culturales de la comunidad en la que se insertan. Por este motivo, la tesis aporta, como concepto original y propio, el concepto de **culturas de arraigo**, en la medida en que, en las narraciones orales, es muy frecuente la emergencia de anécdotas e historias de vida en torno al proceso de incorporación a una nueva sociedad mayoritaria y de interacción con otros grupos migrantes, provenientes de otras provincias o de países limítrofes. Las narraciones surgidas en el marco de la cultura de arraigo son muy ilustrativas de los conflictos iniciales, de los modos de superación y del particular proceso de incorporación a nuevas realidades socioculturales, que genera, aun en la conversación cotidiana, la referencia a los *santiagoños de*

*Berisso*” o de los *paraguayos de Ringuelet*”, como grupos claramente diferenciados de otros. En este sentido, el anecdotario de los santiagueos ancianos y jóvenes, afincados en Berisso, revela esta cultura de conservación y apropiación. En este marco, un descendiente de santiagueos afirmaba que *"los santiagueños se traen el paisaje"* porque, al alejarse de su pueblo, traen animales y semillas característicos de su región, como cabritos y semillas de tuna. Asimismo, mantienen sus alimentos tradicionales, aun cuando en su Santiago natal, son realizados y consumidos diariamente y, por el contrario, en Berisso, son comidas de festividades.

El segundo capítulo, referido a la **cultura popular**, retoma las definiciones frecuentes sobre este tema; pero busca su replanteo desde la óptica de los informantes narradores, por lo que se utiliza, como fuente esencial, entrevistas. Estos textos orales permiten proponer en esta tesis, como aporte original y propio, el concepto de distanciamiento en la medida en que los entrevistados valoran sus dichos, desde parámetros axiológicos, que ubican sus signos de identidad como emergentes que se diferencian sustancialmente de la cultura general o de la sociedad mayoritaria.

Luego se analizan problemáticas sobre la **cultura tradicional**, a partir de las reflexiones sobre la presencia de lo arcaico, lo residual y lo emergente, utiliza también narraciones orales en las que estos aspectos son muy evidentes, cuando una costumbre muy arraigada, como la devoción a la Telesita, se reproduce en el ámbito de residencia actual de migrantes provincianos mayores. Los matices de creencia y valoración que genera entre las personas ancianas y los miembros más jóvenes de la comunidad permiten observar la cultura tradicional, como un patrimonio común, que se vigoriza y replantea

en cada situación de enunciación, de acuerdo con la identidad de cada subgrupo etario.

El tercer capítulo plantea la **problemática de las narraciones orales**, en el contexto de la cultura oral, que permite la reflexión sobre **la dificultad de una clasificación genérica** para estos textos, surgidos espontáneamente, en el seno de una conversación natural, o, más artificialmente, en el contexto de una entrevista en la que deliberadamente se pregunta a los informantes sobre distintos discursos vigentes en el grupo. Se reelabora aquí algunas reflexiones teóricas de **Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin** en las que los autores proponen el concepto de **metacódigo, como un modo de hacer colectivo, que revela el comportamiento folklórico de un grupo**. (Blache y Magariños 1992: 32-34) Como aporte original y propio, esta tesis plantea la pregunta sobre si las **narraciones orales pueden considerarse parte del metacódigo o expresión del metacódigo**. La diferencia en sí no parece relevante; pero apunta a la posibilidad de que **dichas narraciones se analicen como un emergente más de las manifestaciones culturales de un grupo, inmerso en la totalidad de sus manifestaciones habituales, o como una expresión especial artística que el grupo esgrime como signo relevante de su identidad diferencial frente a otros grupos o frente a la cultura general**. En este capítulo, también se insiste en la necesidad de distinguir entre las narraciones de ficción, los cuentos, y las narraciones de no-ficción, como las historias de vida. Constituyen un caso particular, las leyendas urbanas. Asimismo, es interesante observar las múltiples y recíprocas relaciones que ambos grupos de textos establecen entre sí.

El capítulo retoma la definición anterior sobre **el metacódigo** como un modo particular de hacer, pero la amplifica a **un modo**



**particular de narrar, propio e identificador de un grupo**, para describir las superestructuras, macroestructuras y microestructuras narrativas más frecuentes en estos textos, de acuerdo con la metodología de análisis de estructuras textuales de Teun van Dijk en *La ciencia del texto*. (Van Dijk 1983, capítulo V)

El cuarto capítulo insiste sobre la **problemática genérica** ya planteada en capítulos anteriores, al analizar los **procesos de entextualización, descritos por Charles Briggs y Richard Bauman**, que permiten observar claramente las **transformaciones de los textos de acuerdo con los contextos de enunciación y, por consiguiente, pueden ser clasificadas como cuento o como leyenda urbana**. (Briggs y Bauman 1996: 78-108) Este capítulo describe también la **configuración de la narrativa folklórica**, con el análisis detallado de sus **relaciones inter e intratextuales**, que permiten comprender una serie de parámetros de construcción, ejemplificados con citas textuales de narraciones orales, especialmente grabadas y desgrabadas para esta tesis. Luego, como resultado de los postulados anteriores, se propone una **definición de la narrativa folklórica, como aquel texto, enmarcado en un cotexto, la conversación, que funciona como un metatexto en la medida en el discurso narrativo particular es una construcción sobre textos anteriormente enunciados y constituye una representación de la interacción verbal pasada y actual del grupo**.

El quinto capítulo se centra en una primera propuesta de **operaciones metodológicas** para la descripción e interpretación de las narrativas orales, de acuerdo, predominantemente, con los postulados de Teun van Dijk en *La ciencia del texto* (1983, capítulo V). Como primer paso, se propone la **delimitación de la superestructura genérica, la descripción de los marcos del texto, es decir, de la información convencional o**

**convencionalizada, la descripción de sus elementos constitutivos, su integración en un marco de macroestructuras temáticas y su interpretación a partir de sus relaciones intra e intertextuales con la conversación en la que estas narrativas emergen.**

Una vez realizada la descripción y primera interpretación de una narración oral, el sexto capítulo postula la necesidad de comprender los diversos **contextos de un discurso oral**. En este capítulo, se retoma las reflexiones de Hermann Bausinger. Este autor distingue distintos contextos: **textual, todos los textos con los que el enunciado oral guarda relación**, (chistes, comentarios de los receptores,) **situacional, relaciones personales, objetales, espaciales y temporales del emisor y de los receptores, social, en cuanto al grupo de pertenencia, familiar, laboral, religioso, y societal, como la estructura social en la que el grupo se inserta**. La comprensión de estos contextos influye profundamente en la captación de las relaciones y funciones de estos discursos narrativos en el seno de un grupo y de sus vinculaciones posibles con otros grupos. (Bausinger 1988: 17-28)

El séptimo capítulo es una **confrontación de la metodología de Hermann Bausinger, en narraciones orales** recopiladas en el barrio de los santiagueños, en Berisso, junto con narraciones orales santiagueñas recogidas por Domingo Bravo y Adolfo Colombres, que permiten observar claramente la eficacia de estos métodos para comprender más acabadamente su significación.

El octavo capítulo es la explicitación del aporte más original de esta tesis, el **contexto ideológico**. Se propone el contexto ideológico como la **formulación explícita o implícita del conjunto de representaciones simbólicas que permiten a los individuos representar, interpretar y evaluar su situación, sus**

**relaciones con miembros de su grupo y de otros grupos y con los objetos que poseen, usufructúan o de los que carecen.**

El capítulo desarrolla los **elementos constituyentes del contexto ideológico y los analiza en relación con algunas narraciones orales sobre creencias populares.** También se sugiere una posibilidad de **interpretación, con el método de definiciones contextuales,** esbozado por **Juan Angel Magariños de Morentin** y colaboradores. **El método de definiciones contextuales permite elegir algunos lexemas considerados fundamentales y explicar el significado que adquieren en el contexto textual.** (Magariños 1993) Cuando se compara las significaciones atribuidas a un mismo lexema en un texto o en un conjunto de textos, se puede establecer una red de enunciados, reveladores del contexto ideológico de emisores y receptores. El contexto ideológico presenta una doble configuración, como contexto ideológico individual y como contexto ideológico grupal. Cuando se coteja varias narraciones similares por su temática, se observa una matriz de enunciados básicos comunes, que conforman el contexto ideológico grupal y, luego, en cada acto particular de enunciación, se observa, con distintas adiciones y supresiones, la matriz ideológica de cada enunciador.

El capítulo propone **analizar otra clase de textos orales** con esta metodología. Particularmente, se transcribe un fragmento de una entrevista sobre el 17 de octubre de 1945 y conversaciones circunstanciales, de las que sólo se pudo tomar apuntes, en las que los narradores establecen historias orales, que permiten observar cómo el contexto ideológico permite la construcción especial de un texto, sobre la base de una serie de ejes, que vinculan los episodios del pasado con los del presente y, por lo tanto, trasladar las referencias de la actualidad a la distancia del

cuarenta. También permite comprender las valoraciones de personas de una comunidad urbana como Berisso frente a las valoraciones de enseñadenses o platenses. Esto permite plantear una *berissicidad*, un modo particular de narrar Berisso, al margen de políticas culturales estatales que manipulan turísticamente el 17 de octubre o la Fiesta Provincial del Inmigrante, la Fiesta Provincial del Vino de la Costa o los homenajes a María Auxiliadora.

Luego el capítulo octavo propone **integrar todos los niveles de análisis**, considerando **el plano del narrador, del texto, del metatexto, del código y del metacódigo**.

El capítulo siguiente analiza las **relaciones entre el narrador y el texto enunciado**. En esta tesis, se considera fundamental comprender la **posición del narrador y su vinculación en su texto** en la medida en que **en una narración oral, el narrador se revela a sí mismo y a su grupo de enunciación y de pertenencia**. Para revelar estos conceptos, se analiza, por medio de la descripción de las relaciones intertextuales, tres versiones del conocido cuento "El herrero y el Diablo", que muestran claramente tres modalidades diferentes de narrar, aun cuando las versiones sean muy similares. Este capítulo se centra en **el discurso en sí mismo, en la consideración de sus cadenas narrativas y sus circunstancias espaciotemporales, estableciendo nuevamente relaciones inter e intratextuales y de sus contextos de enunciación**.

El décimo capítulo reflexiona especialmente sobre **el discurso narrativo como metatexto**, es decir, **como una representación verbal y paraverbal, vigente en el grupo, que reproduce, recrea y retroalimenta los textos más frecuentes del grupo**. La pregunta fundamental de este capítulo gira en torno a qué significa un cuento para su narrador y qué significa para su grupo,

al comparar sus distintas versiones y las conversaciones en las que emergen.

El decimoprimer capítulo se refiere al **código y metacódigo del discurso narrativo oral**. En este capítulo, se utiliza con detalle el **método de definiciones contextuales de Juan Magariños de Morentin, para comprender los distintos matices de significación que adquieren lexemas como "villa", "miseria" y su comprensión en su grupo**. El capítulo se cierra con una consideración del nivel sintáctico de estas versiones, que permiten confirmar algunas de las hipótesis de interpretación de las versiones. Además se analiza las narraciones de ficción y de no-ficción y las brechas observadas entre estos conjuntos de textos.

El decimosegundo capítulo observa la posibilidad de establecer regularidades discursivas entre los textos orales de las distintas comunidades barriales y, de este modo, establecer continuidades y rupturas entre unos y otros.

Todo lo expuesto permite comprender la **relevancia de esta tesis** en la medida en que puede aportar un **método de comprensión de las narraciones orales, reveladoras de la identidad y tradición de un grupo**. De esta manera, su aplicación puede ser muy útil para la tarea de promotores de cultura popular, campañas de alfabetización, de vacunación y de otras formas de prevención en la medicina social o de violencia familiar, y hasta de grupos tan disímiles y con situaciones conflictivas, como los usurpadores de terrenos, en un sector suburbano, los simpatizantes de un club de fútbol, los ancianos en un geriátrico o los adolescentes en un instituto de menores tutelados por el Estado. También puede ser de suma utilidad para la reflexión previa de los animadores culturales que se dedican a la recopilación de historias de vida, en los procesos de recuperación de la memoria barrial o de diversos hechos

históricos, (los desaparecidos, la guerra de Malvinas, el 17 de octubre del 45) y que, con frecuencia, recopilan los textos fragmentariamente o los desgajan de la riqueza de sus contextos de enunciación, que deben ser valorados como piezas fundamentales en la captación global de la interacción verbal identitaria. En el ámbito universitario, puede ser muy útil para los analistas del discurso oral, para los antropólogos, en el análisis de culturas semiurbanas y rurales, indígenas de grupos migrantes, provincianos, fronterizos y de países muy lejanos, como China o Corea. También puede ser significativa para tareas de extensión cultural de distintas facultades, para trabajar sobre narrativas orales, en relación con temas específicos, como los desaparecidos, la discriminación, los excombatientes de Malvinas, entre otras posibilidades. Asimismo, en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP), la autora de esta tesis participa en proyectos del Régimen de Incentivos, sobre las relaciones textuales y contextuales entre narraciones orales y crónicas periodísticas. Finalmente, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) puede apoyar la formación de docentes de nivel inicial y de EGB, en los institutos terciarios de formación. La Universidad debe estar a la cabeza de estudios lingüísticos, para la educación, la creación literaria y la reflexión interdisciplinaria sobre la cultura.

## **PRIMERA PARTE**

### **EN CERCANIAS**

## **CAPITULO 1. EN BUSCA DE HIPOTESIS**

### **HIPOTESIS TEORICAS Y DELIMITACIONES CONCEPTUALES**

#### **CULTURA/ CULTURAS**

#### **CULTURA DE MIGRACION**

El primer concepto sobre el que el corpus impone reflexionar es el de **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, se adhiere 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.* (Sánchez Carretero 2001: 119) En esta tesis, se utilizará este último concepto, si bien esta investigación no es un estudio sociológico de las causas y consecuencias de los procesos migratorios, sino sólo 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, frecuentemente, en mayor o menor medida, debieron reconstruir sus códigos y metacódigos. El metacódigo, concepto de Juan Ángel Magariños de Morentin, que define modos de hacer colectivo que contribuyen a su identidad, (Magariños 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 que genera la vida de una gran ciudad.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>: 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,

Esta tesis propone definir 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, que se radicaron en Argentina, después de la Segunda Guerra Mundial. (Jarach y Smolensky 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 comunicación, establece relaciones multifacéticas con su cultura original y con los diversos aportes culturales que recibe vertiginosamente. Esta versatilidad cultural provoca conflictos y resoluciones de los que las narrativas orales dan claro testimonio. Sin duda, esta situación puede observarse 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 (Van Dijk 2003: capítulo 4).

---

no sólo 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 pp) 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.

¿Se podría hablar, con palabras de García Canclini, de **culturas híbridas**? (García Canclini 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 la valoración positiva de este concepto ya que la experiencia revela que, más allá de posturas que reivindican la conservación rígida del patrimonio cultural, los grupos generan sus propios mecanismos de creación y recreación cultural. García Canclini relata, como anécdota, 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. (García Canclini 1992, cap. V)

## **CULTURAS DE DIASPORA O DE ARRAIGO Y RASGOS DIFERENCIADORES**

En esta instancia del desarrollo, se puede considerar 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 correos electrónicos, que fortalecen la comunicación personal. Al mismo tiempo,

establecen relaciones con su ámbito de radicación, por su necesidad de inserción. La autora describe particularmente los procesos de migración dominicana en España, en especial, de mujeres jóvenes, y su conservación de canales espirituales, como el vudú. (Sánchez Carretero 2001:119-128) En esta tesis, se prefiere hablar de

**culturas de arraigo**, constituidas por una serie de **rasgos diferenciadores** que se desprenden de las comunicaciones personales sostenidas con algunos vecinos, en su gran mayoría santiagueños, del barrio Villa Nueva, en Berisso.<sup>3</sup>

El primer rasgo es la necesidad de salir de su provincia, ya sea por problemáticas económicas o educacionales, en demanda de mejores posibilidades de realización personal. Por consiguiente, en mayor o menor medida, ha habido **una elección personal**. Una vez radicados en el lugar de nueva residencia, 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 incompreensión y el prejuicio. Sin embargo, superada esta primera etapa, se produjo un proceso de **adaptación** que, en esta investigación, se denomina **arraigo** en la medida en que **se ha 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 que vinculan con las culturas denominadas de **diáspora**, tales como **formar**

**asociaciones para conservar la identidad provinciana**, como el Centro de Residentes Santiagueos, 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 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, se podría proponer, como aporte de esta tesis, los conceptos de **distanciamiento y acercamiento**. Los entrevistados **describen su lugar nativo** con notas caracterizadoras que revelan la **lejanía, no sólo espacial sino también temporal**. Sus narraciones abarcan episodios y situaciones de su infancia en mbitos provincianos. Por lo tanto, se percibe 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.<sup>4</sup>

*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 (Santiago os), vi una gracia para bailar,*

---

<sup>3</sup>: 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)

<sup>4</sup> : Como una primera aproximación a estos fragmentos de entrevistas, se tratar 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; Segunda parte) y en *La connotación* (1983; pp. 114-120)

*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, suelen ser más realistas, posiblemente porque desean dejar claro este proceso y **destacar su esfuerzo personal 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, en algunas entrevistas, es manifestada como una conquista colectiva legítima, inmersa en la totalidad de 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 entrevista de sesenta y dos palabras, el informante utiliza dos veces inflexiones del verbo buscar, que evidentemente connotan la idea de acción deliberada para un determinado fin, acentuado por el uso del pronombre posesivo. Del mismo modo, es llamativo el uso del verbo *plantaron*, que, en un ejemplo de connotación asociativa, (Kerbrat-Orecchioni 1983; p. g. 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 puede marcar esa transformación de la voluntad individual en un proceso comunitario, reforzado por un verbo semipasivo, que parece connotar un sujeto colectivo *se pudo*.

Asimismo, un habitante del Villa Nueva puede afirmar que *“vive en Berisso pero es”* de Santiago del Estero o, m s a n, es de Loreto, India Muerta, Salinas Grandes. Como es evidente, 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 y reconocible inmediatamente, pero ser es la esencia plena que, a veces, debe descubrirse bajo costumbres ciudadanas, como en otro tramo de la 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 puede acentuar 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* moralizado por el adverbio *no*. *No perder* puede ser un enunciado con verbo subjetivo (Kerbrat-Orecchioni 1997; p g. 150), que atribuye al objeto *costumbres* y *arraigas* 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, de acuerdo con las entrevistas, muchos informantes, cuando se les ha preguntado si volverían a su pueblo o a su provincia, reconocen que no lo desean ya que se han comprometido con el lugar donde viven sus descendientes y con otras relaciones afectivas, sociales y laborales.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> : 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



## NARRACIONES DE RETROALIMENTACION

También, estas reflexiones permiten proponer, en esta tesis, 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 el planteo inicial de esta tesis en torno de un contexto ideológico, un perfil de valoraciones personales y grupales que cada individuo y cada grupo manifiestan, que, en el caso de culturas migrantes, adquiere gran complejidad por su carácter multifacético.

El siguiente texto de una narración oral puede servir para comprender estos 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 caracterizado del barrio, 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 viene este... y cuando viene, empezaron a trabajar... (Pausa) El patrón les dio un galpón para hacer camas,*

---

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: capítulo V)

*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 m s 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 remedio."*

*" 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 evidente: se cuenta la historia de una aparición sobrenatural, marco para la evocación de un milagro de salud física, que, a su vez, reafirma y fortalece 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. Podría afirmarse que se produce un interesante intercambio. La narración oral duplica, 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, en los fragmentos finales de la entrevista, el informante se haya quejado 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 Juan Angel Magariños de Morentin, se puede cotejar cadenas de textos de un determinado grupo, en este caso el grupo migrante provinciano, y observar la presencia de unidades temáticas y estilísticas recurrentes. (Magariños de Morentin 1993: 7-89)

Es muy frecuente la construcción de narraciones con un eje de oposiciones que aluden al pasado provinciano y al presente.

. 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 restaurantes, 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*, *esta* referidos a la comunidad de origen frente a los verbos de acción atribuidos al proceso de migraciones sucesivas, por el trabajo golondrina, (*iban*”, (había que) “*salir*”) y a la comunidad de nuevo arraigo (*trabajan*”, *consiguió*”, “*hizo*”, “*progresó*”). Tampoco es necesario insistir en la afectividad contenida en los diminutivos (“*terrenito*”, “*casita*”).

En estas narraciones de migrantes, también como afirma Teun van Dijk, podría observarse la presencia de unidades temáticas y estilísticas en la construcción de los textos de acuerdo con la oposición nosotros-ellos. (Van Dijk 1999, Parte III). Sin embargo, en estas narraciones de retroalimentación de provincianos radicados en el conurbano platense, el juego de oposiciones se complica con alusiones que pueden describir 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 vegetación a causa del alto contenido de sal de la tierra, característico del suelo santiagueño, y en especial 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 muy importante la descripción de parámetros sociales, que pueden servir 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, se observa 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...*

*Pregunta: ¿Es el Día de los Muertos?*

*Entrevistado. : El 1 es de los Muertos y el 2 es de Todos Los Santos. Dice, se dice en la Religión Católica. Y bueno... (pausa) fíjese, 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 anterior revela otros elementos de configuración muy frecuentes: la explicación de parámetros axiológicos que, para el grupo, adquieren gran importancia en la medida en que permiten comprender motivaciones profundas de su accionar, como, en este caso, 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 puede adquirir connotaciones especiales, en particular si se piensa que son provincianos 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 muy ilustrativa. El lugar ha sido redimensionado por la Municipalidad. Todas las tumbas tienen una estructura similar, con una estela blanca, sobre la que se coloca el nombre del difunto y, si se quiere, símbolos religiosos. Un cartel advierte sobre la prohibición de colocar otros símbolos o elementos; sin embargo, en algunas que se ha podido identificar 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 puede plantear matices de subjetividad que revelan esta capacidad de recreación, cuestionamiento, 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) malifícios (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, (se alía 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. (Pausa)*

Como puede verse, la influencia de la explicación axiológica es compleja en la medida en que el narrador, Patricio Carreras, afirmaba no creer, a título estrictamente personal, pero reconoce la creencia como una actitud colectiva destacable de la comunidad de origen, ("se cree muchísimo"), puede intentar un mínimo de objetivación ("debe haber algo, algo tiene que existir") y, de todos modos, a pesar de su escepticismo, admitir emociones y sentimientos particulares en relación con la creencia y, al mismo tiempo, desear la narración de un caso personal. De esta manera, se percibe un punto de vista individual en relación con el punto de vista grupal, que guardan relaciones complejas entre sí, reveladoras de las vinculaciones que se pueden establecer 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 mod licas.

*una*  
*de*

*La demanda (de curanderos) puede haber mayor mente de los provincianos porque allí afirmo todo historia de... de... (vacila)... un hombre... (pausa)... curandero, que la gente ha creído y murió y después muerto, la... (vacila)... la gente ha hecho como promesa y les resultó como milagro hasta de... (pausa) 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.*

Normalmente, estas narraciones suelen iniciarse o concluirse con fragmentos de carácter argumentativo, que le permiten al narrador reflexionar y, por lo tanto, 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... (Pausa) Cuando usted habla, ya hasta empieza a atenuarse ese dolor. (Se se ala 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 jubilados, 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 aparentemente 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 debe ser casual en la medida en que marca actitudes diferentes. Frente a la actitud general del médico de cabecera, no elegido, 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 muy útil observar las diferencias semánticas que adquiere el lexema "cabecera", cada

vez que se utiliza y que retrotrae a la forma como tradicionalmente se denominaba al m dico de familia.

Estos rasgos de la narración oral como textos de retroalimentación ser n retomados tambi n en la descripción de la narración folklórica.

## **LA DINAMICA CULTURAL EN SU CONTEXTO**

Estas características de la interacción grupal y de su expresión verbal pueden ser ejemplificadas en el primer barrio en donde, para esta investigación y para otras anteriores, se ha realizado entrevistas: Villa Nueva, en Berisso, ciudad ubicada a doce kilómetros de la ciudad 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 constituida por santiagueños que se radicaron por las graves crisis económicas y políticas de su provincia y, especialmente, por la gran oferta laboral que ofrecía el despertar industrial de esa ciudad. A poco de radicarse, muchas familias se comunicaron con otras de sus poblaciones de origen, que, a su vez, se radicaron, con el tiempo, en crecientes sectores del barrio, 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 Nuestra Señora de Loreto. Asimismo, han constituido instituciones convocantes como el Centro de Residentes Santiagueños, 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 colegio de gran importancia, ubicado en el centro de Berisso.

Actualmente, la dinámica cultural de este sector es compleja en la medida en 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 más grandes, como La Plata o Buenos Aires. Finalmente, se observa, en algunos jóvenes, la tendencia a negar su nacimiento en esos lugares 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 nivel de rentabilidad económica. En las primeras entrevistas realizadas en el barrio, surgió fuertemente el tema de la necesidad de salir del lugar nativo y, en particular, una entrevistada, Aurora Díaz, una de las primeras vecinas del barrio, recordaba sus dificultades para partir de su Santa Fe natal, luego de su casamiento con un santiagueño, y radicarse en un ámbito desconocido y, a veces, hasta hostil. La anciana trazaba un paralelo con sus hijos, que debieron trasladarse a La Plata, para progresar en sus estudios y trabajos, y su nieto, que se afincó, tal vez definitivamente, en Estados Unidos, para perfeccionarse.

De acuerdo con el testimonio de los vecinos más antiguos, se produjeron, con posterioridad a la década del cincuenta, nuevas

migraciones de distintas generaciones. Además, a fines del siglo XX, se produjo una migración de provincianos de otras procedencias, como correntinos y santafesinos, y de extranjeros provenientes de países limítrofes, especialmente paraguayos y bolivianos.

En la actualidad, Berisso, como otras poblaciones de Argentina, atraviesa un proceso de cambio sociocultural interesante, con la concreción de proyectos gubernamentales que pretenden declarar esta región, patrimonio turístico. Los berissenses observan con actitud crítica esa transformación, en la medida en 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 oportunidad de 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, en particular 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 y, posteriormente, la Fiesta del Migrante Provinciano, en el mes de noviembre, con ceremonias y actividades vinculadas con el Día de la Tradición. En otro punto del desarrollo de esta tesis, se observará cómo la recordación del 17 de octubre del 45, fecha emblemática para los berissenses, manifestada en sus historias de vida, revela hasta qué punto esta comunidad se encuentra atravesada por diversas tensiones, en su interacción.

Por otra parte, en cuanto a la reflexión sobre culturas híbridas, mencionada anteriormente, en el marco de las teorías de Néstor García Canclini, en las visitas a las casas, se ha 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 muy evidente la influencia de los medios visuales de transmisión cultural 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, se observa la disminución del predominio de la oralidad espontánea frente a la creciente influencia de las formas televisivas, más estructuradas. En este marco, se percibe, en la mayoría de los entrevistados, una fuerte crítica a esta situación revelada, por ejemplo, por el abandono de la costumbre de hacer rondas de narraciones de cuentos frente al hábito de mirar determinados programas televisivos, especialmente en horario nocturno; sin embargo, como ya se ha afirmado, es realmente una actuación verbal en la medida en que, luego, la actividad cotidiana se centraliza en la televisión. Un ejemplo muy claro es el permanente vínculo entre formas plenamente 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 participantes 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 los ritos en torno al Gauchito Gil, que circulan en la periferia, aparezcan luego en las portadas de los diarios locales o en las

emisiones de los canales de televisión por cable o de las radios en frecuencia modulada.

## **LA CULTURA DE MIGRACION A PARTIR DE SUS MATERIALES**

En este ámbito de cambios socioculturales continuos y, en muchos casos, muy veloces, que configuran la cultura híbrida, de di spora y de arraigo de los santiague os 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 frecuentemente de un modo muy artesanal, (por fotocopiado, por ejemplo). Una de estas fuentes es el libro de Patricio Carreras, que rese a la historia de los primeros migrantes santiague os y sus vinculaciones con la cultura urbana. Patricio Carreras fue un informante muy rico en sus aportes, en las distintas conversaciones que tuvo con la autora de esta tesis, que se pudo grabar y desgrabar 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 claramente los rasgos de aquello que, en esta tesis y en investigaciones anteriores, (Coto 2003: 50-58) se ha denominado culturas de migración y culturas de arraigo, con sus mecanismos de retroalimentación, especialmente, las narrativas orales. Un santiague o, desde su lugar de liderazgo intelectual en el barrio donde se han afincado, describe con nitidez el origen y la

evolución de los primeros grupos de vecinos, establecidos en distintos lugares de la ciudad de Berisso. Se observa este proceso de conservación de costumbres y de adaptación a nuevas circunstancias, por la necesidad de un nuevo afincamiento. 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. Pero sería sensato remarcar algunos aspectos de indudable importancia que dilucidar de acuerdo a la fidelidad y recurso de mi memoria, no sólo en Berisso se realizó este asentamiento de los jóvenes santiagueños, también en Buenos Aires y Gran Buenos Aires, razón por la cual, debo indicar algunos lugares de mayor predominio de población como San Justo, La Tablada, Morón, Isidro Casanova, Laferrere, Hurlingham, José C. Paz, y varios otros sitios de la provincia. 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:*



*Plaza 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...*

(Carreras: publicación sin fecha ni datos de edición, presentada en 1994)

Como puede verse, el texto es muy rico en las **relaciones multiculturales, en general y en cultura bifronte, en particular**. Los primeros residentes santiagueños conservaron rasgos de identidad muy firmes: 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 inherente 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, incluido en el libro que da testimonio de la historia de los santiagueños en Berisso, es un signo de hibridez cultural: la continuidad de conductas en contextos distintos pero todas vinculables. Puede observarse su influencia en la configuración del espacio público, ya que una de las calles principales de Berisso,

G nova, 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 asisten 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 múltiples dificultades de relación, ya que debían comunicarse entre sí y con la sociedad en general. Por este motivo, en el archivo, se ha incluido entrevistas a personas provenientes de distintas regiones del interior y de naciones europeas y, en esta investigación, se insiste en el concepto **cultura de arraigo**, en la medida en que los migrantes de diversas procedencias, con mayores o menores conflictos, se esforzaron por constituir una comunidad nueva en la que se sintieron miembros y sus historias orales revelaron estos procesos de reinserción, sin desmedro de la conservación de su identidad originaria. Estas narraciones, a las que se ha denominado **historias de arraigo**, en esta tesis y en ponencias anteriores (Coto 2003: 50-58), permiten observar este proceso, como se advierte en este fragmento de una entrevista en la que participaron 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 se alar un objeto imaginario.) Ellos hacían su sembradito, cosechaban. De eso vivían.*

*Patricio: Humildemente se vivía, pero muy sanamente. La convivencia era muy distinta... (Pausa) Hoy, a lo mejor, por primera vez, se ve un 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)*

*Delicia: Un vecino con el otro se ayudaba.*

*Patricio: 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.*

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

*Patricio: 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, se percibe un *nosotros*, constituido

por los vecinos muy arraigados del barrio, que son 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 debe ser casual que la riqueza de relaciones interpersonales se vincule con la conservación y la pérdida de la lengua común, la quichua. También se observa un juego de adverbios que aporta un eje de connotación espacial y temporal al texto (Kerbrat-Orecchioni 1997; pp. 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 más 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, fallecido durante la redacción final de esta investigación, en septiembre de 2006, revela otras relaciones.

*Víctor: Antes del 55, ya empezó a venir a Berisso el norteño.*

*E: 55 o antes. Porque hay gente que me habla del 45.*

*Víctor: Sí, sí, no, no,... (vacila) antes. Ponéle del 48. Entonces venían... El santiagueño es muy trabajador, muy trabajador.*

*E: Le hacen fama de haragán.*

*Víctor: 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"... (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.*

*E: ¿No siembran los santiagueños?*

*Víctor: 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?*

*Víctor: 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?*

*Víctor: 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?*

*Víctor: Champurreaban un poco de todo.*

Ambas entrevistas permiten cotejar estrategias de arraigo y, fundamentalmente, observar, luego, retóricas de construcción textual, validas para la descripción y comprensión de sus narrativas. Los santiagueños continuaron las costumbres habituales de su provincia sustentadas, fundamentalmente, 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 se percibe, 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, se observa 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 o para generar un emprendimiento propio y, en cambio, depender más de otros. Lo notable es que ambas entrevistas, al igual que otras que se ha realizado, insisten en la mayor problemática que debieron superar todos los

migrantes: la dificultad en la comunicación oral. En el caso de los santiagueños, se observa una defensa sistemática de *"la quichua"*. La mayoría de los entrevistados insistió en la preocupación por la pérdida de un hito lingüístico que, evidentemente, es un signo altamente representativo de la identidad cultural del grupo de origen. Asimismo, los migrantes centroeuropeos sintieron la pérdida lingüística y la marginación a la que fueron sometidos que, en una primera instancia, 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, tales 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

Como ya se ha afirmado, algunas entrevistas permiten observar **diferencias intragrupales**. Los santiagueños de Berisso se radicaron mayoritariamente 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 más poblados de árboles, en zonas más 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**, como podría pensarse en un primer momento, sino con una serie de relaciones intragrupalas. En el caso de los pobladores de Villa Nueva, a quienes se consultó predominantemente, también se observa 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 en sus infraestructuras. La oposición nosotros-ellos, que ha propuesto Teun Van Dijk como primera aproximación al discurso de grupos radicados y grupos migrantes, (Van Dijk 1999; segunda parte) sigue atravesando estas narrativas y generando interesantes matices de manifestación verbal y paraverbal. Ultimamente, también se observa un movimiento de migración de grupos humanos de distintas procedencias, movilizadas por dirigentes políticos, provocando una fuente de conflictos para el grupo original y fundacional del barrio.

De este modo, se considera oportuno el empleo de la noción de **subgrupo** en la medida en que, como ya se ha afirmado, el **grupo migrante provinciano no es homogéneo** y aún más con los últimos movimientos de pobladores, que no han elegido, en mayor o en menor medida, 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, se percibe 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.

## **POLITICAS CULTURALES EN BERISSO**

Otros interrogantes surgen aquí en lo que respecta, en especial, a la posibilidad de **políticas culturales en Berisso**. Aun cuando es frecuente observar procesos de manipulación y masificación, la experiencia revela que **la comunidad genera mecanismos individuales y colectivos de creación y recreación cultural**. Por consiguiente, **no sería necesaria una política de protección cultural**; aunque podrían facilitarse mecanismos básicos de comunicación e infraestructura, como el apoyo a clubes barriales, sociedades de fomento, bibliotecas populares. Las palabras de José Joaquín Brunner, en su momento, Ministro de Gobierno de Chile, pueden reafirmar esta idea.

*El futuro de América Latina no será por lo mismo demasiado distinto de su presente: el de una modernidad periférica, descentrada, sujeta a conflictos, cuyo destino dependerá en parte, y en parte no, de lo que las propias sociedades logren hacer con ella en el proceso de producirse a través de su compleja y cambiante heterogeneidad. (Brunner 1988, 2)*

Se puede hablar de hibridación cultural de la comunidad, reflejada en la heterogeneidad de canales y códigos: la escuela, los clubes barriales, los partidos políticos, los antiguos almacenes y los emergentes minimercados; sin embargo, en esta tesis, se observa que se podría hacer la referencia también a una hibridez cultural multifacética que genera una serie extendida de relaciones culturales en el seno de la comunidad. De este modo, ha llamado la atención de la autora de esta tesis la riqueza de tensiones intragrupalas, surgidas en el seno de asociaciones como el Centro de Residentes Santiagueños, donde los mayores conservan una postura apolítica, apartidista se diría, con mayor precisión, y los más jóvenes se comprometen social y políticamente e influyen para que la comunidad asuma un compromiso de esa índole. Además de estas diferencias generacionales, ideológicas, se percibe la influencia de medios culturales oficiales, como la escuela o la televisión abierta, y alternativos, como los canales de cable o las emisoras de frecuencia modulada. Tanto en uno como en otro caso, los procedimientos de un medio son empleados por otro, como, por ejemplo, los programas masivos recogen reclamos populares como, en su momento, comenzaron a hacerlo los canales de cable barriales. Asimismo, en qué medida, estas formas culturales influyen en la vida cotidiana, cuando, en una celebración tradicional de un fragmento del Evangelio, en Semana Santa, los niños del barrio utilizaron gestos, tonos de voz, rasgos de actuación propios de programas infantiles emitidos por televisión abierta. Frecuentemente, el investigador se ve tentado a juzgar esas manifestaciones de acuerdo con un criterio de "*pureza cultural*" tan falso como anacrónico. Jesús Martín-Barbero es muy claro en alertar contra ese "*etnocentrismo de clase*". (Martín-

Barbero 1987: cap. III) La postura ideal sería la que plantea García Canclini, cuando afirma que el trabajo de campo en Antropología debería ser una descripción de las relaciones del investigador con su grupo de investigación. (García Canclini 1991: pp. 58-64)

Todo lo afirmado puede confirmarse con otras comunidades del conurbano platense, como los bolivianos y paraguayos radicados en Ringuelet, o los santafesinos y correntinos, radicados en Los Hornos, entre otras, si bien no se produce una heterogeneidad tan marcada como la que se observa en Berisso, ciudad cosmopolita por su propio origen. La globalización que sufre Argentina, desde la década del noventa, ha provocado un intercambio cultural, en el que el avance tecnológico de medios de comunicación, como la televisión, ha sido muy significativo cualitativa y cuantitativamente. En el conurbano platense, se puede observar esta multiplicidad cultural que obliga a replantearse las estrategias de instituciones fundamentales como las escuelas de Enseñanza General Básica, para promover una formación cohesionadora de la sociedad; pero, al mismo tiempo, respetar y apoyar las diferencias grupales. Aquí, seguramente, se unen dos líneas: los planes de alfabetización y educación formal y sistemática, por un lado, y la labor de asociaciones de migrantes, extranjeros y provincianos, que atienden y canalizan las diversas inquietudes de los barrios que se van conformando.

En este contexto, cincuenta años después del proceso migratorio original, las comunidades barriales de provincianos se han arraigado en los barrios del conurbano, estableciendo relaciones intragrupales e intergrupales particulares que ya han sido descritas en párrafos anteriores. Precisamente, el propio García Canclini es muy claro en su caracterización, en el caso especial de las culturas de la frontera entre Estados Unidos y

M jico. (García Canclini 1992: cap. VI) Dichos conceptos pueden reafirmarse aquí, con algunos matices de diferencia, pero con una constante. Es una frontera interna, una diferencia construida y defendida por un grupo frente a otros grupos y, fundamentalmente, frente a la sociedad en su totalidad.

Los textos orales transcritos y analizados en este capítulo son muy tiles, para observar **estos procesos de diferenciación de un conjunto de personas que, por circunstancias culturales, sociales, históricas y económicas, entre otras, cultivan sus rasgos identificadorios o reidentificadorios frente a los procesos de la cultura global.** El término reidentificación puede ser muy claro para cerrar este capítulo. **Las narraciones orales sirven para la reconstrucción permanente de la identidad colectiva, en tanto que grupo proveniente de otro ámbito, frente a grupos opuestos y a la sociedad general, identidad que no es un patrimonio fijo y estable, sino un conjunto dinámico y movilizador.** Como es lógico, estos temas se vinculan con la cultura popular y tradicional, que será analizada en capítulos siguientes.

## **CAPÍTULO 2. CULTURA POPULAR Y TRADICIONAL EN COMUNIDADES MIGRANTES**

El capítulo primero permitió reflexionar sobre un concepto fundamental para esta tesis; pero ya se vislumbraba un tema igualmente b sico. 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*"? Se retoma aquí las reflexiones de García Canclini quien, de manera esencial, incita a descartar lo obvio, lo evidente. Es necesario deconstruir aquellos conceptos que, por muy repetidos, pueden trabar el avance de las investigaciones en cualquier campo, antes de facilitarlas. (García Canclini 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 sus posibilidades de 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.*

Como puede verse, 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 más serio 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? Esta tesis propone, en primera instancia y de acuerdo con las entrevistas y comunicaciones informales, que la clave se encuentra en la posibilidad de 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 más universales o generales. Sin embargo, García Canclini insiste en la necesidad de superar la oposición popular/culto. (García Canclini 1992: cap. V) Del mismo modo, recorriendo las consideraciones de distintos autores, Martha Blache destaca en no utilizar el concepto "popular" como una noción fosilizada. (Blache 1989; pp. 10-15)

Es muy importante no olvidar autores como Antonio Gramsci, quien, al reflexionar sobre los procesos de 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. (Gramsci 1961, capítulo III)

Igualmente, los estudios de Ana María Zubieta y sus colaboradores también permiten comprender los fenómenos de la cultura popular, desde distintos puntos de vista ya que, como se afirmó en la introducción de este capítulo, pocos conceptos culturales como este presentan tantos matices según se lo analice desde la problemática de relaciones de poder, desde la sociología, desde la antropología cultural, entre otras posibilidades. (Zubieta 2000) Estos aportes permitirían pensar lo popular, por ejemplo, desde la actividad de grupos autoregulados.<sup>6</sup>

También se destaca las investigaciones, con trabajo de campo, como la realizada por María Teresa Sirvent, en la que describe

---

<sup>6</sup>: 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.

detalladamente los procesos de configuración y manifestación de su particular 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.

Se puede valorar, asimismo, el esfuerzo de antropólogos como Pablo Semán, que, en *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, analiza distintos signos de lo popular, como podrían ser, entre otros, el pentecostalismo o los lectores de la obra de Paulo Coelho. Con una gran 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 las personas más representativas de grupos sociales populares, como pastores, trabajadoras sociales, desocupados. El resultado final es una reflexión que deconstruye las definiciones clásicas, para construir un viaje por suburbios de grandes ciudades de Argentina y Brasil. (Semán 2007)

Someramente, se ha intentado, más que definir lo popular, considerar la problemática de esta definición. En última instancia y retomando la primera aproximación, en esta tesis, lo popular puede ser considerado como el rasgo característico emergente de todas las manifestaciones de una comunidad que le permite, como ya se ha afirmado, distinguirse de la cultura "*universal*" o general. Es una definición igualmente poco específica. Sólo, 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.<sup>7</sup>

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 recopilación de sus textos y la observación de sus actuaciones. En la tarea de constitución del corpus, es frecuente la tentación de desgrabar y reproducir sólo las narraciones y, aun, seleccionar aquellas versiones que parecen más destacables por su complejidad o su riqueza de motivos. En esta investigación, se considera de fundamental importancia desgrabar toda la entrevista con sus narraciones; pero, especialmente, con sus conversaciones espontáneas e informales que dan muchos elementos para constituir contextos textuales y situacionales, entre otras posibilidades. 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, circunstancialmente, interactúan con el narrador y con el

---

<sup>7</sup>: 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 que se encuentran en el marco de procesos diacrónicos de cambio y permanencia. (Muraro 1985: 17)

investigador y aportan una imagen más compleja. En las conversaciones de la autora de esta tesis 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.

*Pregunta: \_¿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!*

Se considera que esta descripción, como tantas otras, revela esta actitud que, en esta tesis, se denomina de "**distanciamiento**", por la que el informante destaca parámetros temporales, espaciales y, fundamentalmente, axiológicos. Por este motivo, predominan, en el texto, 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. Se puede observar también la insistencia, al igual que en el capítulo anterior, de lexemas que refieren a la otredad. *Otra*” es el lexema inicial de un enunciado que marca esa distancia y esa diferencia entre un uso específico de un grupo frente a las costumbres y objetos habituales 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 se apela 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 pretende mostrar aspectos de la cultura tradicional argentina, particularmente norteña y bonaerense. La entrevista fue muy interesante en su texto y en su contexto. Se describe la situación: tres personas de distintas procedencias y patrimonios culturales estaban dialogando sobre interrogantes de la cultura tradicional, a través de un medio masivo de comunicación, cuyas emisiones son, a su vez, 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 ciudad 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 de su ámbito doméstico, la tejeduría y el canto de bagualas hasta que se convirtió en una tarea de gran 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 de diversa índole (ballet folklórico, recitales) y cursos, conferencias y exposiciones sobre temas tradicionalistas. La emisión radial entretendió diversos temas, desde la óptica de los participantes, en especial, sobre el conflicto entre la identidad de grupos minoritarios, *populares*, y las políticas culturales dictadas desde ámbitos ajenos, en particular por la circunstancia de la declaración de la región de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Se transcribe fragmentos relevantes que pueden aportar rasgos definitorios de lo popular, en el marco de los cambios que impone el 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 s ... 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...*

*Benito Aranda: \_\_Costumbres...*

*Balvina Ramos: --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 defiende es que la riqueza visual, ecológica... , etc..., etc..., 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...*

*Balvina Ramos: --Nosotros no es que no queremos compartir. Pero qué yo 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.*

*Benito Aranda: --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 Zuleta: 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...*

*Luis Salamanca: --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...*

*Benito Aranda: --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 imposición 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 presentándoselo pero identificándolo. Bueno, lamentablemente, eso no fue foto de ninguna revista pero es un ejemplo bellísimo, un ejemplo bellísimo. 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 de lo popular, vinculada con la tradición, frente al avance de la globalización. De acuerdo con los

enunciados de Benito Aranda, conductor del programa, que asume el papel más relevante en el grupo, la cultura está vinculada a un ámbito geográfico-sociocultural, determinado también desde una identidad histórica. Ese ámbito genera un estilo de vida individual y comunitario coherente que se quiebra, ante la incorporación de elementos de culturas ajenas y, particularmente, opuestas y hasta dañinas. Esta definición se confirma con los enunciados de la mujer pastora y bagualera salteña Balvina Ramos, que centraliza su discurso con lexemas que connotan su propia visión personal y de su grupo. La mujer, que, en varias oportunidades, 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 debe ser casual el uso de verbos y adjetivos que parecen connotar, por connotación asociativa (Kerbrat-Orecchioni 1983; p. 128) la idea de cacería o de extinción. Por ende y de acuerdo con dicha 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, ubicada muy cerca de la capital del país, centra su reflexión en las contradicciones que genera el predominio de valoraciones económicas, mercantiles, empresariales, en los procesos de 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 Adidas en la quebrada de 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



t tnicamente y, por lo tanto, m s duradero y adecuado a las necesidades que impone un suelo rido y escarpado, pero que debe ser vendido y usado, con los c digos y metac digos de la comunidad. Definici n prag m tica y comunicacional de lo popular que parece limitarse s olo a la problem tica de la funcionalidad de bienes culturales y a su comprensi n como lenguaje, pero en el seno de la comunidad y/o adaptados de otras comunidades. Los tres enunciadores no utilizan el lexema *popular* ; pero se percibe la presencia de tres visiones y formaciones distintas, tres contextos ideol gicos, de acuerdo con los planteos que se desarrollan en cap tulos posteriores, para definir un proceso cultural que puede caracterizarse, como eje com n, como matriz ideol gica de la conversaci n, con la idea de falta de libertad. Los espa oles que dominaron Humahuaca, los observadores de la UNESCO, los empresarios tur sticos, de la construcci n o de la industria parecen imponerse a las necesidades reales y a las capacidades de simbolizaci n de los miembros de una comunidad, que desean recrear sus propias manifestaciones y adecuar la realidad cambiante a sus usos habituales. Posiblemente sea la cl sica antinomia entre sectores de poder y sectores populares pero agravada en la medida en que quienes podr an contribuir a su resoluci n, como los responsables pertenecientes a la UNESCO, la complican con proyectos no participativos.

Ya en las consideraciones finales, puede recordarse que el domingo 28 de enero de 2007, el diario *La Naci n*, en su secci n de Espect culos, publica una extensa cr nica sobre el m sico santiague o Elpidio Herrera y su conjunto de m sica nativa Las sacha guitarras. El art culo destaca la evoluci n de un artista que cre n este movimiento de m sica nativa. El cronista califica este grupo musical como *“un gran xito”*, *“con reconocimiento de los escenarios de todo el pa s”*, bautizados por Le n Gieco como *“los*

*Rolling Stones' del folklore argentino*, por la rusticidad de su producción artística. El cuerpo de la nota, firmada por Leonel Rodríguez, se centra en la organización de un museo de las *sacha guitarras*, en la vivienda de su fundador, como puesta en valor de los treinta años de historia de este curioso fenómeno cultural, y culmina con la promocionada actuación del conjunto folklórico, en el Festival Nacional de la Chacarera. En conjunto, fue 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. Fue entrevistado, en la prehistoria de los trabajos de investigación que, luego, fueron el origen de esta tesis y, entre cuentos y leyendas, narrados por él, por su madre y por otros miembros de la familia, contó que, en broma, tocaba la guitarra con sus dos hijos varones, a 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 estrictamente 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 comportamiento 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, se llega 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 el planteo fundamental de esta tesis, referida al 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 un fenómeno subalterno sino como una 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, como se verá en los restantes capítulos de esta tesis, 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 seguidamente.**

## **CULTURA TRADICIONAL EN UNA COMUNIDAD MIGRANTE**

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.*

Como puede verse, 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? Puede recordarse que Walter Ong esclarece la existencia de la oralidad secundaria, es decir, de aquellas formas de comunicación oral que coexiste con la escritura. (Ong 1987: 25-37) Del mismo modo, la autora de esta tesis ha 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 primera problemática difícil de describir y analizar en la medida en que el avance y la universalidad de los medios masivos de comunicación generan nuevas visiones de la cultura tradicional.

Ana María Dupey ha realizado un interesante estudio sobre la evolución del concepto de tradición, que responde acertadamente

a esta pregunta. 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 éstas, 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 muy destacable: **la tradición como espacio de negociación**. A partir de los postulados de Martha Blache y Juan Ángel Magariños de Morentín y, más específicamente, de Raymond Williams, la antropóloga califica la tradición como un ámbito en que se "*erigen y negocian límites*". (Dupey 1994, 78)

En esta investigación, se prefiere suplir el término "*negocian*" por la palabra "*pactan*". **La tradición es el fruto de un constante pacto social. Pacto heterogéneo y heteróclito que, en muchos casos, proviene de un juego de tensiones entre los miembros de una comunidad.**

Un estudio de Emilia Horváthová es muy ilustrativo sobre todos los matices que adquiere la problemática de la tradición, con una gran cantidad de ejemplos extraídos de su propia experiencia de campo, en Checoslovaquia. La investigadora construye la siguiente 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.*

(Horvathova 1992: 39-68)

Se propone el análisis de sus constituyentes. Es una *parte de la conciencia colectiva*. La autora había mencionado, anteriormente, la posibilidad de una tradición global que, evidentemente, conforma el trasfondo cultural humano; sin embargo, en este texto, desea especificar los usos, costumbres y rasgos particulares de un pueblo, forjadores de una conciencia colectiva, aunque esto no impide considerar la influencia individual en el proceso de la tradición. 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, más bien, de la adopción de ideologías y conductas, recreadas a partir de 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 permite a los individuos de un grupo comunicarse, identificarse y reidentificarse. Posiblemente, en el contexto del ensayo de la

Emilia Horvathova, se realice esta diferenciación, distinguiendo las expresiones artísticas de las formas de la vida cotidiana.<sup>8</sup>

Sin duda, el desmenuzamiento de la definición no es óbice para la valoración de este importante estudio en el que muchas de estas cuestiones están resueltas, en los ejemplos concretos que la antropóloga describe. En este sentido, la síntesis de la caracterización y evolución de la cultura adicional permite considerar **la tradición como proceso antes que como resultado**. (Horvathova 1992: 65-67)

En estos planteos, no se debe olvidar la contribución de Néstor García Canclini sobre la tradición en una sociedad marcada por la modernidad y la post-modernidad. 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

---

<sup>8</sup> : Esta noción es muy semejante a la de Richard Bauman cuando caracteriza la actuación verbal artística identificadora de un grupo. (Bauman 1989: 27-46)

*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 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. (García Canclini 1992: 184-185)*

La pregunta que surge es: ¿Puede delimitarse tan claramente los espacios de lo arcaico, lo residual y lo emergente? ¿Pueden denominarse los tres, cultura tradicional, tradición o merecen otros nombres? En este punto, las reflexiones se basan solamente sobre la experiencia de campo de la autora de esta tesis, en Villa Nueva, suburbio de Berisso, poblado, mayormente, como ya se ha afirmado, 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 distintas prácticas concretas 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, en mayor o menor medida, espontáneas, sucedidas durante las



entrevistas para grabar narraciones. Como ya se ha planteado, es esencial a la tarea del investigador no desdeñar ningun texto oral, actividad que permitiría acrecentar el archivo posible con textos que, aunque no sean estrictamente narraciones, aportan muchos parámetros de interpretación y comprensión de las narraciones propiamente dichas.

*Patricio Carreras: \_\_Bueno, se decía estos hermanos Cura... Usted habrá visto.*

*Pregunta: \_\_¿El bombisto?*

*Patricio Carreras: \_\_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 recopilado muestra un elemento arcaico, la creencia en el lugar misterioso y sobrenatural denominado Salamanca. Las características del ámbito espacial están descritas con verbos en Presente de Indicativo que, evidentemente, le otorgan una validez supratemporal a todos los enunciados del narrador. Lo residual está planteado con dos parámetros temporales. Por un lado, se observa la referencia a los hermanos Cura, misticos santigueros, que tenían una digitación lograda por un posible 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, por lo tanto, podían ser testigos de las afirmaciones.<sup>9</sup>

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 Santiagueros.

*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 delució 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*

---

<sup>9</sup>: Los matices connotativos de los tiempos verbales se han tomado, como en capítulos anteriores, de Catherine Kerbrat-Orechioni. (Kerbrat-Orechioni 1997: pp. 59-63)

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 quema (alude a la telesada 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.*

*Pregunta: \_\_¿Allá , en Santiago, no se usa?*

*Patricio Carreras: \_\_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 precedente presenta muchos 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*. (Coluccio 1986; pp. 25-28) Si bien el investigador destaca que se coloca un muñeco de trapo, como para representar a la joven, no afirma que se lo quemara ni que se le coloquen cohetes en su interior. Dicha actividad, originada en la leyenda de la adolescente apasionada por la danza, muerta trágicamente 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 hondos "*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, se observa 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 tinglado del Centro. Finalmente, los santiagueños jóvenes, nacidos en Berisso, en su mayoría, apreciaron esta innovación. En

especial, a los niños les gustó mucho y, posiblemente, sintieron la reproducción de la habitual quema de muñecos de Fin de Año, frecuente en la ciudad de 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 telespada del Centro de Residentes Santiagueños, en esta tesis, se observa 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, la autora de esta tesis se sentó a una de las mesas en las que un santiagueño mayor contó relatos sobre la celebración de homenaje a La Telesita, con el baile de siete chachareras, bebiendo una copa de una bebida alcohólica en cada pausa, y, luego, un santiagueño joven, a su vez, 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 Villares, 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 cu ada 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 allí "padece". "Uno siente como si estuviera allá." Patricio 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, concepto que se definirá en capítulos posteriores, de los migrantes provincianos.

La tradición, en un grupo que sufre un proceso de di spora 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, pret rito, que guarda relaciones, de mayor o menor proximidad y comunicación, con el mundo actual de la gran ciudad de radicación.

En este sentido, se considera muy 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 santiague os, se observa 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, particularmente, con el paso de las generaciones y por el vínculo con otras comunidades.** En este marco, es interesante el uso de tiempos verbales que realizan los informantes, en las entrevistas. Por un lado, utilizan verbos en Pret rito 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 Pret rito Imperfecto del Indicativo se utilizan para narrar costumbres destacables de la comunidad de la que migró el narrador (*con preferencia lo hacía eso*). También puede percibirse 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 percibe en el uso de verbos en Presente que revelarían una creencia de validez permanente (*Eso es originario de allí, es muy respetuoso*) y otros que aluden

a acciones muy puntuales, sucedidas en un momento muy 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 puede remarcar acciones descatables 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 a menudo, de quienes la evalúan ( *“una fantasía que le han agregado* )

De este modo, se puede confirmar, en este fluir temporal, cómo **la tradición opera como un parámetro de construcción e interpretación de sus mensajes, anclado en textos anteriores y reactualizado, en la medida en que 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, en el caso de esta tesis, 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 pastora y bagualera salteña Balvina Ramos, que, luego del reportaje, planteó que su obra se divulga a través de discos compactos y puso a disposición de su auditorio, su correo electrónico, para



consultas, comentarios o críticas que se le desearan realizar. Igualmente, en enero de 2007, se pudo captar, a través de la emisión de Radio Televisión Española, una entrevista a la coplera Marina Carrizo, que se presentó con sus ropas características, tradicionales se diría, en un moderno estudio de televisión, y, luego de responder las preguntas de la periodista española, cantó algunas 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 entre los televidentes era la de una modalidad antigua que se vigorizaba y globalizaba, por medio de una transmisión internacional.

En este punto, son muy interesantes investigaciones como las realizadas por Gary Alan Fine, al analizar el origen de leyendas urbanas (Fine 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.



### **CAPITULO 3. NARRACIONES ORALES EN BERISSO**

Este marco social, detalladamente descripto, permite preguntar cuáles son los textos narrativos que estas comunidades migrantes, populares y tradicionales, conservan y en qué medida, qué transformaciones sufren, en su proceso de comunicación, y si puede llegar a configurarse una estrategia narrativa propia e identificatoria de la comunidad. ¿Finalmente, se puede denominar "folklóricas" a estas narraciones?

### **ALGUNAS PROBLEMATICAS DE LA ORALIDAD EN GENERAL**

Es necesario abordar primeramente el tema de la oralidad, como clasificación básica de estos discursos. La oralidad remite a un problema particularmente complejo, a causa de la dinámica de las comunicaciones, a principios del siglo XXI. Siguiendo a Walter Ong, esta investigación reconoce la existencia de una oralidad primaria y una oralidad secundaria. La oralidad primaria es aquella que se produce en comunidades analfabetas. 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, se trabajó 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 muchos matices interesantes. Algunos informantes eran analfabetos funcionales, por su ancianidad o por desuso de la escritura. Otros informantes mostraban un 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, en todos los casos, es importante recordar, de acuerdo con Daniel Cassany, que la oralidad no es sólo 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. (Cassany 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 analizado 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. (Coto y Hourquebie 2002: 135- 144) <sup>10</sup>

Por consiguiente, una investigación de esta índole 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 semanario *El mundo de Berisso* o los diarios *El Plata* y *El Día*, editados en La Plata, pero distribuidos en la zona.

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, para elaborar los discursos de tal manera que sean comprendidos y asumidos por los miembros de la comunidad, como signo de comunicación inmediata.

## **CORPUS DE TEXTOS ORALES RECOPIADOS PARA ESTA TESIS**

Seguidamente, se desea destacar, en una primera hipótesis de clasificación, el conjunto de textos circulantes en una comunidad barrial como la de Villa Nueva, en su mayoría constituida por

santiago os:

---

<sup>10</sup> 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 ejemplo del periodismo-verdad frente al periodismo misceláneo, 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)

**-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, muy general, 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. Se destaca 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 extensión 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 sólo 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 ser 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, etc. 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 hacer lo 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 construyendo con actitudes, expresiones y comportamientos, que en lo que denominamos "metacódigo" y que es la materia prima del folklore y el aglutinante del que, en consecuencia, puede denominarse grupo folklórico".*

(Blache y Magari os 1992; pp. 33-34)

Se puede descomponer la extensa definición, observando algunos lexemas y enunciados relevantes, como *grupo*” y *en cuyo seno se produce un comportamiento*”, que aluden a elementos esenciales de una comunidad de individuos, vinculados por diversas relaciones que, por su misma interacción, generan una conducta com n. Por consiguiente, el metacódigo es una

conducta arraigada y, por esto mismo, simbólica. La definición agrega, hacia el final de la cita, los lexemas *actitudes*, *expresiones*” y *comportamientos*, que permiten ampliar la definición 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 muy específica, en la organización interna 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 interpretan determinados fenómenos.*” (Blache y Magariños 1992: 31)<sup>11</sup> Igualmente es destacable el reconocimiento de la funcionalidad del mensaje folklórico que permite el reconocimiento intragrupal.

En el caso de esta tesis, se considera que esta definición de metacódigo debería insistir mayormente en nociones cognitivas que destaquen el valor de un patrimonio ideológico vivido para la comunidad en la que surge. No es solamente un lenguaje; es un modo de construir, interpretar y manifestar la propia identidad

---

<sup>11</sup> : 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)



individual inmersa en la identidad de cada grupo y, por consiguiente, se vincula con la noción de contexto ideológico, que se desarrollará en capítulos posteriores. Como puede observarse, en esta tesis no se traza 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 NARRACION FOLKLORICA Y SU RELACION CON UN METACODIGO

Ante estos conceptos, se puede 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? Esta pregunta había sido formulada en el capítulo primero ya que constituye uno de los aportes originales y propios de esta tesis y permite describir las narrativas orales, como elementos fundamentales de identificación y reidentificación de grupos, de sus relaciones y conflictos con otros grupos y, esencialmente, con la sociedad mayoritaria en general.

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 intra-grupales**. 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).**<sup>12</sup>

De acuerdo con la experiencia particular de la recopiladora y autora de esta tesis, ambas conductas, ambas modalidades de construcción verbal, aparecen en las comunidades visitadas y estudiadas. 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 en la medida en que permiten una descripción más acabada de su metacódigo. Sin embargo, se desea destacar el concepto de narración folklórica aplicado a la expresión porque es la que revela más 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**

---

<sup>12</sup> : Richard Bauman ha descrito 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)

### **axiológicos de la comunidad, estrategias narrativas, lexemas de uso y significados específicos?**

Juan Angel Magari os de Morentín destaca, al estudiar el código de la narración folklórica, la necesidad de considerar un 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 Magari os 1994: 15)

Si se retoma el planteo inicial sobre la narración folklórica como una construcción textual que funciona como expresión del metacódigo, se 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 intragrupalas y coteja en las relaciones intergrupales.<sup>13</sup> 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, en la introducción, se ha denominado estos textos, con el concepto de narraciones de retroalimentación, lo cual significa que estos textos orales reproducen una situación que la comunidad valora y, al mismo tiempo, la mantiene vigente y genera conductas en sus miembros. Píense en el ejemplo de las narraciones sobre curaciones mágicas. El narrador recuerda la vida de un curandero, la reproduce; pero, a la vez, desea persuadir a sus oyentes, para

---

<sup>13</sup> : El juego de relaciones intragrupalas 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.

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 vínculo estrecho con éstas, 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. (Magariños 1994: 14) De esta manera, el texto producido presenta una gran complejidad estructural ya que, en principio, 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, en mayor o menor actividad, de los oyentes. De este modo, el texto adquiere su complejidad estructural y significativa de esa interacción entre emisores y receptores. Esta es una de las características de la narración folklórica, como texto, su construcción colectiva entre emisores y receptores.

Las relaciones intertextuales son también igualmente destacables. Todo acto de enunciación de un relato folklórico guarda relaciones intertextuales, en principio, con un hipertexto,

constituido por las narraciones vigentes en el grupo, con una superestructura narrativa que los integrantes conocen en mayor o en menor medida y con las narraciones que, individualmente, recuerdan y relatan.<sup>14</sup>

Asimismo, guarda relaciones extratextuales con textos que la comunidad puede conocer 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 concreta de enunciación, que implica la necesidad de observar todos los rasgos constitutivos, en función del acto de narración. Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin han analizado detalladamente todas las circunstancias que conforman el 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. (Blache y Magariños 1991: 1-15) así como de otros contextos (textual, social, societal), descritos por Hermann Bausinger. (Bausinger 1988; 17-28)

Seguidamente, se analizará con mayor extensión los elementos que constituyen a las narraciones como expresión del metacódigo. El análisis del predominio del contexto sobre la enunciación de la narración oral se completará en otros capítulos, en virtud de su gran relevancia. En particular, se observará 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.

---

<sup>14</sup> : Este aspecto ha sido especialmente analizado por María Inés Palleiro al plantear la existencia de una matriz narrativa que integra todas las variaciones de un texto presenta de acuerdo con sus diversas versiones y con sus relaciones intertextuales. (Palleiro 2004: 61)

## UN MODO PARTICULAR DE NARRAR. LAS NARRACIONES ORALES EN EL METACÓDIGO DE LA COMUNIDAD

Se ha planteado, siguiendo el recorrido ya dise ado, que la **narrativa folklórica de una comunidad puede definirse como un modo particular de narrar y, se agrega, es parte y expresión de su metacódigo**. ¿Qu elementos puede contener el enunciado "*modo particular de narrar*"? Se puede delimitar los siguientes elementos, en una primera aproximación, 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 an lisis del discurso, formulados en *La ciencia del texto*. (Van Dijk 1983: capítulos II, III y V) 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.<sup>15</sup>

La noción de macroproposición hipotética de Teun van Dijk es de gran importancia al aplicarla a la narrativa folklórica. Esta tesis postula que la narración folklórica 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 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.*

---

<sup>15</sup> : 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.

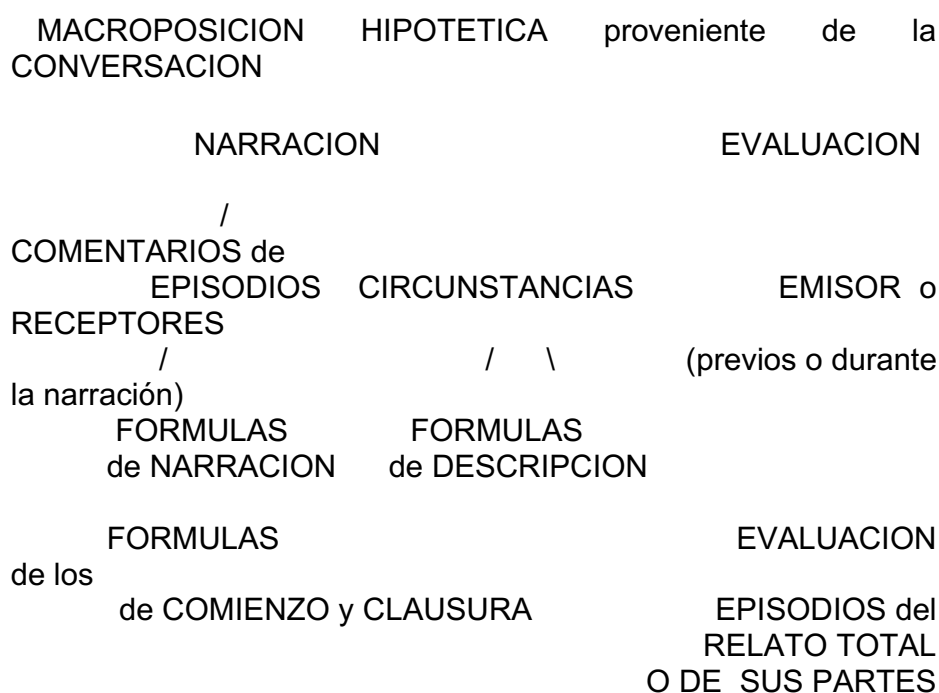
Este texto presenta la estructura esperable dentro de la lógica de una narración fantástica que deja a los receptores en estado de incertidumbre frente a los hechos y genera una atmósfera de lo inexplicable, que se confirma con la construcción de un desenlace abierto. Además, la enunciación fue realizada 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 gran interés en esta clase de narraciones y, por este motivo, Amira Soria contó otros con un esquema similar. En forma continua, tanto la narradora como sus oyentes insistieron en que era 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 sólo una mancha de sangre y un cuchillo. El desenlace queda, como se ha afirmado, 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. El Pretérito se utiliza también para la acción inicial; pero, luego, todas las



restantes acciones se construyen en Presente, seguramente para dar mayor dramatismo.

Estas características, esbozadas en esta primera descripción, 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 detallan en otro lugar.

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



(posteriores a la narración)

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 puede ser analizada en capítulos futuros.

## **CAPÍTULO 4. CLASIFICACIÓN GENÉRICA**

### **FLEXIBILIDAD DE GÉNEROS LITERARIOS Y ESPECIES NARRATIVAS**

En el capítulo anterior, se ha tratado de observar 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.<sup>16</sup>

La problemática de los géneros discursivos se clarifica con el aporte de autores como Mijail Bajtín, quien traza la distinción entre

---

<sup>16</sup> : 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

gneros primarios o simples y gneros secundarios o complejos. Los gneros primarios o simples, como su nombre lo indica, agrupan las producciones textuales de la comunicación inmediata, como una conversación o una carta, por ejemplo. Los gneros secundarios o complejos surgen en condiciones de una comunicación cultural más elaborada, como la novela, la crónica periodística o el discurso científico. (Bajtín 1997: 250) Como es obvio, la narrativa oral se circunscribe dentro de los gneros 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 gnero discursivo simple, o puede presentar una mayor elaboración, como gnero 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 artificial de la entrevista, en la que el informante se siente en una circunstancia de evaluación por parte de un investigador, que puede seleccionar textos o analizarlos.

En el caso de gneros de textos sometidos a la transmisión oral, la problemática también se complica porque, frecuentemente, 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

---

ángulos: el de la producción textual, el de la recepción textual, el de sus distintas operaciones de lectura, entre otras. (Culler 1992: cap. II)

contextos. De este modo, en principio, 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 los grimas 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 muy 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**. (Briggs y Bauman 1996: 78-108) Por lo tanto, más que una referencia a géneros canónicos, se debe describir los distintos contextos de enunciación en los que los textos adquieren características temáticas, estilísticas, estructurales, especiales, en muchos casos, únicas e irrepetibles.<sup>17</sup>

Como se recordará, en esta Tesis, se prefiere realizar una primera clasificación en discursos de ficción y de no-ficción y tener presente las brechas que se producen entre unos y otros.

---

<sup>17</sup> : 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)

## **FICCIÓN Y NO FICCIÓN**

También, por todo lo expuesto, se debe insistir en la necesidad de grabar y desgrabar toda la entrevista a varios informantes, que, aparentemente, es la que mejor 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.

Se ha hablado de superestructuras narrativas, como conjuntos de textos con unidades temáticas y estilísticas determinadas, como las historias sobre luces malas o sobre el alma mala, y este concepto lleva a plantearse la posibilidad de considerar, dentro del tema de los géneros narrativos, su subdivisión en especies narrativas.

En primer término, como ya se ha mencionado, se debe destacar un género mayor, englobante: la conversación, en la que los relatos se insertan en un continuo circuito de comunicación. (van Dijk 1983; cap. VII) Dentro de la conversación, se percibe dos grandes posibles clasificaciones de las narraciones incluidas:

**-especies narrativas de ficción**

**-especies narrativas de no-ficción**

**Las especies narrativas de ficción están constituidas por todas aquellas formas textuales en las que el emisor plantea su relato como una construcción imaginaria, de "fantasía" como afirmaba uno de los informantes de esta tesis. Muchos textos pueden recopilarse dentro de esta clasificación, que constituyen, en general, 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.** <sup>18</sup>

## **LAS NARRACIONES ORALES RECOPIADAS EN EL CONURBANO PLATENSE**

Lo que se percibe, en la tarea de recopilación, es que las estructuras y estilos de las diversas especies narrativas se contaminan fundamentalmente 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

---

<sup>18</sup>: 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 D'Algh 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 cronistas y memoristas, según Lauri Honko, (1989; 77-90) al considerar las narraciones sobre experiencias personales

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. (Van Dijk 1983; cap. VII) Esta interacción verbal aporta, en sus formas textuales, el microcontexto social en el que se producen los discursos. (Van Dijk 1983: p. 47) Al captar una conversación, se capta algo más que un cuento o una leyenda: se observa un grupo en su interacción social. En el caso de migrantes provincianos, como se destacó en el capítulo I, se percibe una comunidad que conserva una relación bifronte: por un lado, con el ámbito original; por el otro, con el ámbito de arraigo. Sin embargo, esta bifrontalidad es muy compleja. La comunidad de arraigo puede presentar matices generalmente cronológicos y sociolingüísticos, como en la siguiente entrevista con la psicóloga Elizabeth Lugones.

*Elizabeth: Sino también este... (pausa) curar del empacho, Aquí (en Los Hornos) sobre todo.*

*E: ¿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 muy importante distinguir la orientación y el objeto de la conversación<sup>19</sup> ya que determinan, en muchos casos, 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, en un determinado momento, 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.*")

---

<sup>19</sup>: Como se recordar , esta tesis sigue las propuestas teóricas y metodológicas de Teun Van Dijk, en sus análisis de la conversación como discurso oral. (1983, cap. VII)



Es así un marco convencional que, en algunos casos, necesita una explicación complementaria por parte del emisor. En la mayoría de los casos, el marco es convencionalizado, es decir, 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 nada. Como se notó que el narrador había vacilado al nombrar la cabalgadura como caballo o como mula, se realizó 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 en el texto y su posterior explicación conforman un marco de fundamental 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. Esta tesis insiste en la hipótesis de que 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**, (van Dijk 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 claramente 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 anecdota, que había relatado antes en su vivienda, en una reunión familiar. Ambas versiones son semejantes en cuanto a sus macroestructuras. La superestructura es una anecdota sobre la imposibilidad de comprensión lingüística entre forasteros y nativos de la Provincia de Santiago del Estero, por el uso de la lengua quichua.<sup>20</sup>

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 reunión familiar surgió luego de una breve reflexión sobre las creencias que generan actitudes pasivas. El planteo de la pasividad provoca en el relato la acentuación de las macroestructuras en las que se insiste sobre el aislamiento de mujeres ancianas frente a hombres

---

<sup>20</sup>: Se interpreta como anecdota, 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)

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 quechua. 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 quiero, 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 se ha 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	un hombre se allegó
tenían desconfianza Parecían extraterres- tres. 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 de 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 santiagueos de la misma edad y provenientes de la misma zona, la población de Loreto, presenta variaciones interesantes y un marco cotextual distinto.

Se reproduce seguidamente la versión con un fragmento de la conversación previa, para una mejor comprensión del análisis.

*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.*

*Patricio Carreras: -Ellos eran dueños. Entonces después*

*se corren un poco más cerca de las Termas de Río Hondo. Allí ocurre lo mismo. (Pausa)*

*Pregunta: -¿Es la ciudad del Barco?*

*Patricio Carreras: - 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.*

*Delicia de Artaza: -Tenían derechos. Ellos los llevaron, los trajeron para acá y los siguieron corriendo.*

*Patricio Carreras: - (Pausa.) 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 haciendooo... 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.*

*Patricio Carreras : -Y 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.*

*Delicia de Artaza: -Siempre lo hay.*

*Patricio Carreras: -Entonces allí se dieron cuenta qué era fuego pero ellos también había... (Pausa.) Yo me acuerdo que era también el primer año que ellos (se refiere a los padres de quien había hablado en otra narración anterior) me habían mandado al colegio... (Pausa)*

*Delicia de Artaza: -Es gente que ha vivido mucho en el mundo de ella...*

Inicialmente, como puede verse, 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, una 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, que es el uso exclusivo de la lengua, "*la quichua*".

En la organización de ambos relatos, se percibe claramente que 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

santiagoenses, indígenas o nativos, en zonas rurales, 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, se realizará una síntesis de las observaciones sobre las estructuras de estas narraciones orales, a las que se puede denominar folklóricas.

## CONFIGURACIÓN DE LA NARRATIVA FOLKLÓRICA

De lo ejemplificado y analizado anteriormente, se puede proponer la discusión de un aspecto de la hipótesis planteada inicialmente que atañe a la posible configuración de la narrativa folklórica. De este modo, se 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 construcción 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 Morentin, al describir el metacódigo, como modo de hacer colectivo particular de una comunidad, para contribuir a su identificación. (Blache y Magariños 1991: 1-15) Esta tesis, como se recordará postula la necesidad de plantearse 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; p. 47), como ya se ha plantado, 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 que no pertenece a la comunidad.**<sup>21</sup>

**-Focalización de la narración en las acciones de un personaje o personajes, que pueden presentarse como modelos de la comunidad.** (*"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*

---

<sup>21</sup> 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.

*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 que forma parte de ese metacódigo narrativo que transmite 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..."*) El narrador de este fragmento se refiere a otro relato contado por otro interlocutor anteriormente.

**-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, (se ala 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 ni a 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 delucidó 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 muy notable la actitud de reticencia del hijo ante los relatos de su madre, por el exceso de fantasía. Sin embargo, a su vez, cuando se le ofreció 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, cadenitas. 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 o entextualización, como se ha afirmado, (Briggs y Bauman 1996, 78-108) entre las leyendas tradicionales que circulan sobre tesoros ocultos, en Santiago del Estero o en el Litoral,<sup>22</sup> y esta anécdota, que 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

---

<sup>22</sup>: 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)

acuerdo con un contexto determinado. Antes de culminar este capítulo, viene a la memoria que, cuando se transcribió esta narración oral y se le mostró a la narradora, se ofendió porque la consideraba una historia de familia a la que se le había dado nivel de crónica policial. Sólo se tranquilizó cuando se le aseguró que ninguna persona mencionada en el texto podía ser identificada.

## **HACIA UNA POSIBLE CATEGORIZACION DE LA NARRATIVA FOLKLÓRICA DE UN GRUPO MIGRANTE**

Todo lo expuesto conduce a la necesidad de una redefinición global de narrativa folklórica. Esta tesis, en una síntesis de las reflexiones anteriores, propone 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, esta tesis postula 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 el relato y permiten trazar un esquema b sico de composición del texto.

La cohesión es estrictamente gramatical y es la cualidad del texto que permite el vínculo sint ctico entre sus distintos lexemas por medio de diversos conectores. (Cassany, cap. I) Lo m s 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 m s bien a la unidad significativa del texto, determinada por factores sem nticos que permiten comprender hasta las aparentes incoherencias gramaticales. (Cassany 1992, cap. I) 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, se vuelve a la pregunta inicial: ¿Cu l es su posible clasificación gen rica? Se puede observar a los propios

informantes, verdaderos autores y coautores de cada narración en su enunciación.

Además, 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, mezquina. 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, Hayde 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 sólo había visto un animal doméstico agresivo. Como puede notarse, los textos comienzan como cuentos y se transforman en leyendas o en anécdotas y viceversa. Se ha percibido, en la interacción verbal entre miembros de la comunidad y con personas ajenas, 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. Hayde Herrera, la narradora de leyendas sobre el kakuy y sobre el alma mula, contó una narración aparentemente de carácter anecdótico que, en el desenlace, adquiriría 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, Hayde 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*

*E: \_ ¿Y cuándo ha salido eso del familiar que nos contaba?*

*I: \_ Bueno... eso hace muchoh año, pero fue en la Granja Modelo y ahí decían que había el familiar... y, efectivamente sí lo hay.*

*E: \_ Bueno, cuéntenos cómo fue*

*I: \_ Yo trabajaba, en dónde?... en una parte donde se hacían lah mehclah para criar los ternero*

que era... era la única granja que había en Tucumán y la más grande, criada por Alfredo Guzmán limitada.

Entonceh, por la noche (.....). Bueno, como le digo, nosotroh preparábamoh una mehcla para criar ternero, que se criaban loh ternero aquí en Dátil, en Salta. Entonceh, doh veceh a la semana, en esa tierra... Era como ahora, muy ehcasa la moneda, el peso. Se ganaba \$ 4,20, pero era bastante sacrificada. Y entonceh, cuando se hacía esa mehcla, noh daban entra, y nosotros en doh, treh hora, preparábamoh la mehcla y noh ganábamoh un día. Así que... Y siempre saliamo a eso de lah doce de la noche, doce y media, y yo vivía más o meno; tenía una casita. Yo era soltero; una casita que vivía con un hombre que era muy, eh... de la casa de loh 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. Entonceh el hombre dejó un muchachito chico, y creo que ehtuvo se o siete años... Cuatro años creo que estuvo en la cárcel; una cosa así. La criatura en aquelloh tiempo 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 sol yo también solo. Noh juntamoh y noh hicimoh compañero 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, semiohcuro y contaban del familiar. Yo era incr dulo 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 loh tobillo 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 más o meno en lah costillah mía. Porque él me daba con lah costillah d' él; casi me da en la cadera a mí. Pero tenía unah cerdah largah 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 perroh esoh, 'l iba a la par mía. Y entonceh yo, pa' no tocarlo, levante lah manoh y crucé lah manoh aquí, en el pecho, pero lo yevaba de reojo mirándolo. Dehpue 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 peroh 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)*

Como puede apreciarse, las dos versiones son muy disímiles pero se corresponden con las leyendas sobre el familiar, el ser imaginario que devora un peón, cada a o, en los ingenios tucumanos.<sup>23</sup> En la versión santiague a hay una gran distancia en la medida en que la narradora no forma parte del grupo de

---

<sup>23</sup> :Puede consultarse las descripciones más frecuentes, como las de Félix Coluccio (1984: 190-192) o las de Adolfo Colombes (1984: 128-130).

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 explaya mucho y la narración continúa aun cuando no haya acciones relevantes que plantear. Píntese también cómo narraría un tucumano, actualmente residente en la provincia, la leyenda del familiar, con referencia a la lucha antisubversiva o a los desaparecidos.

Antes de finalizar este capítulo, se puede 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, (el narrador pone la 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 capítulos siguientes.

## **SEGUNDA PARTE**

### **CAMINOS**

## **CAPITULO 5. 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 y con otros textos que la comunidad conoce y comunica sobre temáticas similares, extratextuales 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 que hay una base textual implícita que determina la reconstrucción hipotética del investigador, sobre la base de todas las relaciones semánticas posibles del relato, en su circunstancia de enunciación y en su pertenencia al metacódigo de la comunidad.



## ALGUNAS COMPROBACIONES

Se puede observar la pertinencia de estas primeras operaciones metodológicas en las narraciones de dos relatos muy parecidos en sus estructuras, emitidos en diferentes situaciones de enunciación.

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. El texto es el siguiente:

*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 éste. 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 fíjese 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.*

*Fíjese qué contraste, qué forma tonta de pensar.*

*(Con tono irónico)*

*Entonces dice... eh... (duda) :*

*\_Allí veo uno que es marrón.*

*-¡Ah, fíjese 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 cobrarme, 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 gen-*

*te 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. Esta narrativa es sumamente frecuente en la tradición oral y parte de la presuposición básica de la atribución de caracteres plenamente humanos a los animales, como lo son el lenguaje, los sentimientos y las labores. Dentro de este grupo, son muy 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. Se puede distinguir, en las siguientes operaciones, sus elementos constitutivos, integrarlos, en el marco de macroestructuras e interpretarlos por medio de relaciones intra e intertextuales. En el ejemplo particular de este texto, se puede 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 substrahe alimentos al segundo, es castigado y evita el castigo. Apoya la atribución a una superestructura genérica que el cuento en sí mismo fue descrito 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, que se podría denominar arquetípicos. A partir de esa fórmula, el texto presenta una serie de enunciados que revelan el esfuerzo, mayor o menormente consciente, 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 éste*". 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 evidentemente la figura del zorro, se focaliza al personaje con el pronombre "*éste*", que acorta la distancia espacial o mental de los elementos enunciados.

Como relación intertextual, se percibe la presencia de macroestructuras frecuentes en esta clase de relatos como las siguientes:

-Orden del tigre a Juan, el zorro, su sobrino, para que vigile que 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 freír 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 se ha planteado, en el capítulo 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, en particular, 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.

Se intentará un diseño de composición del relato.

NARRACION

Episodios

la

narración

Di logo con la orden del tigre.

sobre

Di logo con la negación del tigre de dar presas de caza al zorro.

Monólogo de la venganza del zorro.

Narración de la instrumentación de la venganza

Narración del castigo impuesto

por el tigre

Narración de la estrategia del zorro evitar el castigo y vengarse nuevamente del tigre. personajes

EVALUACION

Circunstancias

Fórmulas de apertura y descripción del

zorro

Origen de

Evaluación

la

conducta del tigre

Evaluación de la conducta del tigre

Evaluación de la conducta del tigre

Evaluación de la conducta de ambos

De este modo, se 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 los que narraba 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 oscilan entre el Pretérito Perfecto Simple, de valor puntual, que las individualiza, y el Pretérito Imperfecto 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 éste.*" 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 se percibe 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, comprometiendo 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 es introducida 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, se podría trazar una gramática de este relato basada sobre, por ejemplo, el empleo de sus tiempos verbales.<sup>24</sup> 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

---

<sup>24</sup>: 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)

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 contexto de la conversación, se recorda 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 "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 de *el* sobre un poderoso; pero como macroproposición hipotética puede sugerirse la victoria de un menor sobre un adulto.

### **OTROS MODOS DE NARRAR: ENTRE CUENTOS Y ANÉCDOTAS**

Un relato muy 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, vecino que se caracterizaba por su habilidad para eludir situaciones difíciles en las que se había involucrado, 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, ésta 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 éstos, 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.) Ponía 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 alcanzar 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 aquel 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. Si se intentara un esquema de construcción del texto, este podría ser formado por:

NARRACION		
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 tigre 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

Di logo del castigo del tigre  
al zorro

Di logo con el pedido del zorro  
para postergar el castigo

Evaluación  
del narrador  
sobre el tigre

Di logo 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

Di logo 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, se percibe 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, se observa que 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 se percibe la falta de pronombres y sustantivos que designen los sujetos, marcando, de este modo, menor distancia con el mundo narrado muy conocido por los oyentes.

De esta manera, se 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, entre otros elementos, 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, más 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 puede presentar 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, se 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, aparentemente, 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, entre otras).

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 dentro de una estratagema para salvarse de una situación difícil, en relación intertextual con el cotexto de las anécdotas relatadas sobre el vecino pícaro de Loreto, destacado por la misma habilidad. 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 se ha 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 muy interesante. Como ya se ha expuesto en los capítulos iniciales de esta tesis, toda narración folklórica es un texto que alude a sí mismo, a otros textos similares y a sus circunstancias anteriores y actual de enunciación. El narrador relata la fuga del animal y su precipitación a un río. "*No sé dónde*" aclara a la audiencia. Dicho enunciado puede reafirmar este carácter anecdótico del texto, 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 ancdota 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 el texto, cierra con la siguiente fórmula de clausura: "Así es la cosa." Similares entre sí, cada fórmula aporta al texto 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" 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 cotexto de la conversación anterior, la astucia puede vencer las situaciones difíciles. Una relación extratextual puede confirmar esta suposición. De acuerdo con la nota aclaratoria de Berta Vidal de Battini, el zorro, en nuestras latitudes, no trepa a los árboles. (Vidal de Battini 1981: tomo I, 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 "an cdota", 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 capacidad expresiva del mensaje.

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, conocido por todos. 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 la figura del personaje, ficticio o real, zorro o vecino de Loreto, que puede adquirir estatura de modelo grupalmente v lido. Por este motivo, como se ha afirmado, no debe ser casual que las acciones referidas a Don Juan el zorro lleven sujeto desinencial o t cito porque el protagonista tiene un car cter de un arquetipo humano en tanto que miembro representativo de la comunidad de origen.

Como puede verse, la narrativa folklórica exige una metodología especial de an lisis y comprensión, en la medida en que no es un texto fijo sino una construcción textual permanente, colectiva, solidaria con sus contextos de enunciación. Por consiguiente, toda metodología deber recuperar esta din mica y descubrir su riqueza de significaciones.

La descripción de diversos contextos de enunciación puede enriquecer la interpretación de las distintas narraciones, como se ver en el capítulo siguiente.

## **CAPÍTULO 6. 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 del ya citado Hermann Bausinger, se puede analizar la problemática del contexto en forma mucho más compleja y reveladora.

En este punto del desarrollo de la tesis, se desea destacar, en forma excluyente 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, refranes o comentarios posteriores.

El contexto situacional es la descripción de todas 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, actividades y objetos de los participantes y demás.

El contexto social es un horizonte mayor en cuanto los emisores y receptores forman parte de un grupo familiar, laboral, religioso, vecinal.

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

El texto de una narración oral surge, según Hermann Bausinger, en un contexto de interacción verbal, el contexto textual, que se ha descrito detalladamente en los capítulos anteriores. En esta investigación, se considera este contexto de gran importancia por su inmediatez e influencia en la atribución de significación a las narrativas orales recopiladas. Como se ha visto, los cuentos adquieren una significación particular en el marco de distintas conversaciones en las que surgen. Como se expuso, en la

an cdota 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, se observa, en esta tesis, que 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 muy fecundas, como el contacto con grupos migrantes de naciones fronterizas u orientales. Esta circunstancia lleva a plantear la necesidad de apelar a nuevos métodos y, particularmente, a descreer de una cultura homogénea. Especialmente, Hermann Bausinger analiza estos procesos, en una perspectiva de multiculturalismo, que transforma estos conceptos en un campo de estudio muy amplio. (Bausinger 1992: 3-28)

En el caso particular 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 más detallada y descriptiva, podría ser muy útil. En particular en el trabajo de campo de esta tesis, se ha 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 aclaratoria para los receptores ajenos a la comunidad, como es el caso de la recopiladora.

El contexto situacional, en particular, ha sido observado por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin han observado la posibilidad de analizar muy en detalle el contexto de

enunciación, en lo que atañe a los participantes, tiempo, espacio, entre otros aspectos. (Blache y Magariños 1992: 29-34) El narrador presenta distintos aspectos en su relación con su relato. Linda Dagh y Andrew Veszonyi han analizado detalladamente la relación entre la creencia del narrador y su modo de construir el texto, en el caso particular de la leyenda. (Dagh y Veszonyi 1988: 18-20) En Villa Nueva, Berisso se han 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, se puede percibir matices interesantes en la vinculación del narrador con su texto. De este modo, el emisor puede enunciar 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 diversas actitudes tales como la duda sobre los hechos hasta la creencia plena en los episodios. Asimismo, el narrador puede presentarse como protagonista de los hechos, como testigo y, más aún, como testigo calificado que puede dar certeza del testimonio por él obtenido. Este análisis se puede enriquecer atendiendo a las relaciones del narrador con su texto, descritas por Bajtín. (Bajtín 1991: 164-181) Dichas relaciones fueron aplicadas en investigaciones posteriores, en el análisis de la leyenda de los enanitos verdes, recopilada en un barrio suburbano de La Plata, ubicado cerca del Aeropuerto. (Coto y Hourquebie: 2000)

Es frecuente también la presencia del narrador como renarrador, es decir, 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, se retoma los planteos de María Inés Palleiro, al destacar la construcción del cuento folklórico, como un mensaje plural. (Palleiro 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, se postula que el narrador en general 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 en el barrio, luego de su partida de la provincia.

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. Se ha observado cómo el grupo que actúa en la situación particular de la entrevista presenta una estructura particular. En los casos de narraciones similares, se ha 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, desde 1940. Cuando la narración se realiza ante miembros más jóvenes, la carga explícita es mayor ya que éstos necesitan aclaraciones especiales sobre cuestiones que apuntan a su desconocimiento intelectual o vivencial de realidades geográficas, económicas, culturales y sociales. Esta doble configuración es sumamente clara en el cotejo de versiones similares narradas con distintos receptores, como se ha visto en apartados anteriores. Igualmente, se observa una constante mención a un grupo de pertenencia anterior, los pobladores de la región natal frente a otros grupos, como podrían ser los obreros "golondrina", los maestros que

exigían el habla en castellano o los forasteros que realizaban algún trabajo o investigación temporarios.

El contexto societal es muy complejo ya que las comunidades migrantes presentan una relación muy particular con su comunidad de arraigo, caracterizada por tensiones y su resolución. En el caso en particular de las narrativas orales de los santiagueños de Villa Nueva, en Berisso, la estructura social es muy compleja ya que se encuentra conformada por los inmigrantes extranjeros que poblaron la ciudad a principios del siglo XX, dando a la ciudad un carácter europeo muy definitorio, y los migrantes provincianos que se afincaron, posteriormente, a partir de 1940. En el caso particular de los inmigrantes extranjeros, se observa la existencia de gran cantidad de europeos, 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.

Los 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 santiagueños 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 gran 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. Puede no ser ajena a esta revalorización del espacio, la recuperación del 17 de octubre de 1945, levantamiento popular nacional, originado en Berisso, por la mediación de líderes berissenses, del que se cumplieron sesenta años, durante la redacción de esta tesis. Sin embargo, una investigación realizada en el 2006, sobre dicha fecha, permitió observar que los berissenses no recuerdan el 17 de octubre de 1945 como sería esperable. Del mismo modo, también se ha recuperado otros hitos como la llegada de los primeros inmigrantes centroeuropeos; sin embargo, los pobladores suelen disgustarse por la intromisión de organismos culturales estatales, que dirigen la celebración original espontánea.

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 determinadas actividades, como se manifiesta en esta anécdota, que contaba un santiagueño perteneciente a 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 Ramón 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 está poniendo?*

Estos procesos se han enriquecido mucho por el contacto de las distintas comunidades, contacto 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, que acentuó el acercamiento entre los grupos del país con los descendientes de extranjeros.

Asimismo, la realidad de toda la ciudad se ha complicado particularmente con el proceso de desocupación y pauperización de la clase media. Se ha 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 pide solución 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 Ringuet, o los litorales, 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, se observa 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 más o menos 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, al menos, la marginalidad. Frecuentemente son ocupantes gratuitos de los terrenos o de las viviendas que ocupan, que ha generado el fenómeno de las casas tomadas, aun en el centro de La Plata, 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, generalmente sin documentación ni marco social que los contenga.

Este panorama de los contextos de enunciación puede ser más complejo si, como se ha afirmado, 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. (Bialogorsky y Fishman 2001; 99-113) Sobre la base de esa reflexión, esta tesis postula 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 hablarse 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. Se puede 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, puede inferirse 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 puede observarse la presencia de elementos residuales. Si bien la situación de enunciación es contemporánea y vigente en el enunciado en sí mismo, se observa que muchos narradores, al introducir su narración, rememoran los caracteres o aspectos 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. Sin necesidad de centrarnos en cuentos de la tradición oral más antigua de las provincias del interior, generalmente del noroeste, se puede observar la mención de las habilidades de algunos narradores sobre otros y su evidente preeminencia. Esta observación provoca una mayor 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. Se 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 descritos totalmente, que aportan otros factores de significación, o cuando es necesario repreguntar a emisores o receptores. En el capítulo 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 notable riqueza instrumental, para una reelaboración posterior, acorde con el contexto ideológico, a la luz de los planteos de esta tesis. Es sumamente valiosa la observación de elementos significativos del texto global en el que surge el 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 muy ilustrativa de otras significaciones, que, con un análisis solamente textual, se perdería. Además, se agregan matices de subjetividad de emisores y receptores que sostienen la relevancia del contexto ideológico.

Se transcribe primeramente un fragmento de una entrevista, con su encabezamiento de datos del narrador.

El Informante fue Patricio Carreras, jubilado, de ochenta a os 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, tradicionalmente denominado barrio de los santiague os, pero, con el correr de los a os, prefirió mudarse a un sector m s cercano al centro de la ciudad. Narró en su casa, en un mbito suburbano de Berisso, sobre calle mejorada. Escribía habitualmente sus narraciones pero no pudo publicarlas ni siquiera con una buena impresión por computadora; sin embargo pudo editar su estudio del Centro de Residentes Santiague os. La entrevista se produjo el mi rcoles 9 de enero de 2002, en horas de la tarde, con a presencia de familiares de la misma edad, su esposa, y una de sus hijas, de treinta y ocho a os y un nieto de diez a os, que entró mientras su abuelo narraba, sin interrumpir. Los familiares comentaron que era muy frecuente que los nietos escucharan las narraciones orales. 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 acompa ó a la autora de esta tesis 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 ehh..., (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..ehh... (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. Hacía 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 animales parecía que quería cortar la soga y escapar ahí los... Cuando comía el (al) gato, el hombre... (pausa) ya... se. 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, éste 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 éste 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.)*

*E: Me llamó la atención una expresión que usted usó. El animal tomó un tamaño mucho mayor del que tenía.*

*Patricio Carreras: 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.)*

*E: ¿Dicho hermano?*

*Patricio Carreras: Dicho hermano. Dicho hermano decimos aquél que es de una parte sola.*

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

*Patricio Carreras: 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?*

*Patricio Carreras: 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 (se ala un conjunto de papeles escritos a m quina) y de un nietito, que los nietos viven acá (extiende el brazo para se alar una calle) y yo lo conocí, conversé mucho con él...*



El contexto textual es muy complejo. 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. Aparentemente, 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 m quina, pero que no consultó. El texto es clasificado por el informante como una "historia", narrada por la hija del protagonista que, según Patricio 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 muy anteriores. Se reproducir a continuación algunos de los textos bilingües que Domingo Bravo transcribe, luego de su desgrabación y traducción al castellano. (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 descansa.*

*El 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 la casa. Al hombre le había dado muchas vuelta 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 nomás 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 vengas de noche, suelo decirte no más que todo el mundo dice que suele atajarlos. Sólo 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 fonográfica, en Loreto, el 28 de abril de 1962.

Este texto puede contribuir al contexto textual en la medida en que constituye una narración como las que el informante, Patricio Carreras, pudo haber escuchado en Loreto, una población de tránsito, o leído en los diversos textos de difusión de Domingo Bravo, según su testimonio como oyente y como lector. Presenta algunos elementos que guardan relaciones intertextuales con el relato narrado por Patricio Carreras. Así, por ejemplo, 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 se percibe 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 particular en la grabación realizada en Berisso, se observa 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 se percibe en el texto de Patricio Carreras intención moralizante y aleccionadora como en el caso de Guillermo Barraza. Como puede observarse, ambos textos manifiestan relaciones intertextuales en la medida en 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 D'gh y V'zsonyi, se podría denominar leyenda de creencia (D'gh y V'zsonyi 1988 b: 3-67) en la medida en que, 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.

Puede establecerse vinculaciones con otros textos, reelaboración de entrevistas orales; pero igualmente significativos. Por ejemplo, este capítulo de Adolfo Colombres titulado "El Cachir " 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 oculto 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 santiaguino, con sus dimensiones y capacidad agresora; sin embargo se percibe 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. (Colombes 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 sólo risas lo despiden mientras se disipa lentamente en las brumas del olvido.*

Se observa similares vínculos que los descriptos 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 se ha entrevistado para esta investigación.

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 referencia transcrita por Susana Chertudi en su obra *Cuentos folklóricos de la Argentina* (Chertudi 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 mirada. (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 comío.*

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

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

El contexto situacional puede centrarse en la figura de este informante, Patricio Carreras, definido por otros intelectuales y vecinos de Berisso como un "*historiador*". El 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 se lo entrevista, para esta tesis, y se percibe su plena lucidez, un ligero deterioro físico y, especialmente, un descenso económico derivado de su condición de jubilado y de la crisis de Berisso y del país en general. Habitualmente, no narra solo sino

acompañado por distintos miembros de la familia, en especial, contemporáneos o niños, o por vecinos ancianos. Su relación con su relato es llamativa, en la medida en 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 muy fuerte.

Su relación con sus receptores es muy llamativa. Narraba ante la presencia de la recopiladora y autora de esta tesis, 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, se observa 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 debe describir movimientos o rasgos poco identificables.

Su memoria es prodigiosa para todo aquello que le han contado, como circunstancias personales, y manifiesta expresamente 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.

En especial, como ya se ha descrito anteriormente, en el texto que se analizó en este capítulo, sobre el encuentro con un animal fabuloso, 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 puede insistirse en su gran complejidad en la medida en que, en el momento de la

enunciación, se percibió 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 se observa 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, se observa 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, entendiendo por militancia política su actividad en asociaciones culturales, sociales y partidistas provinciales y nacionales. 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, entre 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 Pret rito 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 Santiaguinos.

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 metodológicamente 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 rastros 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.)*

*E: ¿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 m s agudo y en voz m s 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. Por favor que vaya no las que quiera.*

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. (Vidal de Battini 1984: tomo VIII, 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 que ría 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-, ése 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 1 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 hachado en la frente. Murió de esas heridas.*

*Murió a los pocos días. Esa Almamula no salió más por acá.*

Manuel Roldán  
Benavídez, 65 a os. Atamisqui. Santiago del Estero.  
1959

1 jumi < jume

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 la recopiladora y autora de esta tesis, 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 "mulnima". 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, se observa 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 se percibe un trasfondo de murmuraciones (*"Como a los días, he sabido que 'taba enferma la muchacha ésa.'"*), también presente en la narración de Patricio Carreras. Como ya se ha afirmado, 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"*.<sup>25</sup>

En el acto de enunciación del relato ante la presencia de la recopiladora y autora de esta tesis, se percibe otras circunstancias, como ya se ha afirmado, tales como haberse realizado en una modesta pero cuidada vivienda del suburbio de Berisso, algo deteriorada por la imposibilidad de mantenimiento. Durante la grabación, el narrador estuvo solo aunque, como ya se ha dicho, un niño, nieto menor, se sentó silenciosamente en el suelo y siguió el relato con notable nivel de atención. Según el narrador, era muy frecuente en la vivienda 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, se percibe la presencia, en la primera versión, como en todos los enunciados de Patricio Carreras, 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, como ya se ha afirmado, las actitudes

---

<sup>25</sup> : Como se recordar , Linda D'gh y V szonyi describen la actitud de leyenda negativa, cuando el narrador pone en duda circunstancias de su relato. (D'gh y V szonyi 1988b: 32-34)

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, se percibe la existencia de un hombre solo que trata de conocer un espanto.

El contexto societal presenta una configuración más 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 posterior. En el texto de Patricio Carreras, se puede 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 la recopiladora y autora de esta tesis, 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, totalmente ajenas para los receptores. 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 IDEOLOGICO

Se desea hacer referencia al concepto que en esta tesis se denomina contexto ideológico, que constituye uno de los aportes originales de la 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, se considera que, en el conjunto de conceptos descritos por Hermann Bausinger, Martha Blache y Juan Angel Magari os de Morentin en cuanto a contextos de enunciación, es importante agregar la descripción en especial del **contexto ideológico, que puede definirse 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 y de Kerbrat-Orecchioni. (Van Dijk 1999 y 2003 y 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, un graffiti, entre otros textos posibles.

**Esta formulación está constituida por representaciones** ya que, en mayor o menor grado, **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 particularmente 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 vividas 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 un 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 enormemente cuando esta se realiza con otros asistentes que, en

forma más o menos espontánea, pueden agregar otras historias. Del mismo modo, se ha destacado, en varios puntos de este desarrollo, cómo se puede cotejar dos narraciones, iguales en su estructura y estilo, pero diferentes en cuanto al contexto ideológico que aportan las conversaciones previas o posteriores.

Se puede transcribir también, fragmentos de entrevistas en las que el contexto ideológico parece inhibir al informante al punto de que, como investigadores, tendríamos el prejuicio de desdeñar porque no aporta demasiadas versiones o las transforma. En este caso particular, como recopiladora, se pudo entrevistar a una psicóloga santiaguera, 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, con mucha claridad, ha explicado Teun van Dijk, en su estudio sobre la ideología y la formación del discurso. (van Dijk 1999: Parte II). Por ejemplo, esta entrevista es muy rica en elementos del contexto ideológico.

*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.)*

*E: ¿Acá o en Santiago?*

*Elizabeth: 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 esas. 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.)*

*E: Porque, ¿vos de qué pueblo sos de Santiago?*

*Elizabeth: De Loreto.*

*(...)*

*Elizabeth: 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.*

*E: Es decir, ¿No se reunían a la noche, por ejemplo, a contar?*

*Elizabeth: 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 Abra pozo, 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.*

*E: Ah, sí, eso es muy tradicional.*

*Elizabeth: Que Frank (el esposo) dice mula-ánima.*

*E: Mulánima, sí.*

*Elizabeth: Allá le decíamos almamula. O un duende, una cosa así.*

*E: Ajá.*

*Elizabeth: Otros cuentos eran sobre muertos que se... (vacila) vuelven a vivir y asustan.*

*E: Ah.*

*Elizabeth: Por ejemplo... (Pausa larga.)*

*E: Nunca escuché eso*

*Elizabeth: 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.)*

*(...)*

*Elizabeth: Por un lado, viste que yo aprendí a decir acá "viste". Allá se dice "Has visto".*

*E: Has visto. Ah, sí. Y marcando mucho la s. Hasss visssto.*

*Elizabeth: 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?*

*E: Quichua le dice Carreras (Patricio).*

*Elizabeth: Nosotros decimos quechua. No sé cómo correctamente.*

*E: El dice la quichua inclusive.*

*Elizabeth: - Ah ¿la? El quichua. ¿El de dónde es? ¿De Loreto también?*

*E: No, De...un pueblo, nació en una estancia de una familia Vega, me explicó; era yendo para Negra Muerta, cerca de Salinas Grandes, una zona muy alejada, que después se fue un tiempo a Atamisqui.*

*Elizabeth: Atamisqui, Ojo de Agua.*

*E: Ya lugares más grandes.*

*Elizabeth: 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.*

*E: 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.*

*Elizabeth: 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.*

*(...)*

*E: ¿De la Salamanca, qué contaban?*

*Elizabeth: 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 m s serio) "no, son creencias respetables que... , (pausa) pero... no es cierto.*

(...)

*Elizabeth: 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.*

*E: ¿A vos te ha pasado en el consultorio, que alguien te plantee una cosa así?*

*Elizabeth: 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.*

(...)

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

*E: ¿En Santiago, no?*

*Elizabeth: 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 muy extensa; pero con referencia explícita a la ideología es evidente que no es homogénea, a pesar de las limitaciones que plantea la informante. Como ya se ha afirmado, la

narradora es una sicóloga 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 la informante 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 sicóloga, ya totalmente ciudadana, que puede asumir la posibilidad de cura por sugestión. Esta entrevista será analizada más extensamente en otro punto de este capítulo.

Una situación similar se percibió 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 cuya estructura y conformación son muy difíciles de describir. Se transcribe un fragmento de una entrevista, muy útil al realizar su análisis metodológico.

*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 m quina) *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 mi 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, (se ala 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...*

*E: ¿Es el Día de los Muertos?*

*Patricio Carreras: El 1 es de los Muertos y el 2 es de Todos Los Santos. Dice, se dice la Religión Católica. Y buena... (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 Animas, 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 (Se alía 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 muy 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

m s 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 y atribuida a las ánimas en pena. Si bien el informante, Patricio Carreras, admite esa atribución, plantea con mayor insistencia el desconocimiento, en especial por los canales escritos, con el enunciado "*en toda la vida de la historia*".

Estas entrevistas, como otras que se han analizado en esta tesis, para probar la aplicabilidad de esta metodología, 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 I 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.**

Se denomina, en esta tesis **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.

En esta tesis, se destaca el **contexto ideológico de la entrevista en la medida en que es aquél 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 claro que es muy 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. (van Dijk 1999: Parte II) Esta tesis postula 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, se considera 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 aquellas 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 aquellas 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. (Jansen 1988: 5-16)

Este análisis y la descripción de las interacciones intra y extragrupalas son sumamente 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, se ha utilizado la metodología de Hermann Bausinger, para el análisis del contexto de las entrevistas, lo que permite una mayor claridad de desarrollo. (Bausinger 1988: 3-28) En este punto, se puede insistir que 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, en esta investigación, contexto ideológico surge de la lectura de **Teun van Dijk** quien, en su libro *Ideología, una aproximación multidisciplinaria* (1999: Parte primera) **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.**

Se ha 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, se delimitó 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 santiagueos que se detallar en el desarrollo de este capítulo.

Para mayor claridad, se presentarán fragmentos de las entrevistas para, luego, bosquejar su primera interpretación posible.

La primera entrevista reproducida fue realizada, en febrero de 2001, a Patricio Carreras, como ya se ha afirmado en otras entrevistas, santiagueo, 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, se habló de costumbres santiagueas y de su continuación en Berisso.

*E: El otro día se hizo una celebración de la Telesada en el Centro (Centro de Residentes Santiagueños) ¿Qué le pareció?*

*P.C. 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 buscaban 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 Santiagueos) 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 berissense, 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 quemen 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 m s baja) legüero es porque a las leguas suena, ella estaba. Dice que los pájaros le avisaban de los bailes.*

Una primera y literal lectura de esta entrevista 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, seguramente 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 narrador utiliza, para describirla. ("*Acá se hizo.*" "*El muñeco que se quema...*")<sup>26</sup> Este juego de opuestos en los pronombres se reafirma, como hacía

---

<sup>26</sup>: Como se recorda, 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)

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 capítulo I 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.*

*Patricio: Humildemente se vivía, pero muy sanamente.*

*Doña Delicia: Un vecino con el otro se ayudaba.*

*Patricio: Eran vecinos de años. En cambio acá de uno o dos meses... Antes, acá, en Berisso, había un grupo de polacos, de santiagueños. Ahora así no se saludan.*

*Delicia: Allá era una tribu, perdón por la palabra (SIC) porque no salían de ahí y siempre se llevaban bien. Y el vecino: Yo tengo.*

*Patricio: 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 reflexión muy rica 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 capítulo 1 de esta tesis, 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 due o "con sus propias manos". Se reproduce un fragmento de la transcripción realizada en el capítulo 1.

*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.*

*E: ¿No siembran los santiagueños?*

*Víctor: 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 m s 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".*

*(...)*

*Víctor: 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, reproducido en el capítulo 1, presenta una oscilación interesante entre la elaboración intelectual, que permite una construcción m s estrat gica 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 muy rica en la manifestación de relaciones intra y extragrupalas. El narrador no sólo 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, sicóloga clínica, de 60 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 capítulo 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 intragrupalas destacables, que se ha anticipado en el inicio de este capítulo. 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 sólo 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 muy ricas para comprender los procesos de expresión de los matices de identidad reconocida y asumida de cada narrador, como miembro de un grupo, y los matices en la identidad de otros grupos es sostenida y con sus 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 muy 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 peruanos, paraguayos y bolivianos. Fundamentalmente, en lo que atañe a lo que se ha llamado en esta investigación "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 muy 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.

Así, como es natural, las narrativas muestran la identidad de los hombres en su permanente devenir, desarraigo y arraigo, más aún en esta vertiginosa transición del siglo XX al XXI.

De este modo, se considera 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 producción 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, como nuevo aporte metodológico, constituir un diccionario de definiciones contextuales que apunten a estas valoraciones de acuerdo con distintos emisores, receptores y situaciones de narración. Se volverá sobre estas cuestiones, al plantear metodologías de análisis.

Lo más complejo es el análisis de las relaciones paraverbales de estos textos, es decir, aquello que los emisores no narran y que debe ser analizado, a partir de lexemas que se deducen y de los que también se deduce sus posibles significaciones.



## FORMACIÓN DEL CONTEXTO IDEOLÓGICO

En este apartado, se desea centrar especialmente el desarrollo en el **contexto ideológico, aporte original y propio de esta tesis, en el marco de la reflexión sobre las relaciones entre el texto y sus contextos**. Como especie narrativa, se ha 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.<sup>27</sup> En esta parte del desarrollo de la tesis, 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 analizarán textos de leyendas de creencias, sobre la base de definiciones como las de Linda D'Gh y Andrew V. Zsolyi, 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) (D'Gh y V. Zsolyi 1988a; 34) Se analiza 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 parciales o totalmente subjetivos, como puede ser la influencia de sujetos normalmente considerados sobrenaturales.

---

<sup>27</sup> : En este capítulo, se ha seguido las investigaciones de Linda D'Gh y V. Zsolyi 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, se tiene presente a Susana Chertudi, que ha clasificado detalladamente las leyendas según sus ejes temáticos, religiosas, etiológicas, históricas. (1992: 165-173)

El barrio de Villa Nueva, en el suburbio de Berisso, a doce kilómetros de La Plata, donde se recopiló 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. La recopiladora esperaba gran cantidad de narraciones sobre esta imagen mariana; sin embargo, los relatos se centraron con predominio 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, se observa que, 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 de 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 Pirocco 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 particular 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 particularmente 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 capítulo 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) náda, más que como una bolita de tenis o más chiquita, creo, junto al bebé. ¿Y los médicos que 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. Se observa 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, se puede emplear el método de observar el contexto ideológico de la emisora y de sus receptoras, que ya ha sido propuesto en capítulos anteriores. Como primer paso, para comprender la presencia del contexto ideológico en el discurso, se aplica el **método de definiciones contextuales, propuesto por Juan Angel Magariños de**

**Morentin y colaboradores. (Magariños 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, por lo tanto, **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 aquéllos que narran acciones o describen características relevantes**, se reconstruye su posible contenido conceptual de acuerdo con el enunciado en el que el lexema emerge.

En el caso particular de esta entrevista, los lexemas seleccionados son: milagro, Santísima Virgen, fe, rogar, curar, salvar, nada, asombrados, encomendar y sus posibles definiciones son las siguientes:

Milagro: aquella 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).

Curar: Aquella que se estaba desarrollando.

Aquí que le van a sacar.

Salvar: aquella acción que pueden realizar los milagros.

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

Asombrados: Aquella característica de los milagros, 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 que podría tener la fe sobre 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, se propone 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 se ha construido, en esta tesis, 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*". (Palleiro 2004: 61) Esta tesis postula que, además de la matriz narrativa fundamentalmente 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 propuesto construye una matriz ideológica que implica una serie de antítesis, de acuerdo con las definiciones contextuales: fe-ciencia, Santísima Virgen-enfermedad, salud-enfermedad, alegría-dolor. Se 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 debe ser casual, en la medida en que aporta también mayor verosimilitud a los episodios justamente centrados en una curación misteriosa, como es habitual en la narración de 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, *náda*, 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 muy 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 la recopiladora, para captar su 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 místico 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: aqu lla de la que tiene una estampita.

C ncer: aqu l de mama que tiene la mam .

Nada: aquello que no tiene (en lugar del c ncer) 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 gr fica en contacto con el cuerpo. Por consiguiente, el factor de transformación no es solamente el ruego sino la influencia material. Asimismo, como puede verse, 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, se observa que este poder está centrado no en un lugar sino en la representación a través de una imagen gr fica. 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 m dicos. Se puede establecer un juego de antítesis como las siguientes: tener estampitas-no tenerlas, salud-enfermedad, c ncer-curación milagrosa.

Se conserva la matriz ideológica frecuente en estas narraciones que es evidentemente la curación sin tcnica m dica, 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 m dicos y sus posibles prácticas de diagnóstico y curación, salvo la mención de un medio, la

tomografía, sólo 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 esencial 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, se observa 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 mágicas.

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 estampita, 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 *el cncer 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 cncer* 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, Hayde 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, en la narración, 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, se percibe 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 ha querido individualizar mayormente, aludiendo a los rasgos de parentesco, los sujetos de acción. 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, se observa que el m dico 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, se observa la emergencia de dos di logos directos, que sirven para manifestar el estado crítico de la enferma y su curación m gica. Se mantiene adem s, en forma implícita, el di logo 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: aqu lla de la que se conoce el milagro m s grande.

Aqu lla a la que se le ruega.

Aqu lla que es la Rosa Mística.

Aqu lla a la que se había encomendado.

La segunda informante afirma:

Rosa Mística: aqu lla de la que se tiene una estampita.



La tercera informante afirma:

Rosa Mística: aqu Ila (imagen) a la que vamos.

La cuarta entrevista seleccionada se realizó a la se ora Marta Acosta, en su casa, cercana 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 espont neamente y sólo se realizó algunas preguntas. El texto de su narración es el siguiente:

*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 m s 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 nó había nada. Entonces...*

*(pausa) ¿para qué lo operaron? Y dice:*

*-Para darle movilidad.*

*El 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.)*

*El 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 m s 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.*

*E: -¿La Iglesia aprobará estos milagros?*

*-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?*

*-Sí, sí, sí, porque la fe hace milagros. Perooo... yo le diría que la fe también hace milagros pero vivirlo como to 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".*

*-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.*

## **DEFINICIONES CONTEXTUALES**

Nuevamente, 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, se observa la presencia de algunos lexemas muy reveladores. Se destaca los siguientes:

Médico/médicos: aquí que me dijo.

Aquí que le preguntaba.

Aquí los que yo se por qué preguntan.

Aquí que yo encontré.

Aquí que era la mano de Ella.

Aquí que le dijo que lo iba a operar y la laceración se le iba a curar.

Aquí que como buen profesional, se decide a operar.

Aquí los que operaron para saber qué pasó.

Aquí los que son reacios a esas cosas.

Aquí que dijo que eso era un milagro.

Aquí los que se niegan a creer en milagros.

Aquel que justifica (certifica) las vivencias.

La Virgen/Rosa Mística: Aquí ella a la que le vamos a pedir.

Aquí ella de quien un médico era la mano de Ella.

Aquí ella de la que sepan lo que hace.

Aquí ella a la que acude, mucha gente va.

Aquí ella a la que van caminando.

Aquí ella a la que le ofrecí esa caminata.

Aquella 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.

Cancer: Aquella de piel y que había que operar con urgencia.

Aquella por la 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, en general, son reacios a creer en milagros; en cambio, la narradora destaca un médico, en particular, que explica la curación extraordinaria, como un milagro. Como es habitual, en todos estos relatos, aparece la fe como factor fundamental y movilizador y, luego, 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 la encuestadora, 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 muy 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, en su texto, destacó que su hija conocía los términos médicos, como si no pudiera comprender racionalmente los estudios e interrogatorios de los médicos. En las definiciones contextuales, se ha 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 muy 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 se 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 se le asigna poder en la medida en que aconseja 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 se percibe 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 pueden intuir 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 en la medida en 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 pueden establecer 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, se podría preguntar qué papel corresponde a los hombres en estas narraciones, cuando, por ejemplo, los médicos aparentemente son hombres racionales, científicas, 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. Sólo 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 particulares 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, en última instancia, 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, se puede 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-regulado, de sus prácticas. A modo de anecdota, se puede recordar que el único vínculo oficial 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 grandes centros urbanos, con mayor cantidad y calidad de instituciones de salud. En otras entrevistas, con dolencias más leves o aparentemente más leves, surgió con mucha 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 una mayor 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, se percibe un mínimo

com n 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 sólo valieran los testimonios de las emisoras.

Asimismo, es interesante observar cómo la práctica y, por lógica, las narrativas que surgen en torno a ésta, presentan otras adiciones, que marcan el crecimiento y evolución del contexto ideológico grupal, de acuerdo con las circunstancias socioculturales, como la posibilidad de que se pueda pedir a María Rosa Mística, el logro de trabajo para personas, especialmente, para varones jóvenes. Estas narraciones, recopiladas con posterioridad, podrían cerrar un círculo en el contexto ideológico grupal: la falta de trabajo valorada como enfermedad, que, más allá de las problemáticas económicas, la imagen puede resolver.

También se 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 *l* grimas 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, como se ha afirmado varias veces, en esta investigación, 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, como en otros que han sido descritos en esta tesis, 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 darse 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.

## **CAPITULO 7. OTRAS MANIFESTACIONES DEL CONTEXTO IDEOLOGICO: EL DISCURSO DE NO-FICCION DEL 17 DE OCTUBRE**

Cuando se realiza una tesis de esta índole, es fundamental el trabajo de campo que implica varias horas de grabación y, por consiguiente de desgrabación y, de acuerdo con lo planteado en distintos capítulos, no se ha desechado ningún texto. En especial, llamó la atención algunas narraciones sobre el 17 de octubre de 1945, contadas en Berisso o en otras localidades, también vinculadas, al igual que las precedentes, con problemas de identidad grupal y en las que se advierte, en especial, la relevancia del contexto ideológico. Se considera oportuno reproducir algunas de esas narraciones, en la medida en que aportan muchos elementos de comprensión del contexto ideológico y de la riqueza que aportan este concepto y esta metodología, para la comprensión de discursos como la historia oral o la crónica periodística. En el caso particular de estos textos, por circunstancias particulares, como la carencia del grabador o la negación del informante a ser grabado, se debió recopilar los textos por medio de apuntes.

Una entrevista fue realizada a una mujer, nacida en 1935, en Ensenada, residente, en la actualidad, en La Plata, que cuenta sus recuerdos de este episodio. La grabación se realizó en la vivienda del hijo, en pleno centro de La Plata, en febrero del 2006. Se transcribe algunos fragmentos que pueden ser muy representativos de la visión particular que el sujeto de enunciación elabora de un hecho histórico del cual se tiene datos, mayor o menormente objetivos, que sirven para su confrontación.

El texto, en el fragmento referido a la fecha es el siguiente:

*Carmen Gil: --Yo puedo contar que en octubre del 45 tenía diez años (remarca el n mero), iba al colegio, estaba en cuarto grado cuando, a las diez de la mañana, nos avisan... (pausa) que había una revolución, que debían liberar a Perón. (Se produce una interrupción en la grabación, para sacar al nieto del cuarto, porque molestaba con sus gritos). Bueno, empiezo por contarles que en el año 1945, viviendo yo en Ensenada, iba al Colegio María Auxiliadora, estábamos a la mañana, las Hermanas nos llevaron al patio y nos dijeron que se había declarado una revolución porque querían liberar al Coronel Perón, que estaba preso en Martín García. Ya nos podemos dar cuenta lo que hicieron ellas: nos mandaron todas a nuestras casas. Este... (Pausa larga.) Yo, cuando llegué a mi casa, teniendo un hermano mayor, mi hermano, en ese momento, diez años mayor que yo estaba contento porque, según él decía, sentía los comentarios que era una persona que iba a ser para... (vacila) que iba a ser para... (vacila) el bien del pueblo, que era un hombre popular. Este... (Pausa larga.) Después pasaron las cosas, la gente, cuando íbamos por la calle, vimos la gente enardecida, iban gritando, iban... (pausa) como también, con palos, con bastones, (el hijo, presente durante toda la entrevista, hace el gesto de beber de una botella) no sé qué cosa, iban para el lado de Berisso, porque en Berisso había un caudillo peronista, que en ese momento no era peronista, era laborista, que se llamaba Cipriano Reyes, y los de Ensenada fueron para poder liberar a él (Cipriano Reyes) para que él fuera con toda la gente a Buenos Aires. Salieron todos en manifestación y cuando llegaron a Avellaneda, le levantaron los puentes, para que no pasaran para el lado de la capital. (Vacila.) No sé, en este momento no recuerdo mucho, pero después pasaron, todos fueron a Plaza de*

*que*  
*Mayo y en ese momento hicieron tanta, tanta fuerza*  
*porque*  
*lo liberaron a Perón... (Pausa.) Eh... Lo liberaron*

*Perón tenía una compañera, que en ese momento no era la esposa, que se llamaba Eva Duarte, que ella trabajó mucho, mucho, mucho, para que a él lo liberaran. De ahí después hubo elecciones y fue elegido presidente y dio bienestar al pueblo; pero, así como dio bienestar, también dio mucho derroche y... (pausa larga) después cuando a la gente le quiso empezar a sacar cosas, la gente se puso mal, (se acelera el ritmo de la narración) empezaron a ta-*

llar los sindicalistas y hacían huelgas. Era mucho el desorden que había. Había mucho desorden y a la vez había también que el que no estaba de acuerdo con él, principalmente los partidos políticos, que en ese momento no había muchos partidos políticos... (Pausa larga.) En ese momento estaban los radicales y estaba el comunismo. El que no estaba de acuerdo con él eran proscriptos y o podían actuar en política. Eran nomás ellos, que ya los empezaron a llamar peronistas o justicialistas. Hizo un gobierno... (pausa larga) para muchos bueno, para otros no bueno porque al haber prohibiciones y nada más gobernar él, con su verdad sola, se la agarró con los medios de comunicación. A lo último, se empezó a poner muy nervioso, se la tomó con la Iglesia y en ese momento la Iglesia tenía un poder muy fuerte en Argentina... (pausa) y empezaron a tramarle una revolución. Entre medio de todo eso, que vuelvo a contar para atrás, yendo yo al colegio, en el año... (pausa) 47 creo que fue, en la Iglesia Nuestra Señora de la Merced, la proclamaron Patrona... (vacila) Patrona de no sé qué cosa. Vino él (remarca el pronombre) con la señora y le pusieron la banda de Generala de Ejército. En ese momento sí que los tuve muy cerquita, porque nos tocó ir con el colegio y nos pusieron en primer lugar y ahí los vimos a él y a ella. A ella la vi una mujer muy hermosa, muy simpática. Este... (Pausa larga.) Yo era chica y no comprendía mucho las cosas... este. (Pausa larga.) Bueno, después de todas estas cosas, después muere Eva Perón y no sé, él empieza a andar medio mal y se le empiezan a dar vuelta las Fuerzas Armadas, principalmente, la Marina. Todo viene a causa de que él se metió con la Iglesia, mandó a quemar iglesias. Hizo cosas que estaba fuera de lugar. (Vacila) Este... y llegó así que un 15 de septiembre de 1955, después de haberlo elegido dos veces presidente, a Perón lo derrocan. Lo derrocan y él se va exiliado a Paraguay. Eso son los recuerdos que yo tengo de cuando era chica. (Remarca el adjetivo.) Este... (pausa larga) no voy a decir si yo estuve de acuerdo, si yo no estuve de acuerdo. Yo no puedo opinar porque yo era una persona... (pausa larga) era una criatura. En este momento, que tengo setenta años, tengo con claridad las cosas que pasaron, porque después que se fue, estuvo en el exilio. Vinieron otros presidentes y lo volvieron a traer y de ahí de la segunda presidencia, la tercera vendría a ser. Entonces ahí la historia juzgará lo que hicieron.



*P: ¿Vos hablaste de gente que iba con palos, que iban por la calle...?*

*Carmen Gil:-- Y en ese momento, decían que "libros no, alpargatas sí". Así que de ahí saquemos más o menos la gente que podía... , (pausa) por algo Perón los llamaba mis "grasitas", "cabecitas negras", mismo en el momento en que él (remarca el pronombre) empezó a gobernar en la Argentina, acá no se conocían las villa miseria, pero qué sucedía, a cada acto que hacía para un 17 de octubre o un 1ero de mayo venían trenes cargados de las provincias, la gente se deslumbraba con Buenos Aires y se nos quedaron acá ¿Y qué sucedió? Ahí empezamos a arma las villas miseria. La gente, en sus provincias, trabajaría, pero acá vinieron y qué hacían, andaban, andaban, hacían. Buenos Aires empezó a no ser la Capital Federal Empezó... ¿cómo puedo decir?... (pausa larga) como a descomponerse todo, porque empezaron a correr al conurbano, a hacer villas. Una de las villas más grandes está en Retiro, que creo que es la Villa 22 ó 23 ó 24, no sé qué villa es. Esas son cosas, son rezagos que han quedado del gobierno peronista. Lo demás es como ya dije: que la historia juzgue, porque estamos en 1..., estamos en el 2006 y todavía tallan peronistas.*

*P: ¿Y la visión actual del 17 de octubre?*

*Carmen Gil: Yo ya te conté, yo ya te conté lo que yo viví, yo viví eso. Yo viví con miedo. Después yo me casé. Cuando me casé, mi esposo siempre contaba que a él, del colegio, porque él iba a un colegio estatal de acá de La Plata. A ellos los sacaron a los empujones del colegio (se acelera el ritmo de la narración) entró esa gente que venía de Berisso y de Ensenada y empezaron a romper todo, empezaron a hacer desmanes. Acá, en La Plata, peor. En Ensenada, como era un pueblo, no hubo tanto problema. Yo no sé si nosotros estábamos más contenidas porque íbamos a un colegio religioso. No sé pero mi esposo siempre recordaba eso, para él el 17 de octubre fue muy violento.*

*P: ¿En La Plata fue más violento que en Berisso y Ensenada?*

*Carmen Gil: Por supuesto, porque La Plata es una ciudad y en aquel momento ni Berisso ni Ensenada eran ciudades. Entonces, al estar acá, que acá está la Casa de Gobierno, la Legislatura, acá está todo eso, en ese momento estaba gobernado por conservadores ehhhh... (pausa) entraron con un poquito de odio de la gente. No hubo término medio para esa persona.*

*P: ¿Y la visión de ustedes de la gente de Berisso?*

*Carmen Gil: No, yo no puedo hablar nada de Berisso porque yo vivía en Ensenada. En Ensenada, había mucha gente italiana, que habían venido después de la guerra y como vieron, pudieron ver que con Perón había adelantos, dio muchos adelantos, muchas cosas, adelantos en ese sentido que dio más plata, la sacó a la gente de eso... (pausa) de esa que estaban oprimidos, entonces la gente estaba contenta.*

*P: Vos querías hablar de la caída de Perón.*

*Carmen Gil: Si de eso lo recuerdo muy, pero muy bien, porque primero le hicieron una contrarevolución en el mes de junio de 1955. En ese momento fue cuando él hizo quemar iglesias, hizo quemar cosas; entonces, los militares, especialmente la Armada, se puso muy, muy, muy violenta, bombardearon la Plaza de Mayo, el 20... (vacila) el 16 de junio, dicen que hubo mucha gente muerta. De eso lo recuerdo así, más o menos. En el 55, yo tenía veinte años... (pausa) este... esa vuelta no pudieron, pero volvieron el 16 de septiembre y volvieron con todo. Esa vuelta sí, eso sí que lo recuerdo porque fueron días trágicos (se acelera el ritmo de la narración) para colmo fue una semana que llovió toda la semana. Nosotros, viviendo en la parte de Ensenada, teníamos que andar corriendo, viniendo para el lado de Ensenada, porque en ese momento había un almirante Isaac Rojas, que era de la Marina y no andaba con medias vueltas. Dijo que él iba a bombardear la Destilería y nosotros sabíamos que, si bombardeaban eso, y lo digo bien a con conciencia, porque mi padre trabajó toda la vida ahí, si llegaban a bombardear eso, no quedaban ni Ensenada ni la mitad de La Plata. Este... (pausa) de eso sí recuerdo. Era así como a Perón lo trajeron y llenaron una plaza, cuando a Perón lo sacaron, llenaron dos plazas, de la gente que había estado disconforme con él.*

(...)

*No sé qué habrá hecho pero él (Lanusse) nunca lo quiso a Perón. Y en ese momento estaba en la Escuela de Ejército. Y cuando Lonardi dijo: 'Ni vencedores ni vencidos.', él no lo pudo tolerar. Entonces él (remarca el pronombre) con otros militares más jóvenes hicieron que a Lonardi lo sacaran y trajeron al General Aramburu, que estaba en... (vacila) no recuerdo bien, no sé si estaba en Paso de los Libres, no sé dónde, lo trajeron, fue presidente y el vicepresidente fue Rojas. Rojas, Rojas fue el mentor de la Revolución Libertadora de 1955. Sí, sí, sí, sí, eso es lo que yo recuerdo de la época propio, estando Perón vivo. Después de la tercera presidencia, cuando lo trajeron a Perón, vino rodeado de gente, fue un desastre para la Argentina, fue un desastre.*

Lo interesante de estas narraciones es que marcan con nitidez el contexto Ideológico de la narradora y el posible contexto ideológico de su grupo de pertenencia y de recepción del texto. En una primera aproximación, es evidente que, en su memoria, se unen el recuerdo de los sucesos del 17 de octubre, vivido como un episodio ajeno, vinculado con Berisso, de donde venían los grupos gestores, y Buenos Aires hacia donde debían ir. Lo notable es la presencia de rasgos que se atribuyen a los participantes del 17 de octubre, aunque no corresponden con las crónicas históricas. Los historiadores, al describir estos hechos, destacan que el 17 de octubre de 1945 fue un movimiento popular, sin violencia. Hubo solamente algunos actos aislados, para copar un transporte p blico, un tranvía. (Luna 1993, 212-213; 1986, 275 y Page, capítulo 15). Puede recordarse la conocida foto de los manifestantes que, aunque se ubicaran dentro de una fuente, muchos tenían su ropa en orden, saco y corbata y algunos hasta con sombrero.

Otra entrevista fue realizada a Víctor Kosminchuck, a quien se pidió historias familiares, reproducidas y analizadas en capítulos anteriores. La conversación fue espontánea cuando se le comentó la realización de este capítulo sobre el 17 de octubre. Pidió expresamente no ser grabado porque se encontraba muy enfermo. La charla se llevó a cabo en febrero de 2006, en el portón de entrada de una conocida vidriería de La Plata adonde el informante concurría frecuentemente, para conversar con patrones y empleados.

Si bien no permitió grabarlo, al hablar del 17 de octubre, afirmó que fue *una revolución* que empezó en Berisso. Dijo que él hablaba por *boca de ganso*, porque tenía cuatro años. Sabía lo que le contaron. No podía recordar la causa por la que Perón se encontraba preso y los manifestantes pedían su liberación, yendo, desde distintos puntos del país a Buenos Aires. El gestor del 17 de octubre fue Cipriano Reyes que andaba por las fábricas, convocando a la gente. Era también el fundador del Partido Laborista, pero fue un traidor, porque le entregó el partido a Perón. Todo lo que él hizo está en un libro que él escribió, que se llamaba *Yo hice el 17 de octubre. Yo lo tenía y no sé a dónde fue a parar.*

La conversación continuó sobre el peronismo de la década del setenta, especialmente del Intendente de La Plata, Rubén Cartier, que fue asesinado, supuestamente, por un grupo de Montoneros, en 1974. Luego, siguió hablando de otras personas, que se encuentran desaparecidas. En todo momento, aclaró que él era *apolítico*.

La tercera entrevista surgió en una conversación espontánea, en viaje de Ensenada a La Plata, con un docente de escuelas técnicas, Fernando Zubiaga, nativo y vecino de Berisso, nacido en 1945. En un primer momento, afirmó no saber nada del 17 de octubre. *Fue una revolución pero no me acuerdo qué pasó.* Cuando se preguntó nuevamente, aclarándole algunos datos, insistió en no recordar detalles, salvo la figura de un anciano de

Berisso, yugoeslavo, posiblemente ya fallecido, que trabajaba en los frigoríficos y llegó a ser dirigente sindical, que siempre recordaba (imitando la entonación particular de esa lengua): *“Me calcé un bufoso en la cintura y anduve levantando a la gente en los frigoríficos.”*

La cuarta entrevista, también como conversación espontánea, fue realizada a Tita Pampín, nativa y residente en La Plata. Cuando le pedí una referencia al 17 de octubre, su narración fue una anecdota contada habitualmente en la familia. Esta narración personal era sobre la situación de un hombre, dueño de un almacén mayorista de alimentos, ubicado en 3 y 48, que vio, impotente, cómo grupos provenientes de Berisso saqueaban su negocio. Robaron, especialmente, cajones con botellas de whisky. El dueño estaba tan desesperado que comenzó a caminar sin rumbo y apareció en la ruta a Punta Lara, (una playa cercana), desvariando. Tiempo después, murió. También recordaba que algunos grupos apedrearon el edificio de la Presidencia de la Universidad Nacional de La Plata y rompieron las vidrieras del Club Estudiantes de La Plata y del diario El Día y, desde ese momento, el frente del diario permanece con las persianas bajas.

La última entrevista fue realizada a una mujer de sesenta años, profesional de Ciencias Económicas, que nació y reside en La Plata. Su padre, cercano a los noventa años, no quiso ser entrevistado, por temor. La hija relató que su padre contaba siempre que el 17 de octubre de 1945 lo encontró en Berisso. *A él (su padre) lo levantaron en el frigorífico y lo trajeron para acá (La Plata). (...) “Papá era un poco peronista (la informante bajó la voz) pero tenía miedo, no quería meterse en gremios. Lo trajeron a La Plata y después lo llevaron a Plaza de Mayo. Mi papá no quería estar en ninguna agrupación.”*

La superestructura, especialmente de la primera entrevista, es una recordación de un movimiento masivo, en parte promovido por líderes gremiales, para liberar a un político con carisma, en el que

puede haber habido algunos actos de violencia. La base textual explícita es el carácter masivo y posiblemente poco libre de los participantes. La base textual implícita es la presencia de poderes políticos y gremiales revolucionarios y conservadores que se oponen más o menos violentamente. Es muy difícil plantear una macroproposición hipotética ya que los entrevistados no forman una misma comunidad de enunciación; pero en la primera entrevista, se percibe la intención de la narradora de convencer sobre su visión acerca del movimiento peronista frente a otras narraciones, como la de la profesional universitaria, que bajaba la voz cada vez que nombraba al peronismo.

De acuerdo con la metodología propuesta en los capítulos anteriores, se ha seleccionado algunos lexemas esenciales como: 17 de octubre, Perón, Berisso, Ensenada y La Plata, para establecer sus definiciones contextuales en las entrevistas analizadas.

Sobre el 17 de octubre, las definiciones contextuales son:

Aquello de que le habían dicho que era una revolución.

Aquella (fecha) o el 1 de mayo que venía trenes cargados de gente de las provincias a Buenos Aires y se quedaban acá.

Aquello de lo que el esposo siempre recordaba que fue muy violento.

(Primera entrevista, de Ensenada.)

Aquello que fue una revolución que empezó en Berisso.

Aquello del que fue gestor Cipriano Reyes.

(Segunda entrevista, de Berisso.)

Aquel episodio del que un dirigente ya anciano contaba que se había calzado un bufoso en la cintura y había andado levantado a la gente, en los frigoríficos.

(Tercera entrevista, de Berisso.)

Sobre Perón, las definiciones contextuales pueden ser:

Aquél al que debían liberar.

Aquél que, según decía el hermano, era un hombre que traía el bien para el pueblo, era un hombre popular.

Aquél que hicieron tanta fuerza que lo liberaron.

Aquél que tenía una compañera, que no era la esposa todavía, que se llamaba Eva Duarte.

Aquél para el que ella (Eva Duarte) trabajó mucho, mucho, para que lo liberaran.

Aquél que él no estaba de acuerdo con él, los partidos políticos eran proscritos y no podían actuar en política.

Aquél que hizo un gobierno para muchos bueno y para otros no bueno.

Aquél que, al haber prohibiciones, se la agarró contra los medios de comunicación.

Aquél que se empezó a poner muy nervioso y se la tomó con la Iglesia, que en ese momento tenía mucho poder en la Argentina y empezaron a tramarle una revolución.

Aquél que vino con la señora y le pusieron la banda de Generala (a la Virgen de la Merced.)

Aquél que, después de la muerte de Eva Perón, se puso medio mal y después se le empezó a dar vuelta las Fuerzas Armadas, especialmente la Marina.

Aquél que se metió con la Iglesia y mandó a quemar las iglesias.

Aquél que hizo cosas que estaba fuera de lugar.

Aquí que lo derroca, después de haberlo elegido dos veces presidente.

Aquí que se va exiliado a Paraguay.

Aquí que llamaba (a la gente) mis grasitas, mis cabecitas negras.

Aquí que fue amado, fue odiado, del que no hubo término medio.

Aquí que había dado muchos adelantos, muchas cosas, mucha plata, que los sacó de estar oprimidos, estaban contentos.

Aquí que, cuando lo trajeron, llenaron una plaza y, cuando lo sacaron, llenaron dos plazas.

Aquí al que (Lanusse) odiaba.

Aquí al que, después de hacer la tercera presidencia, vino rodeado de gente, fue un desastre, fue un desastre.

(Primera entrevista, de Ensenada.)

Aquí del que no podía recordar por qué estaba preso y la gente quería liberarlo.

Aquí por el que Cipriano Reyes fue un traidor porque le entregó el Partido Laborista.

(Segunda entrevista, de Berisso.)

Sobre Berisso, las definiciones contextuales pueden ser las siguientes:

Aquel lugar donde había un caudillo que no era peronista, era laborista, que se llamaba Cipriano Reyes.

De aquel lugar y de Ensenada, empezó a venir gente que empezó a romper todo.

Aquel lugar y Ensenada que no eran ciudades.



(Primera entrevista, de Ensenada.)

Aquel lugar de donde venían grupos que saquearon un negocio de La Plata.

(Cuarta entrevista, de La Plata.)

Sobre Ensenada, las definiciones cotextuales pueden ser las siguientes:

Aquel lugar donde estaba viviendo yo en ese momento.

Aquel lugar y Berisso que no eran ciudades.

Aquel lugar que, como era un pueblo, no hubo tanto problema.

Aquel lugar donde había mucha gente italiana, que con Perón, recibió mejoras.

Aquel lugar que, si llegaban a bombardear eso, no quedaban ni la mitad de La Plata.

(Primera entrevista, de Ensenada.)

Sobre La Plata, las definiciones contextuales podrían ser:

Aquel lugar del que su esposo contaba que del colegio, porque iba a un colegio acá, en La Plata, los sacaron a empujones.

Aquel lugar donde (la violencia) fue peor.

Aquel lugar que es una ciudad, donde estaban la Casa de Gobierno, la Legislatura, los conservadores que le tenían odio a Perón y por eso hubo más violencia.

Aquel lugar del que no quedaba la mitad ni Ensenada si llegaban a bombardear.

(Primera entrevista, de Ensenada.)

Aquel lugar del cual el Intendente Rubén Cartier fue asesinado, supuestamente, por un grupo de Montoneros.

(Segunda entrevista, de Berisso.)

Aquel lugar a donde lo trajeron (a su padre) y lo llevaron a Plaza de Mayo.

(Quinta entrevista, de La Plata.)

Como puede verse, esta metodología permite captar lo dicho que, sin duda, son constituyentes fundamentales de la historia oral y, a través de esta, de la historia de la vida cotidiana, inserta en la historia general.

## **LOS TEXTOS EN SUS CONTEXTOS**

Se ha afirmado, en los capítulos anteriores, la imprescindible necesidad de comprender los textos orales en sus contextos de enunciación entre los que debe destacarse el contexto ideológico.

En la primera entrevista, transcrita literalmente aunque se eliminaron algunos fragmentos, se dialogó con una mujer mayor de Ensenada, radicada actualmente en La Plata. Su contexto textual se construye con las frecuentes conversaciones sobre anécdotas del pasado político del país, como episodios de gobiernos peronistas, radicales y militares. Su contexto situacional fue una extensa entrevista realizada expresamente, en su ámbito doméstico, en la que abundaron anécdotas personales y familiares. Como contexto social, la mujer se definió como persona de pocos años, aun cuando sus hermanos y, luego, su marido le dieron visiones distintas de los episodios. Como contexto societal,

la entrevistada se describió como una alumna de una escuela religiosa de una pequeña ciudad y, por lo tanto, alejada de las tensiones de La Plata.

La segunda entrevista fue realizada a un habitante mayor de Berisso, radicado con posterioridad en La Plata. Su contexto textual fue una conversación espontánea provocada por la autora de esta tesis, pero el narrador pudo expresarse con libertad. Su contexto situacional fue dicha conversación, en un momento de descanso, aun cuando se encontraba seriamente enfermo y, por este motivo, pidió no ser grabado. Su contexto social está constituido por su pertenencia a un grupo migrante mayoritario de Berisso, la colectividad ucraniana, con un acercamiento muy fluido a otras colectividades extranjeras y provincianas. También, en su juventud asistió a actividades culturales del Partido Socialista de Berisso y, en su madurez, adhirió al Peronismo, sin afiliarse. El contexto societal permite ubicar a este informante por su actividad laboral primeramente en los Astilleros y, posteriormente, en empresas metalúrgicas de la zona y de otras regiones del país. Al momento de la entrevista se encontraba desocupado y sin posibilidad de subsistencia de trabajo, por padecer una enfermedad terminal.

La tercera entrevista, muy breve y obtenida también a través de apuntes personales, es igualmente ilustrativa por las omisiones del narrador. El contexto textual fue una conversación espontánea promovida por mí, en referencia al próximo aniversario del 17 de octubre de 1945. La estructura se complicó ligeramente con el agregado de enunciados en estilo directo. El contexto situacional fue una breve e incómoda charla informal, en un transporte público, en un lugar de transición, la ruta que une la ciudad de Ensenada con La Plata. Como contexto social, el entrevistado destacó su pertenencia a las colectividades vasca e italiana, por sus padres, y su vínculo, con la colectividad bilingüe, por su

esposa. Como contexto societal, se puede marcar su actividad docente en escuelas técnicas de Berisso, Ensenada y La Plata.

La cuarta entrevista presenta, como contexto textual y situacional, una conversación espontánea en su domicilio particular, en enero de 2006. Su contexto social permite describir a la narradora, como un ama de casa, mayor de setenta años, de mediana cultura, que se reconoce a sí misma como partidaria del radicalismo, sin afiliarse. Su contexto societal es el característico de una persona con vida muy retirada en su casa, aunque se encontraba muy informada de los que había sucedido y sucedía en el país, al momento de la entrevista.

La última entrevista presenta algunas particularidades identificatorias. A nivel de contexto textual, la narración funciona como una metanarración de anécdotas que el padre narraba habitualmente pero que se negó, en forma sistemática, a realizarlas en el marco de una entrevista. A nivel de contexto situacional, llamó particularmente la atención la actitud de la entrevistada que bajaba la voz cada vez que mencionaba su adhesión actual o la de su padre al Peronismo. Como contexto social y societal, se destaca los estudios universitarios en Ciencias Económicas y el ejercicio de una actividad independiente pero sin olvidar la pobreza de sus padres y de su hogar de infancia.

Los contextos, en el marco de las reflexiones teóricas de Hermann Bausinger, (Bausinger 1988: 3-28) permiten comprender los textos en su dimensión comunicacional. Sin embargo, es necesario insistir en los contextos ideológicos de los distintos narradores que, a su vez, revelan grupos sociales determinados. En cada narración se ponen en juego relaciones de intersubjetividades generadoras de transformaciones textuales, que se han denominado con el concepto de matriz ideológica. En el caso particular de estos relatos, los informantes no tienen ninguna relación entre sí; pero sus anécdotas pueden ser muy reveladoras del modo cómo evalúan no sólo el 17 de octubre de

1945 y sus posteriores resonancias, sino la realidad argentina presente y pasada.

Puede realizarse la red de enunciados de cada informante, para establecer una matriz de su contexto ideológico. La primera informante, de quien pudo grabarse una extensa entrevista, presenta una matriz ideológica con gran riqueza de matices. La narradora expresó en forma explícita, por la pregunta realizada por la recopiladora y autora de esta tesis, la vinculación entre los participantes del 17 de octubre de 1945 y los que, muchos años después, corearon estribillos contra la universidad y los intelectuales, en general. Del mismo modo, los unió con personas carentes, al describir el fenómeno de las migraciones internas, producidas en cada aniversario del 17 de octubre y que constituyeron villas miserias, expresamente conocidos asentamientos de Retiro. La narradora describió también que las personas, provenientes de Berisso, que vio el 17 de octubre, en Ensenada, estaban enardecidas, con palos y bastones. Aparentemente, en su matriz ideológica, trazaba un vínculo explícito e implícito, a partir de lexemas y enunciados, entre los hechos pasados y los actuales y esto le permitió describir a los participantes del 17 de octubre como si fueran saqueadores o piqueteros. Como se vio en capítulos anteriores, para los vecinos de un barrio, los recién llegados podían ser signos de descomposición social. La narradora, del mismo modo, los vinculó con los que, mucho después, establecieron un espacio distinto, degradado. La narradora confirmó su valoración con los enunciados *Buenos Aires empezó a no ser la Capital Federal*, *“comenzó a descomponerse todo”*.

Como puede verse, su valoración estaba construida sobre un eje temporal y espacial, que repercutía en la distancia que asumió frente a un otro, vinculable con un lugar que descompuso, que produjo violencia y distorsionó la realidad cotidiana y controlable. Seguramente, no es extraña a esta valoración, calificar al 17 de

octubre como *revolución*, enunciado que, además, aparece en boca de un sector de autoridad, como lo es el constituido por las religiosas que dirigían su colegio. En charlas posteriores, surgió con mucha fuerza que había estudiado en ese colegio porque garantizaba a sus padres, personas muy carentes, que podría aprender un oficio y trabajar en el futuro. La narradora parece construir todos sus enunciados a partir de la idea de carencia intelectual y material y de superación por un medio legítimo. Al pedirle la evocación del 17 de octubre, se observa que la narradora planteó dos formas distintas de superación de la pobreza: una más legítima, por la educación y el trabajo, y otra, muy cuestionable, por actividades violentas y desintegradoras. El texto se encuentra recorrido por una serie de ideas muy convencionales, que construyen enunciados muy inflexibles o muy contradictorios. De este modo, con respecto al Peronismo, la informante reveló una evolución de las valoraciones de este movimiento, especialmente a partir de las opiniones de otras personas. Así, al comienzo de su narración, la valoración del Peronismo dependió de su hermano mayor que consideraba que las medidas de los primeros tiempos de gobierno fueron buenas por las conquistas sociales. Posteriormente, el Peronismo de la década del 55 y del 73 fue valorado, a partir de las apreciaciones de su esposo, como períodos de opresión, control de los medios masivos, ataques contra instituciones, como la Iglesia, y violencia. Puede no ser ajena a estos planteos, la actitud apolítica que asumió la informante, en particular al referirse a los episodios del 55 y manifestar que era muy joven. En realidad, tenía veinte años, estaba próxima a casarse y, en párrafos finales, afirmó recordar muy bien lo sucedido. La narradora se impuso una actitud de dependencia de la opinión de varones con autoridad (hermano mayor o esposo). También, en la valoración puede influir fuertemente la afectividad o la emotividad del recuerdo, al evocar la figura de Eva Perón a quien, más allá de consideraciones

políticas, la describió predominantemente por su simpatía. En la entrevista se insistió mucho en la caída de Perón y parece unírsele a la caída de De la R. a. Las descripciones de los manifestantes del 17 de octubre de 1945 y la de los saqueadores del 20 de diciembre de 2001 se construyen muy semejantes. En particular, la informante relacionó el grupo de los activistas del 17 de octubre, con los que, tiempo después, propiciaban *Alpargatas sí, libros no* o a los que Perón llamaba *mis grasitas* o *mis cabecitas negras*. Para la entrevistada era un grupo opuesto al suyo, originario del lugar, con cultura y trabajo estable, que podía obtener lo que necesitaba por su propio esfuerzo.

El enunciado de cierre de la entrevista es sumamente sugestivo. “... estamos en el 2006 y todavía tallan peronistas. Se puede analizar intertextualmente y contextualmente todos los lexemas; pero particularmente *tallan*, palabra de escaso empleo entre hablantes actuales de español. La consulta a diversos diccionarios permite establecer algunas relaciones etimológicas y semánticas. El *Diccionario de Autoridades* define:

*Tallar. (Etim. – Del lat. taliare.) Tr. Llevar la baraja en el juego de la banca y otros. Cargar de tallas e impuestos. Hacer obras de talla (1ª acep.). Labrar piedras preciosas. Abrir metales, grabar en hueco. Tasar, apreciar, evaluar. Medir la estatura de una persona. Ant. Cortar ó (SIC) tajar. Argent. Charlar, conversar. Chile. Hablar de amores un hombre y una mujer.*

De acuerdo con el contexto, aparentemente el lexema puede ser empleado por la informante con referencia al juego de cartas o a la acción de cortar o tajar. En ambos casos, parece haber una connotación que remite al concepto de poder.

Esta primera hipótesis de reconstrucción semántica se confirma con la consulta del *Diccionario de argentinismos* de Diego Abad de Santillán (1976) que afirma lo siguiente:

*Tallar. V. t. Llevar el movimiento de las barajas en el juego de naipes con apuestas, sostener la banca contra las apuestas de los adversarios, ser banca. Tener ascendiente en ambiente determinado. V.g. : Fulano talla alto en el ministerio.*

Como puede observarse, se mantiene la referencia al juego y al predominio. No es necesario insistir en la posible vinculación que la narradora ha establecido entre los juegos de cartas, en los que pueden utilizarse todos los recursos, como la astucia o el engaño al contrincante, y el juego de la política, en los que pueden presentarse las mismas conductas humanas. Posiblemente, la informante, en su matriz ideológica, en cuanto a medios de ascenso social, distingue entre la política, con sus actividades cuestionables, como la manipulación con ayudas sociales, frente a la educación y el trabajo, que fue relevante, en su historia de vida, desde su formación en un colegio de religiosas que enseñaban oficios y, de este modo, las niñas pobres podían prepararse para un futuro con independencia económica.

La segunda entrevista, no literal, realizada a un inmigrante ucraniano radicado en Berisso, presenta algunos aspectos especiales para constituir su matriz ideológica. Sus dichos describen el 17 de octubre como una *revolución*, que empezó en Berisso, encabezada por Cipriano Reyes, que fue un traidor al entregar el Partido Laborista a Perón, de quien no podía recordar la causa de su prisión, y que querían liberarlo. Lo interesante para la configuración de la matriz ideológica es el hecho de que, sin intervención de la entrevistadora, el narrador continuó hablando de



dirigentes del Peronismo platense de la d cada del setenta, como el Intendente de La Plata, Rub n Cartier, recordando particularmente su asesinato por un grupo armado perteneciente a Montoneros, y, luego, de personas desaparecidas, para insistir finalmente en que l era *apolítico*. Se podría inferir qu significado puede atribuirse al lexema *desaparecido*. Si en su juventud fue un activo militante de bibliotecas populares y de agrupaciones culturales de car cter socialista y, luego, peronista, se contradijo al afirmar que era apolítico. Sin embargo, el lexema puede tener otras conotaciones. Ser *apolítico*” puede constituir, de alg n modo, ser un desaparecido. Asimismo, su negación a que lo grabara, aun cuando lo había grabado antes, muchas veces, puede reafirmar esa condición de desaparecido. Desaparición voluntariamente elegida, a partir de su retiro de los círculos políticos y sociales de Berisso y de La Plata, a partir tambi n de su situación anterior de desocupación. Tambi n podría estar presente en su discurso la sensación de sentirse un desaparecido porque los miembros de su generación se extinguían por jubilaciones magras, trabajos no escogidos y mal remunerados y marginación familiar y social. Finalmente podría pensarse que el entrevistado se sentía un desaparecido por su enfermedad, que contribuyó a aislarlo, en los ltimos meses de su vida.<sup>28</sup>

La tercera entrevista no aporta demasiados elementos, por su brevedad, pero, en su matriz ideológica, se mantiene la idea de *revolución*”, aunque el informante desconoce las causas; pero agrega rasgos de descripción de un levantamiento obrero inducido. El enunciado *“levantando a la gente”* puede connotar el concepto de provocación de una rebelión masiva. La alusión al arma no empleada puede connotar potencial necesidad de defensa o de ataque.

---

<sup>28</sup>: Como se recordar , para la comprensión de los procesos de connotación asociativa, se aplica las teorías de Catherine Kerbratt-Orecchioni. (1997: 59-63)

Las dos últimas entrevistas, de informantes platenses, muestran matices destacables, cuando, en una se insiste en una manifestación violenta, con saqueos y agresiones contra instituciones muy conservadoras de la ciudad, y, en la otra, en un clima de autocensura, la entrevistada actúa como renarradora, para insistir en la manifestación como un movimiento dirigido.

Finalmente, se puede trazar una hipótesis relacionable con el principio de ubicación espacial y sociocultural de todos los informantes, como aspecto esencial de su contexto ideológico individual y grupal y de la matriz ideológica que dirige sus relatos. Los berissenses, incluso en conversaciones informales con vecinos de diferentes barriadas, no se enorgullecen del 17 de octubre, aun cuando estatuas y fotos de Juan Domingo Perón y de Eva Perón adornan varios paseos públicos de la ciudad. Los informantes de Ensenada y de La Plata parecen marcar una mayor distancia, espacial, temporal y, fundamentalmente, social, con los manifestantes. Eran otros, que podían adquirir rasgos violentos y agresivos. Es interesante observar cómo los verbos atribuidos a los participantes construyen predicados con sujeto desinencial, lo cual puede ser un rasgo sintáctico que revele esa fuerza innominada, indiferenciada, grasitas o cabecitas negras, que buscaban la liberación de un líder, aunque no se supiera las causas de su detención. Como ya se ha afirmado, presenta verbos con sujeto desinencial y escasa adjetivación, como predicados atribuidos a personas que pueden ser desconocidas y ajenas. Asimismo, se ha destacado en varios puntos de este desarrollo, la construcción similar de las descripciones que asocian los manifestantes con los piqueteros. Del mismo modo, también tienen sujeto indeterminado los verbos atribuidos a los grupos opositores al movimiento peronista, como aquellos que levantaron los puentes, en Avellaneda, para que los manifestantes no pasaran. Por el contrario, los verbos atribuidos a Perón o a Cipriano Reyes generalmente presentan sujetos claros y nítidos,

como una reafirmación del personalismo de este partido en fundación. En la misma línea, se observa la utilización de los pronombres personales *él* y *ella*, destacados con una entonación mayor, al hacer referencia a Perón o a Eva Perón, que puede acentuar ese personalismo ya que los narradores no necesitan nombrarlos; es claro, en sus discursos, de quienes se está hablando. Algunos informantes no recuerdan los motivos de la concentración y se destaca especialmente que no fue improvisada sino motivada por un líder identificable, como Cipriano Reyes, o no identificables, como los que anduvieron por los talleres metalúrgicos, petroleras y frigoríficos de Berisso, llevando a las personas en camiones, aun contra su voluntad.<sup>29</sup>

El análisis de estos textos desde la perspectiva de sus contextos de enunciación y, en particular, del contexto ideológico, permite pensar en otras posibilidades de constitución de archivos con otros temas que ata en a la memoria colectiva, como los desaparecidos o la guerra de Malvinas. Antes de culminar este capítulo, se puede plantear un cotejo entre las narraciones de ficción y de no-ficción de Berisso, que permiten plantear una berissicidad. Es evidente que las narraciones marianas y sobre el 17 de octubre son crónicas personales y, por lo tanto, son narraciones de no-ficción. Si embargo, se percibe ciertas brechas intertextuales que podrían trazar la hipótesis de que en las narraciones marianas, se observa muchas microestructuras ficticias, correspondientes con la larga tradición de leyendas marianas sobre curaciones mágicas. Al mismo tiempo, se puede

---

<sup>29</sup> :Si se coteja con el texto periodístico del único diario editado el 18 de octubre, *La Prensa*, no se destaca la violencia sino la masividad y la incultura de los participantes, que pintaron leyendas ofensivas y obscenas en los edificios públicos, cercanos a la Casa de Gobierno. Los textos históricos, como los de Félix Luna remarcan la masividad de un movimiento en el que hubo algún acto aislado de violencia. (Luna 1993; 212-213) Por otra parte, la narración ficcional, como *Fin de fiesta* de Beatriz Guido, coloca en boca de un personaje, en el desenlace de la novela, la reflexión en torno a que el 17 de octubre continuaba la tradición caudillesca y conservadora de los gobiernos bonaerenses. Finalmente, el texto más explícito, la conocida foto de los asistentes con los pies en la fuente de Plaza de Mayo, muestra personas sin violencia, con saco y corbata y algunos hasta con sombrero.

considerar que es característico del narrar Berisso ciertas microestructuras temáticas y estilísticas, como, por ejemplo, la narración de las peregrinaciones a pie. Las narraciones santiagueñas suelen plantear que los personajes caminan desmesuradamente. Las narraciones marianas de Berisso son narraciones del caminar, del trasladarse a un lugar lejano espacial y espiritualmente, como sacrificio. Se puede insistir en este análisis que fundamenta el aporte conceptual de esta tesis en torno a la noción de narrativas de retroalimentación, narraciones que sirven para que el grupo alimente su creencia y la transmita a otros grupos, generando una cadena de leyendas.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> :Se puede consultar el artículo "Versiones narrativas de creencias populares en una comunidad migrante de Argentina". (Coto 2008: 83-98)

## **TERCERA PARTE**

### **LA NARRACION ORAL EN ACTO**

#### **CAPITULO 8. OTROS CAMINOS**

□ P GI

## PROPUESTA DE METODOLOGÍAS DE ANÁLISIS

Hasta aquí se ha aplicado estas metodologías de análisis de contextos de enunciación y, en particular, en ese marco, 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, capítulo V, Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin 1992 y María Inés Palleiro 2004: capítulo 5) entre los que se dará especial relevancia al contexto ideológico, como se ha visto en el capítulo anterior. Por consiguiente, 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 especialmente el valor de esta matriz como entramado de acciones, que puede encontrarse sujeta a procesos de adición o supresión, para

introducir variaciones en el encadenamiento de los episodios. Si bien se aprecia esta contribución al estudio de la narrativa folklórica, en esta tesis, se ha manifestado que es necesario también valorar 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: capítulo V) y, particularmente, por la influencia de la ideología, también destacada por este autor. (Van Dijk 1999 y 2003)

Se denomina 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. Se denomina 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 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 construcciones posibles, a partir de los matices semánticos que aportan los diferentes contextos, para constituir, luego, 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, fundamentalmente, de interpretación del texto de la narración oral podría constituirse siguiendo un orden posible que otorgue 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 en el que habría que analizar la posición que el enunciador asume frente a su discurso. De este modo, 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 construye un texto al que desea dar veracidad o, por el contrario, puede manifestarse como un testigo más ajeno y, por lo tanto, 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, como se ha explicado en capítulos anteriores, con el mayor 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 muy 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, en la medida en que estos roles suelen superponerse y retroalimentarse.



Seguidamente, puede observarse el plano del texto en sí mismo, en que se describe una estructura, constituida por una cadena narrativa de episodios, que pueden englobarse en una situación inicial, una peripecia, un desarrollo y un desenlace abierto y 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, además, son descritas en marcos, mayor o menormente convencionalizados, conformados por referencias temporales y espaciales. Esta información se encuentra explícitamente en relaciones intertextuales. En el caso particular de las narraciones folklóricas es muy importante poder comprender el valor significativo de estas circunstancias para la identidad de la comunidad, de acuerdo con la descripción de los contextos (Bausinger 1988, 3-28) y del contexto ideológico, como se ha planteado en capítulos anteriores. Obviamente, no puede olvidarse el aporte de Vladimir Propp y Algirdas Greimas. Vladimir Propp comprendió y delimitó las funciones de los cuentos maravillosos. De este modo, puede plantearse que el protagonista se encuentra lejos de su lugar de origen, en una tapera y, luego, se aleja, nuevamente, cuando pacta con el Diablo. Al alejarse, recibe una prohibición, conservar ese pacto a costa de su alma. Viola esa prohibición, al dominar a los diablos. Puede seguirse la delimitación de funciones y observar que este cuento conserva las macroestructuras habituales en las narraciones de pícaros que vencen al Diablo. (Propp 1977: 37-74) Algirdas Greimas también realiza una delimitación de factores que puede aplicarse especialmente a cuentos tradicionales. De este modo, Algirdas Greimas delimita una serie de conceptos (agresor, auxiliar) que permiten calificar a los personajes y contribuir a una mejor atribución de características a personajes que adquieren el carácter de arquetipos. De esta manera, el Diablo siempre actúa como agresor, Jesucristo es un auxiliar y sucesivamente, en la

memoria de los narradores, estas características se conservan y potencian. (Greimas: 1976)

Si se analiza el plano del metatexto, lo que se intenta describir es la funcionalidad y representatividad del texto, para lo que es fundamental tomar en cuenta la conversación que sirve de cotexto, en la que puede percibirse enunciados de orientación y de coda, como lo destaca Teun van Dijk (1983: capítulo VII). Asimismo, puede establecerse relaciones intertextuales y extratextuales con otros textos que la comunidad utiliza, como otras narraciones orales, crónicas periodísticas, guiones televisivos, graffitis, entre otros.

Como es lógico, este nivel de análisis es esencial a la investigación folklórica.

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 analizar aspectos léxicos, fonéticos, sintácticos y semánticos.

Finalmente, puede analizarse el plano del metacódigo, es decir, 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, será relevante un análisis léxico, 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 del texto en su totalidad. En este punto, es fundamental confirmar la atribución de significaciones con los contextos social y societal.

Se tratará de aplicar esta propuesta de análisis en distintas versiones de un mismo cuento, recopiladas en el conurbano de La Plata, o en distintas versiones de un mismo episodio histórico.

Primeramente, se desea reflexionar sobre el plano del narrador en la medida en que es este quien genera el texto, controla, en mayor o en menor medida, las intervenciones de sus receptores y construye su discurso, a partir de una intencionalidad más o menos manifiesta.

Cuando el narrador se nombra a sí mismo, nombra además todas 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 anecdota de su llegada y, de este modo, manifestarse como miembro de una comunidad que arribó en determinado período y vincular su experiencia con otras posibles de sus receptores. Esta relación puede ser mucho más compleja cuando entran en relación narradores y receptores de grupos diversos. Por ejemplo, si un narrador refiere su crónica de trabajo en los frigoríficos, se percibirán diferencias estimables con quienes trabajaron en astilleros, en talleres, en servicios de limpieza, en actividades agropecuarias, entre otras.

## **RELACIONES CON LOS TEXTOS TRANSCRIPTOS E INTERTEXTO CON EL CUENTO DE RICARDO GÜIRALDES**

Para abordar el problema del narrador en los relatos orales y aplicar estas modalidades de análisis, se trabajará 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.

Se transcribe, seguidamente, una versión de un cuento recopilado 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. Bueno, 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 éste 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 en la zona semiurbana de La Plata, 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, aparcero, 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, fijesé, 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, fijesé 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 burlonamente 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.*

*-Calláte, viejo metido. Lo primero, dice, que todo aquél 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 zonzo.*

*-Calláte, viejo metido. Y buenos, el segundo, que todo aquél que se suba a la higuera, si yo no quiero, no pueda bajarse.*

*-Está bien. ¿El tercero?*

*-Pedí el Paraíso, no seas tonto.*

*-Calláte, viejo metido. El tercero, que todo aquél 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 diablo.*

*-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 sino, 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, tuer-tos, petisos, del tamaño que quisiera y la forma que quisie-ra. 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 quieres de mi magia?

*A que no es capaz, usted y todo 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, porque 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 calláte, 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 Lilí.*

*-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:*

*-¡Que cierren bien las puertas y las ventanas, que tranquen 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 las referencias a los contextos de enunciación, que se realizó en capítulos anteriores, se puede recordar la apreciación de que, en el caso de 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 Noroeste, se insiste en el carácter moralizante del texto en la medida en que se 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, evidentemente, de cuentos con finalidad didáctica, que se pierde en las versiones posteriores, como, por ejemplo, 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 es tan fuerte 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 cada una de las versiones recopiladas en este archivo, se puede analizar primeramente el eje del narrador. Como se ha manifestado, el emisor de la primera versión es un niño, mejor aún, un preadolescente, Martín Alejandro Pareda. El método de análisis permitiría descubrir rasgos de esta identidad del narrador como miembro de un grupo y como sujeto de enunciación en una situación de comunicación concreta.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> :Es muy útil una referencia a Vladimir Propp y Algéciras Greimas que, en el caso particular de este cuento, es una metodología inicial de análisis para determinar acciones relevantes del texto ordenadas en partes y actantes.

En la conversación inicial, el niño se definió como receptor de cuentos narrados por un adulto, el agente de tránsito que, evidentemente, para los alumnos 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. Si se rastrea en el texto, se observa 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 discípulos del curso: "*Ah, sí, yo soy Blancanieves o yo soy Caperucita Roja.*" Asimismo, para referirse a los personajes, empleó un lexema frecuente en el vocabulario infantil: *todos los 'señores'*. También, podría pertenecer a este código infantil, el enunciado *no le quedó otra*, muy frecuente en el habla informal, en principio de niños y adolescentes, y que, posteriormente se ha generalizado en otros cronolectos. Si bien pertenece a la estructura de la mayoría de las versiones de este cuento, el niño, al mencionar la actuación de 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, se percibió 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 conducta o grosería de sus compañeros. "*No seas villa*" suelen decir los niños, cuando retan a un compañero.

Se puede observar relaciones intratextuales. El emisor no apareció mencionado en ningún punto del texto, aun cuando es



frecuente la repetición de los rasgos mencionados como formas elementales de cohesión (*y, entonces*) que permiten inferir la posibilidad de que el narrador sea un escolar. Asimismo, es interesante observar cómo evoluciona la significación de un lexema que se constituye en clave del texto. La palabra *Villa*” sirve para definir al protagonista, como si fuera un simple 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 del protagonista 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, se observa que el texto narrado por Martín se vincula con otra versión muy similar narrada por otro compañero de curso, 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 muy similar a nivel léxico; pero la del adulto que se la contó a ambos es muy compleja. El adulto, Antonio González, era agente de tránsito, de entre treinta y cuarenta años, santafesino, que vive cerca de la escuela en la que ejerce sus funciones. Su versión no presenta prácticamente diminutivos. Apeló a una broma que, posiblemente, sólo 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. Es la posibilidad de que quienes tienen menores posibilidades puedan superar a quienes circunstancialmente ejercen el poder. En las narraciones infantiles, parece percibirse que 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 se entrevistó posteriormente, dijo que se era un cuento que le refería frecuentemente su abuelo, que era de los griegos o de los hindúes, muy antiguo, y que sólo mucho tiempo después, en su juventud, lo leyó en *Don Segundo Sombra*. Los niños utilizaron lexemas muy 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 gran hilaridad en los receptores y que, en entrevistas posteriores, fue explicada por los niños del curso como un chiste frecuente entre ellos, para plantear incredulidad.

Por el contrario, el narrador adulto utilizó lexemas que connotan claramente el mundo social gauchesco, tales como describir la vivienda del herrero como *rancho*. Además, sin que este empleo

se observara 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 adquirirían poder por la posesión de un auto vampiro, es decir, 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. Como puede verse, 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 de ninguna manera mágica. Por el contrario, el agente de tránsito narraba con mucha 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, como puede recordarse, muestra una representación teatral popular del cuento tradicional, con algunas escenas que parecen influir en

estas versiones de Los Hornos. En cambio, en otras visitas a la escuela, se observó que, habitualmente, las maestras realizaban representaciones de teatro de títeres con personajes que representaban el bien y el mal o con la posibilidad de victoria de un débil frente a un poderoso.

En el contexto situacional, se observó 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 se les dio una breve charla a los alumnos sobre cuentos folclóricos y, luego, se les leyó algunos textos de la recopilación *Juan Soldao* de Susana Chertudi de Nardi. (Chertudi 1962) Al su término, los alumnos comenzaron a contar las historias que ellos sabían y se les pidió permiso para grabarlos. Esto permitió observar al grupo con gran naturalidad ya que, pronto, y en particular por la interrupción de la clase, para tomar la merienda, los niños conversaron espontáneamente de tal manera que la fluidez de las narraciones fue mayor. Del mismo modo, en un acto escolar, se pudo 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 mayores conocimientos sobre el tema o mejores capacidades para atraer la atención de sus oyentes. En general, los papeles de narrador y receptores cambiaban permanentemente y, en muchos textos, en especial, en anécdotas y casos, se superponían.

El aspecto que se ha denominado distancia, mencionado en los capítulos iniciales de esta tesis, se refiere al modo particular de construcción del texto, que permite al narrador ubicarse temporal y mentalmente frente a los episodios narrados. En el caso de este cuento, Martín Alejandro, el primer narrador, inició su relato con la clásica fórmula *Había una vez...*, que le permitió ubicar los

hechos en un tiempo sin precisión, lejano y, como se diría en nuestros habituales an lisis, mítico . Sin embargo, esta referencia adquiere una significación particular si se la circunscribe a sus relaciones intertextuales, vincul ndola con casos que los ni os 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 ni o narrador 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.<sup>32</sup> 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 se entrevistó, por habitantes marginales de quienes no tenían certeza en cuanto a su procedencia y conductas. Frecuentemente eran personas que dormían en sus carritos, con los que juntaban objetos arrojados a la calle y los comercializaban de modo más o menos informal; o bien establecían viviendas muy 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 que tienen relación con la marginalidad, la *“viveza”* para sobrevivir frente a las dificultades, la posibilidad de

---

<sup>32</sup> : Como se recordar , para estas consideraciones del valor conotativo de adverbios, pronombres y verbos, se sigue las consideraciones de Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997: 57-63)

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*", es decir, consumiendo energía eléctrica o comunicaciones telefónicas, por medio de una maniobra dolosa, para usufructuar los servicios de los vecinos.

En cuanto a la ubicación espacial de los hechos, el ámbito es totalmente ajeno para los oyentes menores de las acciones. El espacio parece así 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 adquirir una connotación particular, si se piensa especialmente que los vecinos, cuando se 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, puede suceder lo mismo con la insistencia en los objetos de hierro del protagonista del cuento, que pueden adquirir connotaciones particulares cuando, en esas viviendas precarias que se describía anteriormente, 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 totalmente asistémico. 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 muy obvia en la medida en que ambos comparten la marginalidad, la supervivencia con escasos elementos, la

posibilidad de sobreponerse a otros con mayor poder, entre otras características; 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, por la experiencia personal de los distintos narradores, hay diferencias entre el **contexto ideológico individual del narrador menor y de sus receptores**, también **menores**, compañeros de su división en la escuela y de sus juegos en el barrio, 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 derechos frente a poderosos o de marginados frente a formas de autoridad, en la realización de cortes de rutas y calles o la ocupación de espacios 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". La pregunta fundamental, que surgió en el inicio de esta Tesis se refiere a la problemática generacional. El cuento del herrero y el Diablo es plenamente narración de ficción; sin embargo, se percibe también brechas intertextuales no ficcionales, cuando el personaje es descrito como si fuera un vecino pícaro del barrio.

## **CAPÍTULO 9. EL TEXTO. CADENAS NARRATIVAS. SUJETOS DE ACCIÓN. SU TIEMPO Y SU ESPACIO**

En los capítulos iniciales de la tesis, se ha puesto el acento en la necesidad de observar superestructuras y macroestructuras de la narración oral. Por este motivo, es sumamente importante el capítulo 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, se puede considerar la cadena narrativa, con la reformulación de las macroestructuras de Van Dijk, para delimitar núcleos narrativos.

Las versiones infantiles presentan los siguientes 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 in tiles 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, etc).
- 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 confronta con su intertexto.

### **INTERTEXTO: LA VERSIÓN “ORIGINAL” DEL ADULTO**

Como ya se ha referido, en la visita a la escuela, la autora de esta tesis notó que los niños narraban relatos similares. Al preguntarles, surgió nítidamente la figura del agente de tránsito, con un gran carisma en la comunidad, que los entretenía, contando cuentos, leyendas y chistes.

La versión de El herrero y el Diablo, narrada por el policía, presenta los mismos núcleos; pero agrega la referencia muy clara y precisa de que el herrero, cuando se encontró anciano y pobre, después 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 del herrero con las tres posibilidades de salvación del protagonista, irónicamente con los tres pedidos que antes había desdeñado. Finalmente, se agregó que, producida su muerte, el herrero vagó por el Paraíso, el Infierno y el Purgatorio y, finalmente, se afincó en la tierra.

Como ya se ha dicho, los núcleos narrativos son muy similares y, 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, posiblemente, con el nico elemento que los ni os tenían, el uso muy reiterado de conectores, como para asegurar lingüísticamente, aquello que no podían justificar por su coherencia interna. Además, es evidente que los ni os, en su memoria a largo plazo, no podían recordar un ncleo narrativo ajeno a su experiencia de vida. La idea del pacto con el Diablo les resultaba totalmente ajena y, por lo tanto, sin una significación que justificara su inclusión en la cadena narrativa. Por este motivo, los ni os reafirmaron el empleo del nexos *y*, el *mas* habitual en sus ancdotas, y el adverbio *entonces*, que les permitía insistir en la cadena temporal y les servía de apoyo para vincular acciones, cuya nica relación parece ser la temporal *mas* que una relación de causa-efecto, por ejemplo.

A nivel intertextual, como se ha afirmado, los ni os pudieron recordar la noción de pacto con el diablo, narrada por el adulto, pero no la describieron con todas las referencias de la posibilidad de venta del alma, que no es una situación posible comprensible para el mundo infantil.

A nivel extratextual, los ni os, *mas* a n desde formas modernas de catequesis o de religiosidad popular, desconocían la existencia del Diablo como figura con poder. El aspecto es *mas* bien 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 muy esquem ticas a los personajes, que además son muy escasos. En las versiones de los ni os, 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. Si se observa, 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, significar 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, se recuerda 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 descubriría 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 sobre *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 se percibe 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: capítulo V) 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, más seguramente, con leyendas religiosas en las que la ayuda a Jesucristo o el auxilio a cualquier necesitado en general redundar en beneficios. Por consiguiente, la superestructura temática apunta a un cuento de un diablo o un astuto que vence a un poder y, vencido a su vez por la muerte, deambula y genera un orden de carencia en el mundo. 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 ni los 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 frecuentemente 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, como ya se ha mencionado, los pobladores del barrio desconfiaban por su marginalidad y, en particular, por su astucia para hacer negocios de compra y venta en los que, generalmente, los perjudicaban.

El Diablo, como personaje individual o grupal, en las tres versiones, aparece con similares características; pero se percibe 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 todas sus apariciones en la narración. 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 nuevamente en la diversa valoración que los niños y los adultos tienen de una figura semejante para la que, evidentemente, 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, se percibe una construcción jerárquica en la que Satanás podía ser el jefe y, por lo tanto, podía 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 que se percibe es léxica, en el sentido de que 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, un grupo que actúa en forma plural. Estos son 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, siempre ajena a su voluntad y, por lo tanto, siempre sometida a la voluntad del astuto herrero que, de este modo, se convierte en un símbolo de poder. Como puede verse, el poder resulta aquí un elemento constituyente del contexto ideológico individual y grupal muy particular. El poder no resulta del ejercicio de una autoridad legítimamente constituida, como la de jueces, abogados y médicos, ni de una tradicionalmente y simbólicamente construida, como puede ser la de los diablos. Aparentemente, el poder puede ser de quien ha sido, en un momento dado, 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 versión primeramente conocida, el texto incluido 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 otorgarles, 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 sólo, 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 relató su abuelo, 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 que, evidentemente, aprovechaba estas narraciones para aconsejarlos.



## 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 poca 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 un poco más rica, en sus matices, si se analiza los tiempos verbales utilizados por los distintos narradores. 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 transformarían 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 muy vacilante entre los verbos en Pretérito Perfecto Simple y Presente del Indicativo, en la medida en, como se afirma habitualmente, el narrador 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 en la medida en que el narrador, aparentemente, manejaba con mayor 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, en general, una tendencia predominante. Los verbos en Presente son, en su mayoría, 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. Además de la diferencia de formación de los narradores, puede percibirse un manejo más o menos intuitivo o más o menos 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, en mayor o menor medida, se observó en todas las versiones recopiladas. Esta riqueza temporal también puede tener relación, no sólo 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 de cada narrador. 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 un poco más complejas en la medida en 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 mente, 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, la cercana ciudad de La Plata, a la que acceden de forma muy ocasional y que puede ser vista como un ámbito ajeno y, en algunos casos, temible. Además, como ya se ha afirmado reiteradamente, este espacio se encuentra en evolución cuando posee también un sector percibido como ajeno y también temible o desvalorizable, como pueden 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, que

pueden estar destacando ambas versiones. Hay una dimensión de espacio abierto y de un adentro, conocido y familiar, como el rancho del herrero, que es el espacio que permanece disponible 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, así, siempre habitar 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, que se ha ido acrecentando con el paso del tiempo.

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.

## **CAPÍTULO 10. 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 sólo está participando de una situación de enunciación individualizable sino que, esencialmente, está cumpliendo una función y está 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, se postula en esta tesis 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 capítulo 5. Para observar estos aspectos, se necesita describir 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 del grupo. 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 normal de las materias del currículum, 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 gran libertad su papel de emisores de los textos y, en ningún momento, fueron interrumpidos o corregidos por los adultos. No se percibió, 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 el 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 evidente funcionalidad moralizante: emplear bien aquello que se posee, ser generoso, entre otras interpretaciones posibles. Se pudo observar que los niños, en sus dos versiones, no realizaron comentarios sobre la conducta del protagonista, 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 el dinero, 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 se necesita apelar nuevamente a los contextos. Cuando el adulto contó su versión, realizó una extensa 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. La autora de esta tesis recuerda 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 más 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*, como se ha manifestado anteriormente, 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 mismo 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. Se ha destacado extensamente 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 desprecia y desvaloriza, para, luego, poder emplearlos para vencer a los diablos. A su vez, la derrota sobre los diablos puede ser un factor negativo porque los que se ocupan de luchar 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 muy distinto y permite trazar una síntesis del contexto ideológico. A nivel del contexto ideológico individual, en el caso de los niños, el cuento fue un divertimento; en el caso del adulto, fue una narración didáctica, formativa y, posiblemente, moralizante. Ambos contextos ideológicos individuales constituyen el contexto ideológico grupal, que se encuentra conformado, en primer lugar, 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 se escribe estas líneas, surge la pregunta sobre con qui n 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 de esta tesis, 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.

## CAPÍTULO 11. CÓDIGO Y METACÓDIGO

Si bien ya se ha planteado reiteradamente, al analizar otros aspectos, se considera importante sistematizar algunas reflexiones sobre el código y sobre el metacódigo de las versiones analizadas. Ambos textos son relatos orales que, a nivel léxico, revelan una elección de vocabulario acorde con el empleo de la oralidad secundaria, es decir, la oralidad de quienes la utilizan sin desconocimiento de la escritura. Por este motivo, es muy destacable el nivel de análisis que se plantea 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, se observa diferencias interesantes de empleo del código oral, que influyen en la elección de determinados lexemas. De este modo, en el habla de los niños, se percibe palabras propias de su conversación espontánea y, como ya he afirmado, 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 con la recopiladora y autora de esta tesis, contaban anécdotas y se referían a los adultos. También no debe olvidarse la presencia del lexema "Villa", como profunda variación que las versiones infantiles presentan, frente a la versión que se puede calificar como original o primera conocida por los narradores niños.

En este punto puede ser muy útil observar el nivel léxico 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 muy útil conocer la significación más general, más frecuente en el habla usual 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 el caso específico de esta tesis, como metodología, se ha deseado elegir 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.*

No muy alejado de estas referencias, se puede consultar también, al ser un lexema atribuido como nombre propio de un

personaje, el significado de la palabra "villero". En este caso, 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. Perteneiente 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, pueden ser muy ilustrativas y permitir ratificar o rectificar las nociones planteadas anteriormente. De este modo, de la versión infantil, se extrajo estas definiciones:

Aqu l que había una vez

Aqu l que se llamaba [así].

Aqu l que vivía en una caba a pobre

Aqu l por cuya casa, pasa Jes s y se le pierde una herradura al burro.

Aqu l que dice que sí, que le puede arreglar la pata [al burro].

Aqu l que, [mientras] el Diablo se sienta, se va y se pone otra camisa.

Aqu l que, entonces [mientras el Diablo no se podía levantar] decía: -

¡Uy, qu bueno, tengo un diablo que dice malas palabras!  
¡Lo voy a meter en un circo!

Aqu l que le dice: -Si me conced s cincuenta a os de vida y de plata, te dejo ir.

Aqu l a quien le dicen [los policías, los m dicos] que suelte todos los diablos porque hay mucha bondad en el mundo, no se puede así.

Aqu l a donde van todos y le dicen que suelte a los diablos.

Aquí que, llega cierto tiempo y se muere.

Aquí de quien [el Diablo] dice: Ahí viene Villa, que éste es más peligroso que todos nosotros juntos!

Aquí que se tuvo que volver a la tierra.

Aquí, 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 primeramente 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 permanente. 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 deducirse, como adición de su matriz ideológica, que, para estos niños y, especialmente, 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, se 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. Piense también que 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 muy simplificados, con formas muy económicas en cuanto a su costo y que, en sus propagandas publicitarias, se encuentran basados sobre la muy fácil ganancia de fuertes sumas. Esto puede influir fuertemente en la matriz ideológica de la narración, generando la supresión del motivo para el pacto con el Diablo: su aparición y el otorgamiento de dinero no tienen 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, en el texto, la picardía del protagonista pero suprime un mayor cuestionamiento por su conducta.



## LAS SIGNIFICACIONES LOS RECORRIDOS DEL SENTIDO EN LA VERSIÓN “ORIGINAL”

Veamos qué sucede en la versión contada por el agente de tránsito que, para los niños, fue el primer texto conocido. 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:

Aquí al que le dicen [así]

Aquí que, [cuando] se van los dos se queda pensando.

Aquí que se fue para la ciudad y las milongas que se corrió, viejo desgraciado.

Aquí que se acordó [y dijo]:  
Ajá ¿Cómo te movés de ahí, ahora, vos?

Aquí del que [los médicos, los abogados, los jueces] se enteraron de que tenía los diablos del mundo y lo fueron a ver.

Aquí del que [los Diablos] salieron disparando como locos, ni querían oír hablar...

Aquí que un día se murió nomás.

Aquí que [después de ser expulsado del paraíso] dijo: -¿Qué se le va a hacer? Y se bajó para el subsuelo.

Aquí del que [el Diablo dijo, cuando lo vio en las puertas del Infierno] -¡Jefe, allá afuera está [y] quiere entrar!

Aquí la [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 interesante 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 sacarse, no pueden ser extirpadas de la sociedad. Podría plantearse la hipótesis de que todo el proceso parece mucho 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, se percibe 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, se adiciona un mayor nivel de enjuiciamiento del protagonista que puede ser 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, la autora de esta tesis notó la preeminencia dada a esta persona, como autoridad externa a la escuela pero con profunda 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 espontánea. Llamó la atención que, en la matriz ideológica de su cuento, al describir la vivienda del herrero, hablara 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 frecuente en las villas miserias 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. Como se recordar , la versión del adulto es muy similar a las versiones tradicionalmente conocidas, aunque se 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, como se ha visto, el contexto ideológico es muy complejo en la medida en que revela la existencia de dos subgrupos dentro de la comunidad barrial, por su edad, y particularmente 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: Segunda parte).

En este punto del desarrollo de esta tesis, 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 inversa 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 léxicas 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. Como ya se ha afirmado, 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 se ha 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 muy breves, muy formularios, para destacar el vínculo fugaz entre Jesús y el herrero y entre éste 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 prácticamente el único protagonista es el astuto herrero. Especialmente, los verbos referidos al castigo dado a los Diablos presentan sujeto desinencial, posiblemente para acelerar el ritmo y magnitud de las actividades atribuidas al 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 mayor variedad de conectores. Llama particularmente 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 más extensos, apoyados frecuentemente en el verbo "*dice*". Como ya se ha afirmado, si bien el narrador utiliza los verbos en Presente del Modo Indicativo, se percibe una mayor riqueza de matices y aspectos temporales. También los fragmentos descriptivos son más extensos y casi escenográficos, como si el narrador adquiriera el carácter de un titiritero o de un actor teatral. En las descripciones, es frecuente también 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, que corresponde al manejo de la lengua oral más formal, más construida de acuerdo con los parámetros lingüísticos de la narración gauchesca o de la narrativa oral más 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, con claridad, 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, personas pertenecientes a otras instituciones, entre otros grupos posibles.

## **CUARTA PARTE**

### **¿LLEGADA?**



## CAPÍTULO 12. ALGUNAS REGULARIDADES DISCURSIVAS

Ha llegado el momento de establecer algunas regularidades discursivas entre los distintos textos que se ha transcritto en los capítulos anteriores de esta tesis.

De acuerdo con la metodología de Juan Angel Magari os de Morentin, al cotejar conjuntos de textos, pueden establecerse una serie de regularidades discursivas, de unidades tem ticas y estilísticas que se repiten y que, en esa repetición y en sus variaciones, revelan continuidades y fracturas entre un discurso y otro. (Magari os 1993)

La primera regularidad apunta a lo que en esta investigación se ha 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 mbito 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, Jes s, San Pedro, el Diablo y el herrero Miseria o Villa, para los litorale os de Los Hornos, Perón y Eva Perón, para partidarios e inclusive para algunos oponentes, de La Plata, Berisso y Ensenada. Llama la atención la construcción de las narraciones predominantemente con sujetos t citos o sólo 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 testigos del 17 de octubre sienten como un otro a varios sujetos, como los que levantaron los puentes de Buenos Aires, los manifestantes más violentos, los que no deseaban salir de la pobreza por el trabajo. Los niños y el agente de tránsito de Los Hornos sienten como un otro la realidad empobrecida de la que sólo parecen poder salir, a través de recursos mágicos, como las gracias de Jesús o los ofrecimientos del Diablo, o bien los villas, 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 las narraciones del 17 de octubre de 1945 se manifiesta a sí mismo como un testigo o un renarrador; pero desconoce o simula desconocer detalles del episodio. El lexema *apolítico* fluye frecuentemente en sus discursos, como una justificación o una defensa. 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. Los activistas del 17 de octubre caminaron desde Berisso a La Plata y de allí a Buenos Aires, para defender a su líder. 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 forma 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. Perón y Eva Perón siguen actuando hoy y en los días que vendrán. El Herrero Miseria vive para siempre

Otra regularidad alude también a la construcción del espacio, que, para los tres grupos, es 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 cuota de sacrificio muy alta, como lo es caminar en el límite de una ruta provincial. Del mismo modo, el espacio de las historias de vida sobre el 17 de octubre se abre en dos visiones igualmente reales: Berisso, Ensenada y La Plata de la década del cuarenta, por un lado, y del pasado reciente y de la actualidad, por el otro. El espacio del Herrero Miseria es totalmente 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 modal. 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. Perón y Eva Perón, con sus personajes allegados, como Cipriano Reyes o los activistas que levantaban gente en los frigoríficos, son líderes políticos sociales, caudillos, jefes espirituales y, luego, gubernamentales. 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 más evidentemente las contradicciones de los sistemas médicos convencionales, que despersonalizan el proceso de curación. En los relatos sobre el 17 de octubre, se describe un proceso de paz social y de bienestar, destruido, luego, por las falencias del sistema gubernamental o por las réplicas de los opositores. En los cuentos sobre el Herrero Miseria, se produce el conocido estado de falta de mal en el mundo, con su consecuente 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 simbólicamente y realmente de rodillas frente a una imagen religiosa, que siempre está contemplándolas desde un lugar más elevado. Perón y Eva Perón siempre están en una lejanía evocada y reconstruida, en el tiempo y en el espacio, frente a un presente, en general, cuestionado. 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 se deshumanizan y se alejan de quien sufre. Sus historias son dignas de ser narradas. Sus historias son la historia. Los narradores del 17 de octubre reconstruyen un episodio que lideraron otras personas, en algunos casos muy ajenas, con actitud de espectadores. 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 narradores del 17 de octubre, seguramente por ser niños al momento del episodio, se manifiestan como testigos muy periféricos que, en algunos casos, pueden ignorar circunstancias muy relevantes, como las causas de la prisión de Perón. 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.

La continuidad y diferencia más relevantes son las clasificaciones genéricas. Si bien se trata de narraciones, las leyendas sobre Rosa Mística son historias de no-ficción, al igual que las crónicas personales sobre el 17 de octubre; pero presentan brechas intertextuales que apuntan a la ficción. Del mismo modo, las versiones sobre el cuento del herrero y el Diablo son narraciones de ficción; pero presentan muchas microestructuras de no ficción.

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, la actitud infantil o adulta y la memoria de un hecho histórico son ejes esenciales del ordenamiento de los materiales narrativos.

### **CAPÍTULO 13. EN BUSCA DE ALGUNAS CONCLUSIONES**

Como se ha visto, esta tesis 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 di spora o, como se ha 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 se ha insistido que se

considera fundamental recuperar no sólo las narraciones orales, sino el marco de la conversación espontánea en la que surgen, luego, se postuló una metodología que, de un modo global, permita observar todas las relaciones intratextuales, intertextuales, extratextuales y contextuales, desde sus emisores, la interacción con los receptores, los contextos de enunciación y, particularmente, la valoración de la intersubjetividad manifestada en las narraciones orales.

Se llega al final de esta tesis y se advierte que quedan muchas vetas por explotar, lo cual es excelente para continuar futuras investigaciones. Sería muy 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 contexto 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, que 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 capítulos iniciales de esta tesis, se ha reflexionado sobre estas narrativas, ubicándolas en el conjunto de manifestaciones de la cultura tradicional y popular. Por este motivo, se ha 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, se ha hablado del concepto de metacódigo y de metatexto. Se observa que 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. Se ha 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, se ha considerado ambos modos de narrar porque ambos, más informales o más formales, son excelentes instrumentos de identificación y reidentificación individual y grupal.

También, se ha 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, en mayor o en menor medida, de las narraciones consideradas tradicionales.

Por este motivo, se observa 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 lexicométrico, 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 esta tesis, se desea insistir sobre la importancia de la productividad de un enfoque transdisciplinario, para el registro y análisis de narraciones orales como las aquí trabajadas, que revela 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 muy 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 pueden ser muy 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 CITADA Y CONSULTADA

Abrahams, Roger D. (1988) Las complejas relaciones de las formas simples . En: *Serie de folklore*.

Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA; vol.

5,

pp. 3-30

(1989) Contiende bulliciosa en la frontera: el folklore del despliegue de eventos .

En:

*Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 6,

pp. 3-

30

Abrahams, R, Bausinger, H. con complementaciones de Manuel Danemann (1991) Comentarios a una definición de folklore . En:

*Revista de Investigaciones*

*Folklóricas*. Buenos Aires, Sección Folklore,

Instituto de Investigaciones Folklóricas. UBA;

vol.

4, pp. 9-13

Aiziczon de Franco, Celia (2000) Fiestas religiosas populares en el

Cultos. Noroeste Argentino . En:  
*Relatos y ceremonias en la  
religiosidad popular.* San  
Miguel  
de Tucumán, Grupo Mythos y  
logos, UNT; pp. 65-72

Alabarces, Pablo y Rodríguez, M. Graciela (1996) *Cuestión de  
pelotas. Fútbol/deportes/sociedad/cultura.*  
Buenos Aires, Atuel; pp. 216

Albaladejo Mayordomo, Tomás (1989) La semántica extensional  
en  
el análisis del texto  
narrativo . En: *Teorías  
literarias.* Op.  
Cit.; pp. 185-202

Alver, Bente Gullveig (1995) El diablo y su reputación. Hechos y  
ficción en la narración popular . En:  
*Revista de Investigaciones  
Folklóricas.*  
Op. Cit.; vol. 10, pp. 9-13

Allen, Barbara (1991) Las narraciones de experiencia personal:  
uso  
y significación en la interacción . En: *Serie  
de  
folklore.* Op. Cit.; vol. 1, pp. 5-22

Anderson Imbert, Enrique (1979) *Teoría y técnica del cuento.*  
Buenos Aires, Marymar; 406  
pp

Arantes, Antonio Augusto. (1999) Desigualdad y diferencia.  
Cultura  
y ciudadanía en tiempos de  
globalización En: *La  
dinámica  
global/local. Cultura y*

desafíos. *comunicación: nuevos*  
Rubens Bayardo y Mónica  
Lacarrière  
(compiladores). Buenos  
Aires,  
Ediciones Ciccus La Crujía;  
145-  
173

Aretz, Isabel (1975) *Guía clasificatoria de la cultura tradicional* .  
En:  
*Teorías del folklore en América Latina*.  
Caracas, Instituto Interamericano de  
Etnomusicología y Folklore. ; pp. 195-290

Aug , Marc (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una  
antropología de la sobremodernidad*.  
Barcelona,  
Gedisa; 125 pp.

(1999) *La vida como relato* En: *La dinámica global...*  
Op. Cit.; pp. 73-184

Arnesi, M. y Ruggieri, N. (2004) *Métodos matemáticos*. Rosario,  
Universidad Nacional de  
Rosario;  
vol. 2, pp. 18-19

Bachelard, Gastón (1965) *La poética del espacio*. México, Fondo  
de Cultura Económica; 300 pp.

(1973) *Psicoanálisis del fuego*. Buenos Aires,  
Schapire; 195 pp

Bajtín, Mijail (1979) *Estética de la creación verbal*. Madrid, Siglo  
XXI Editores; 396 pp

- Bal, Mieke (1985) *Teoría de la narrativa. (Una introducción a la narratología)*. Madrid, Ctedra; 138 pp
- Baquero Goyanes, Mariano (1974) *Qué es el cuento*. Buenos Aires,  
Editorial Columba; 72 pp
- Barela, L., Miguez, M. y García Conde, L. (2001) Buenos Aires,  
Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires;  
Aires; 38 pp
- Barela, L., La Greca, F. y Sánchez, J. (1992) *Barrio y memoria*. Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires; 218 pp
- Barley, Nigel (1996) *El antropólogo inocente. Notas desde una choza*. Prólogo de Alberto Cardín. Barcelona,  
Anagrama; 234 pp
- Barnes, Daniel R. (1992) Interpretando leyendas urbanas . En: *Serie de folklore*. Op. Cit. Vol. 16, pp. 5-36
- Barthes, Roland (1970) Introducción al análisis estructural de los relatos . En: *El análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo; pp. 9-44
- Bascom, William (1965) The forms of folklore: prose narratives  
En: *Journal of American Folklore*, vol. 78,  
Nro. 307, enero-marzo 1965; pp. 3-20
- (1991) Folklore y antropología . En: *Introducción al folklore*. Buenos Aires, CEDAL, pp.77-90

Bauman, Richard (1991) Actuación y honor en la Islandia del siglo XIII . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 11, pp. 13-40

(2000) Actuación mediacional, tradicionalización y la autoría del discurso En: *Patrimonio cultural y comunicación. Nuevos enfoques y estrategias*. Buenos Aires, Museo de Motivos Argentinos Jos Hernández; pp. 31-42

(1992) El arte verbal como actuación . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; Vol. 14

(1989) Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: una perspectiva centrada en la actuación . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 10, pp. 3-20

(1989) Identidad diferencial y base social del folklore . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 7, pp. 27-46

(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



modernidad construcción simbólica de la  
En: *Patrimonio cultural...* Op. Cit.; pp.  
17-30

Bauman, R. y Briggs, Ch. (1996) Género, intertextualidad y poder social . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*.  
Op. Cit. ; Vol. 10, pp. 78-108

Bausinger, Hermann (1988) Acerca de los contextos . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 1, pp. 17-28

(1992) Nuevos terrenos, nuevas tareas, nuevos  
m todos. En: *Serie de folklore*. Op. Cit.;  
Vol. 13, pp. 3-28

Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (1999) Presentación. Nuevas perspectivas sobre la  
dinámica global/local En: *La dinámica global...* Op. Cit.; pp.7-11

Ben-Amos, Dan (1988) Categorías analíticas y géneros étnicos . En: *Serie de Folklore*. Op. Cit.; vol. 4, pp. 3-38

(1989) Hacia una definición de folklore en contexto :  
En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 7, pp. 3-26

Ben rdez, Enrique (1982) *Introducción a la lingüística del texto*.  
Madrid, Espasa-Calpe; 232 pp

(1995) *Teoría y epistemología del texto*.  
Madrid,  
C tedra; 238 pp

Bettelheim, Bruno (1995) *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*.  
Barcelona, Editorial Crítica; 461 pp

Bialogorski, Mirta. (1993) La Argentina y la nueva inmigración: la  
comunidad coreana. Inserción y  
síntomas  
de conflicto. En: *Revista de  
Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.;  
vol.  
8, pp. 42-29

(2004) El imaginario social en la construcción  
discursiva del orden social . En: *Arte,  
comunicación y tradición*. María In s  
Palleiro (Compiladora). Buenos Aires,  
Dunken; 131-149

(1991) ¿Vos sab s que comen gatos?: una  
leyenda vinculada la comunidad  
coreana de  
Buenos Aires . En: *Revista de  
Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.;  
vol. 6,  
pp. 36-40

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 Magari os de Morentin . En: *Revista de  
Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 7, pp.  
24-

Bialogorski, M. y Palleiro, M I. (2000) La reconstrucción textual de la memoria de un grupo inmigrante en la Argentina.

Una aproximación metodológica En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 293-302

Blache, Martha (2000) Configuración de la memoria colectiva en un

grupo laboral En: *Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, 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; pp. 361-367

(1989) Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore .

En *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; Vol. 4, pp.10-15

(1982) *Estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaraníicas*. Buenos Aires, Plus Ultra;

196 pp

(1991) Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación, origen y su desvinculación actual .

En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*.

Op. Cit.; vol. 6, pp. 56-66

(1994) Introducción . En: *Narrativa folklórica*. Buenos Aires, EUDEBA. Vol. I; pp. 7-23

(1995) Introducción. Identidad diferencial y base social del folklore. En: *Narrativa folklórica*. Buenos Aires, EUDEBA. Vol. I; pp. 5-18

(1994) Una leyenda contemporánea a través de la comunicación oral y la massmediática . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 9, pp. 74-79

Blache, M. y Magariños de Morentin, J. A. (1994) El código folklórico y la narrativa oral . En: *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa de La Pampa, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; pp. 191-192

(1993) El contexto de la actuación en la narrativa folklórica . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 8, pp. 23-28

Blanche-Benveniste, Claire (1998) *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona, Gedisa; 176 pp

Bolleme, Genevieve (1986) *El pueblo por escrito. Significados*

*culturales de lo "popular"*. México, Grijalbo; 249 pp

Bonfil Battalla, Guillermo (1997) Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural. En: *La cultura popular*. Adolfo Colombres compilador. México, Ediciones Coyoacán; pp. 79-86

Bourdieu, Pierre (1991) Disposición estética y competencia artística. En: *Literatura y sociedad*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; pp. 127-148

(1999) ¿Qué significa hablar? *Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal; 160 pp

Bravo, Domingo A. (1965) *Estado actual del quichua santiagueño*. San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán; 230 pp

Bremond, Claude (1970) La lógica de los posibles narrativos. En: *El análisis estructural del relato*. Op. Cit.; pp. 87-110

Briggs, Charles (2000) Las narrativas en los tiempos del cólera: el color de la muerte en una epidemia venezolana. En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; 1-20

Brunner, Jos Joaquín (1988) *Un espejo trizado. Ensayos sobre culturas y políticas culturales.* Santiago de Chile, FLACSO, pp. 189-255

Bustillo, Luis A. (2000) El culto a San La Muerte . En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op. Cit. ; pp. 55-64

Caillois, Roger (1970) *Imágenes, imágenes.* Buenos Aires, Sudamericana; 120 pp.

Calvino, Italo (1978) *Cuentos populares italianos.* Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto. Vol. I , II, III y IV

Cámara Cascudo, Luis de (1975) Da cultura popular En: *Teorías del folklore...* Op. Cit.; pp. 95-110

Campbell, Joseph (1980) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito.* México, Fondo de Cultura Económica; 234 pp

Canal Feijóo, Bernardo (1943) *La expresión popular dramática.* San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, (UNT); 68 pp

(1969) *La leyenda anónima argentina.* Buenos Aires, Paidós; 167 pp

(1977-78) Paganismo y telurismo en el rito popular. En: *Logos. Revista de la*

- Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.  
UBA; pp.114-120
- Cardona, Adriana (2005) De casas y espíritus . En: *Narrativa: identidades y memorias*. María Inés Palleiro (Compiladora). Buenos Aires, Duken; pp.119-138
- Carvalho-Neto, Paulo de (1990) Valor de la palabra Folklore . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Vol. 5, pp. 53-56
- Carreras, Patricio (s/d) *Historia del Centro de Residentes Santiagueños. Complemento biográfico*; 131 pp
- Cassany, D, Luna, M. Y Sanz, G. (1994) *Enseñar lengua*. Barcelona, Editorial Graó; 575 pp
- Cassany, Daniel (1993) *Reparar la escritura*. Barcelona, Editorial Graó; 342 pp
- Clegg, Stewart R. (1997) Narrativa, poder y control social . En: *Narrativa y control social*. Dennis Mumby editores; (comp). Buenos Aires, Amorrortu editores; pp. 27-68
- Colombres, Adolfo (1997) Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica En: *La cultura popular*. Op. Cit.; pp. 111-133
- (1984) *La hora del "bárbaro" (bases para una antropología social de apoyo*. México,

Premia Editora; 343 pp

*popular* (1984) *Seres sobrenaturales de la cultura argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol; 203 pp

Coluccio, Félix (1986) *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol; 197 pp

(1984) *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*. Buenos Aires, Corregidor; 538 pp

(1978) *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*. Buenos Aires, Plus Ultra; 292 pp

(1954) *Fiestas y costumbres de América*. Buenos Aires, Plus Ultra; 235

Corso, Raffaele (1966) *El folklore*. Buenos Aires, EUDEBA; 180 pp.

Cortazar, Augusto Raúl (1964) *Andanzas de un folklorista. Aventura y técnica en la investigación de campo*. Buenos Aires, EUDEBA; 89 pp

(1942) Bosquejo de una introducción al folklore . Conferencia pronunciada en la UNT, en agosto de 1941. San Miguel de Tucumán, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore; 60 pp



- calchaquí. (1949) *El carnaval en el folklore*  
Buenos Aires, EUDEBA; 286 pp
- Aires, (1965) *Esquema del folklore*. Buenos  
Editorial Columba; 66 pp
- (1975) Los fenómenos folklóricos y su  
contexto humano y cultural . En:  
*Teorías del folklore...* Op. Cit.; pp.  
45-86
- (1967) *Folklore y literatura*. Buenos Aires,  
EUDEBA; 123 pp
- Coto, Patricia (2005) Archivo y Memoria: Narraciones Orales de  
Migrantes Provincianos Afincados en el  
Conurbano Platense. En: *Narrativa,  
identidades y memoria*. Op. Cit.; pp. 139-  
150
- la (1994) Estructuras y estrategias argumentativas en  
narrativa oral . En: *III Jornadas de Estudio  
de Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 135-149
- (1992) Historias errantes. Una visión del cuento El  
herrero Miseria. En: *Revista de  
Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 7; pp. 63-67
- la (2003) Historias de arraigo: la narrativa oral como  
medio de construcción y reconstrucción de  
identidad y de las relaciones de grupos  
migrantes . En: *Revista de Investigaciones  
Folclóricas*. Op. Cit.; vol. 18, pp. 50-57

y  
Cit.;

(2006) Historias de migración: narraciones de all  
de ac . Algunos aspectos de narrativas de  
migrantes provincianos en el conurbano  
platense En: *La narrativa folklórica...* Op.  
pp. 81-85

las  
Folklórica.

(1997) Influencia de la situación de contexto en el  
texto de la narración oral . En: *Actas de  
Segundas Jornadas de Narrativa  
Folklórica.*  
Op. Cit. ; pp. 284-292

en  
Elena  
de

(2004) La oralidad como estrategia en el lenguaje  
periodístico . En: *Prensa escrita: procesos,  
transformaciones y configuraciones. Un  
abordaje contrastativo de la prensa gr fica  
el contexto de la videocultura.* (María  
Sanucci, compiladora). La Plata, Facultad  
Filosofía y Letras, UNLP; 65-96

en  
su  
Dunken;

(2005) Una peque a historia: Memoria e identidad  
un relato personal . En: *San Patricio en  
Buenos Aires: Celebraciones y rituales en  
dimensión narrativa.* Buenos Aires,  
pp. 137-151

Coto, P y Hourquebie, N. E (2000) Folklore laboral: su  
representación a trav s de la narrativa. Los enanitos  
verdes, una leyenda urbana espejo de los periodistas  
En:  
*Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 63-72

Cousillas, Ana M. (1990) El relato personal: aproximacional  
estudio  
de su dimensión grupal. En: *Revista de*

vol. *Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.;  
5, pp. 26-28

Chapp, María Ester (1991) La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico : En: *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires, CEDAL, pp. 24-44

Chein, Diego (2000) Aportes para una delimitación del género discursivo de los cuentos de animales. Su reproducción en la comunidad de Amaicha del Valle En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 213-220

(2005) La construcción social de los cuentos del zorro en período de emergencia del campo de la folklorología En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 71-88

Chertudi, Susana (1967) *El cuento folklórico*. Buenos Aires, CEDAL; 58 pp.

(1964) *Cuentos folklóricos de la Argentina*. Segunda serie. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología; Vol 1 y 2

(1991) La leyenda folklórica en la Argentina . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.; pp. 165-173

(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*; La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP; 84 pp

Daiches, David. (1991) *Crítica y sociología* . En: *Literatura y sociedad*. Op. Cit.; pp. 107-120

Dannemann, Manuel (1995) *Apuntes sobre la metodología de la Investigación del cuento folclórico* . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*; vol. 10, pp. 74-78

(1994) *La desintegración del folklore* . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 9, pp. 9-13

(2000) *La investigación de la Narrativa Folklórica hoy en Chile* En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 127-137

(1994) *La metodología de la investigación del cuento folklórico*. En: *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op.Cit.; pp. 188-190

(1991) *Paraguas folklóricos y folklore desechable* . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 6, pp. 14-16

(1975) *Planteamientos críticos y proposiciones*

Op. b sicas. En: *Teorías del folklore...*  
Cit. ; pp. 11-44

Dargoltz, Ra I (1980) *Santiago del Estero. El drama de una provincia*. Buenos Aires, Casta eda; 176 pp

D gh, L. Y V zsonyi, A. (1988) Dial ctica de la leyenda . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 3

(1988) Leyenda y creencia . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 2, pp. 3-42

Dorson, Richard M. (1991) Teorías folklóricas actuales . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.: pp. 91-139

Dundes, Alan (1988) Textura, texto y contexto . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 1, pp. 29-48

Dundes, A. y Pagter, Carl R. (2000) Trabaja duro y se recompensar . El folklore urbano del imperio del papeleo . En: *Performance, arte verbal y Comunicación*. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA. Cristina S nchez Carretero y Dorothy Noves. Oiartzun, Sendoa; pp.159-167

Dupey, Ana María (1994) Deconstrucción y construcción del concepto de tradición . En: *III Jornadas de*

*Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 74-83

(2005) Palabras previas . En: *San Patricio en Buenos Aires...* Op. Cit.; pp. 13-14

(1991) "Perspectiva de los géneros folklóricos a partir del análisis de discurso . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 6, pp. 31- 35

(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 . En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Op. Cit.; Vol. 17, pp. 61-68

Durán, Leonel (1997) Cultura popular y mentalidades populares . En: *La cultura popular*. Op. Cit.; pp. 67-78

Dussel, E. y Lafón, C. R. (1969) *El catolicismo popular en la Argentina*. Buenos Aires, Bonum; 242 pp

Ehrenhaus, Peter (1997) Narrativas culturales y motivo terapéutico: la contención política de los veteranos de Vietnam . En. *Narrativa y control social*. Op. Cit.; pp. 107-13

Eichenbaum, B. (1976) Cómo está hecho El capote de Gogol . En: *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Buenos Aires, Siglo XXI; pp. 159-176

(1976) La teoría del método formal . En: *Teoría de la literatura...* Op. Cit.: pp. 21-54

(1976) Sobre la teoría de la prosa . En: *Teoría de la literatura...* Op. Cit.; pp. 147-158

Eliade, Mircea (1974) *Herreros y alquimistas*. Madrid, Alianza-Taurus; 200 pp

(1979) *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus; 196 pp

(1975) *Iniciaciones místicas*. Madrid, Taurus; 221 pp

(1969) *Mefistófeles y el andrógino*. Madrid,

Guadarrama; 276 pp

(1978) *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama; 228 pp

(1979) *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza-Emec ; 170 pp

(1973) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama; 185 pp

Escarpit, Robert (1991) Sociología de la literatura . En: *Literatura y sociedad*. Op. Cit.; pp. 75-84

Eco, Umberto (1965) *Apocalípticos e integrados*. Madrid, F bula, Editorial Lumen, Tusquets Edicions; 366 pp

(1989) *La estructura ausente*. Barcelona, Editorial Lumen; 446 pp

(1997) *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid, Cambridge University; 172 pp

(1987) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona, Editorial Lumen; 330 pp

(1995) *El superhombre de masas*. Barcelona, Editorial Lumen; 192 pp

(1991) *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Editorial Lumen; 461 pp



Espinosa, Aurelio M. (1947) *Cuentos populares de Castilla*.  
Buenos

Aires-México, Espasa-Calpe  
Argentina; 181 pp

(1948) *Cuentos populares de España*.  
Buenos

Aires-México, Espasa-Calpe  
Argentina,  
216 pp

Fine, Gary Alan (2000) Kentucky fried rat: leyendas y sociedad  
moderna En: *Performance, arte verbal...*  
Op. Cit.; pp. 171-192

(1991) Rumores de expiación. Leyendas  
mercantiles  
y beneficencia empresaria . En: *Serie de  
folklore*. Op. Cit.; vol. 12

(1989) Transmisión, multiconducto y estructura  
social:  
Expansión de un ciclo de folklore . En:  
*Serie  
de folklore*. Op. Cit.; vol. 9, pp. 3-20

Fischman, Fernando (2000) El arte verbal en la configuración de  
la

memoria social: el pasado en la  
narración oral En: *Narrar  
identidades...*  
Op. Cit.; pp. 303-3142

(2004) La competencia del Folklore para el  
estudio de los procesos sociales.  
Actuación y (re)tradicionalización .  
En: *Arte, comunicación y tradición*.  
Op.  
Cit.; pp. 167-180

(2006) La memoria en fragmentos. Dilemas de la transmisión intergeneracional En: *La narrativa folklórica...* Op. Cit.; pp. 73-79

Florio, Rodolfo. El encuentro con la joven muerta. Un estudio de la leyenda urbana entre adolescentes . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 4, pp. 20-24

Forgione, Claudia Alicia (2001) *Claves de la cultura tradicional argentina*. Buenos Aires, Del Umbral; 120 pp

Foster, Georde M. (1964) *Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos*. M xico, Fondo de Cultura Económica

(1991) ¿Qu es la cultura folk? . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.; pp. 65-76

Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Altamira; 125 pp

Fraser, Ronald (1991) La formación del entrevistador . En: *La historia oral*. Buenos Aires, CEDAL; pp. 53-82

Galeano, Eduardo (1997) Literatura y cultura popular en Am rica Latina: Diez errores o mentiras frecuentes. En: *La cultura popular...*; Op. Cit.; pp. 88-107

G ndara, Lelia (2002) *Graffiti*. Buenos Aires, EUDEBA; 127 pp

García Canclini, Néstor (1992) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Sudamericana; 363 pp

(1999) Narrativas sobre fronteras móviles entre EE.UU. y América Latina En: *La dinámica global...* Op. Cit; pp. 28-52

(1987) Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano En: *Políticas culturales en América Latina*. México, Grijalbo, pp. 13-59

Gardes, Roxana (1992) *La recepción de la narrativa. De los modelos textuales a una tipología*. Buenos Aires, Editorial Vinciguerra; 303 pp

Garreta, Mariano Juan (1999) Cultura popular. Oralidad e historias de vida En: *La trama cultural*. Buenos Aires, Ediciones Caligraf; pp. 40-50

Garretón; Manuel Antonio (1999) Transformaciones sociales y reconstrucción de los estados nacionales: hacia una nueva matriz socio-política En: *La dinámica global...* Op. Cit.; pp. 135-144

Genette, Gérard (1970) *Fronteras del relato* . En: *El análisis estructural del relato*. Op. Cit; pp. 193-205

Giddens, Anthony (1998) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu; 140 pp

Giovannoni, N. y Poduje, M. I. (2002) *Cuentos y leyendas de La Pampa*. Santa Rosa de La Pampa, Fondo Editorial Pampeano; 376 pp

(1991) Una aproximación a la transformación cultural por el camino de la leyenda . En: *Memorias de la Segundas Jornadas de Estudio de la Narrativa Folclórica*. Op. Cit.

Goffman, Erving (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu; pp. 88-102

Goldman Lucien (1991) El concepto de estructura significativa en historia de la cultura . En: *Literatura y sociedad*. Op. Cit.; pp. 65-74

Goldstein, Kenneth S. (1991) Guía para los investigadores de campo de folklore . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.; pp. 139-152

Gramsci, Antonio (1961) *Literatura y vida nacional*. Prólogo de  
Hctor P. Agosti. Buenos Aires,  
Lautaro;  
capítulo III

Graves, Robert (1970) *La diosa blanca. Historia comparada del  
mito poético*. Buenos Aires, Losada; 668  
pp

Greimas, A. J. (1987) *Semántica estructural. Investigación  
metodológica*. Madrid, Gredos; 398 pp

(1983) *La semiótica del texto. Ejercicios prácticos*.  
Madrid, Paidós Comunicación; 278 pp

Grele, Ronald J. (1991) *Movimiento sin meta: Problemas  
metodológicos y teóricos en la historia  
oral* .  
En *La historia oral*. Op. Cit.; pp. 119-141

Grider, Sylvia (1989) *La narraforma de los medios: simbiosis de  
los  
medios de comunicación masiva y la  
tradición  
oral* . En: *Serie de folkore*. Op. Cit.; vol 9,  
pp.  
21-32

Grimoldi, María Solange (2005) *Narrativa folklórica y construcción  
de identidad en el discurso  
pedagógico de las Escuelas  
Waldorf*. En: *Narrativa:  
identidades  
y memorias*. Op. Cit.; pp. 172-  
200

Gu non, Ren (1969) *Símbolos fundamentales de la ciencia  
sagrada*. Buenos Aires, EUDEBA; 419 pp.

Guevara, Darío (1975) En torno a una reconsideración del concepto científico . En: *Teorías del folklore...* Op. Cit.; pp. 87-94

Gutiérrez de Prado, Silvia S. (2000) Dos figuras sobrenaturales: el duende y el Yasi Yater . En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op. Cit.; pp. 85-94

(2000) Veneración a las almas milagrosas: una práctica viva) . En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op. Cit.; pp. 45-54

Hauser, Arnold (1991) Propaganda, ideología, arte . En *Literatura y sociedad*. Op. Cit.; pp. 85-102

Henningsen, Gustav (2000) El arte de la narración oral y el cuento popular en Europa En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 139-152

Honko, Lauri (1988) Métodos de investigación en narrativa folklórica: su status y futuro . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 5, pp- 31-62

(1989) Replanteo sobre la teoría de los géneros . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 6, pp. 77-90

(1989) Textos vacíos, significados completos. Sobre

En: la investigación transformal en Folklore .  
*Serie de folklore*. Op. Cit; vol. 8, pp. 27-38

(1996) Las tradiciones en la construcción de la  
identidad cultural: estrategias de  
supervivencia  
tnica . En: *Revista de Investigaciones  
Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 63-77

Horvathova, Emilia (1992) La tradición como un conjunto de  
problemas teórico-metodológicos .  
En:  
39- *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 17, pp.  
75

Hourquebie, Noemí Elena. (2004) Comportamientos folclóricos y  
estrategias comunicativas .  
En:  
pp. *Revista de Investigaciones  
Folclóricas*. Op. Cit.; vol. 19,  
66-77

inscripta en (2005) Archivo de una historia  
el cuerpo . En: *Narrativa:  
identidades y memorias*. Op.  
Cit.; pp. 201-214

(2005) Sobre tatuajes y duendes:  
im genes que transportan  
aspectos identitarios . En: *San  
Pa-  
tricio en Buenos Aires...* Op.  
Cit.; pp. 16-180

Hymes, Del (1989) La contribución del Folklore a la Investigación

Cit.; Sociolingüística . En: *Serie de folklore*. Op.  
vol. 7, pp. 47-62

En: (2000) La naturaleza del folklore y el mito del sol  
*Performance, arte verbal...* Op. Cit.; pp. 55-74

Jakobson, Roman (1976) Hacia una ciencia del arte poético . En:  
10 *Teoría de la literatura*. Op. Cit.; pp. 7-

*Teoría* (1976) Sobre el realismo artístico . En:  
*de la literatura...* Op. Cit.; pp. 71-80

Jansen, William Hugh (1988) El factor esotérico-exotérico en  
folklore . En: *Serie de folklore*. Op.  
Cit.; vol. 1, pp. 5-16

Jara, V. y Smolensky. (1993) *Colectividad judía italiana emigrada a  
la Argentina (1938-1943)* Buenos  
Aires, Centro Editor de América  
Latina; 140 pp.

Jonson, Harry M. (1973) *Sociología. Una introducción sistemática*.  
Presentación Prólogo de Robert K. Merton.  
de la edición castellana por Jorge  
Emma Graciarena. Versión castellana de  
Kestelboim y José Topf. Buenos Aires,  
Paidós; pp. 734

Kaliman, Ricardo J. (2003) *Alhajita es tu canto. El capital simbólico  
de Atahualpa Yupanqui*. San Miguel  
de Tucumán, Facultad de



Karrer, Wolfgang (2006) "Narración, marco de la narración y el cuento folklórico . En: *La narrativa folklórica como proceso social y cultural.*

de

*Mundos Representados y Mundos Interpretados.* VI Jornadas de Estudio

y

Narrativa Folklórica. Ana María Dupey

María Inés Poduje. Santa Rosa de La Pampa, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa; pp. 13-22

(2005) Prólogo . En: *Narrativa: identidades y memorias.* Op. Cit.; pp. 11-14

Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1983) *La connotación.* Buenos Aires, Hachette; 281 pp

Edicial;

(1987) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje.* Buenos Aires,

307 pp

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1991) El estudio del folklore de inmigración y étnico .

En:

*Serie de folklore.* Op.

Cit.; vol.

15, pp. 39-56

social

(2000) Una palabra en contexto: análisis de la interacción

producida al contar cuentos En: *Performance, arte verbal...* Op. Cit; pp. 101-

128

Klintberg, Bengt af. (1995) El gato en la argamasa: acerca de las interpretaciones pseudocientíficas .

En:  
*Revista de Investigaciones  
Folklóricas.*  
Vol. 10, pp. 14-17

(1989) Las leyendas modernas migratorias en la tradición oral y en los periódicos . En: *Serie de folklore.* Op. Cit.; vol 9, pp. 33-42

Kosava, María (1992) La categoría del narrador en la estructura del g nero folklórico . En: *Serie de folklore.* Op. Cit.; Vol. 16, pp. 49-57

Kusch, Rodolfo (1977) *El pensamiento indígena y popular en América.* Buenos Aires, Hachette; 288 pp.

Landriscina, Luis (2004) Como d entrando a salir . Reportaje por Felipe Coll. En: *Selecciones de Reader's Digest.* Buenos Aires; pp. 32-40

Latella, Graciela (1985) *Metodología y Teoría Semiótica.* Buenos Aires, Hachette; 134 pp

Levin, Harry (1991) La literatura como institución . En: *Literatura y sociedad.* Op. Cit.

Lida de Malkiel, María Rosa (1976) *El cuento popular y otros ensayos.* Buenos Aires, Losada; 172 pp

Limón, Jos E. (1989) La actuación folklórica de chicano y límites culturales de la ideología política. En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 6, pp. 31-78

Lombardi Satriani, Luigi M. (1989) El folklore como cultura contestataria . En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 8, pp. 3-26

Longellier, K. M. y Peterson, E. (1997) Narrativa y control en distintos contextos sociales . En: *Narrativa y control social*. Op. Cit.; pp. 69-106

López Grigera, Luisa (1989) La retórica como código de producción y de análisis literario . En: *Teorías literarias en la actualidad*. Op. Cit.; pp. 135-161

Losada, Flora (1994) Aparece el Familiar juje o . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 9, pp. 70-73

(2000) Comunicación en la puna juje a: de fronteras y representaciones . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Op. Cit.; Vol. 15, pp. 25-34

(2004) El folclore de las Organizaciones Aborígenes .

Op. En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*.  
Cit.; vol. 19, pp. 53-65

(1991) Fenómeno folklórico y grupo social en el  
Folklore . En: *Revista de Investigaciones  
Folclóricas*. Op. Cit.; vol. 6, pp. 25-30

La (2006) "La narrativa como viaje. A través de la  
memoria en búsqueda de la identidad En:  
*narrativa folklórica...* Op. Cit.; pp.123-129

18, (2003) Narrativa y transparencia. Atravesando los  
bordados del lenguaje . En: *Revista de  
Investigaciones Folclóricas*. Op. Cit. ; Vol.  
pp. 13-19

Luckacs, Georg (1991) ¿Narrar o describir? Contribución a la  
discusión sobre el naturalismo y el  
formalismo . En: *Literatura y sociedad*.  
Op.cit.; pp. 33-64

Lummis, Trevor (1991) La memoria . En: *La historia oral*. Op. Cit.;  
pp. 83-101

Luna, Félix (1993) *Breve historia de los argentinos*. Buenos Aires,  
Planeta, Espejo de los argentinos: 212-213

(1986) *El 45*. Buenos Aires, Sudamericana; p g. 275

Lyons, John (1991) *Lenguaje, significado y contexto*. Barcelona,  
Paidós

MaCormack, Thelma (1992) La cultura folk y los medios masivos  
de

folklore. comunicación . En: Serie de  
Op.Cit.; vol 17, pp. 5-38

Magariños de Morentin, J. A. y colaboradores (1991) *Esbozo  
semiótico para una metodología de  
base  
de*  
en *Ciencias Sociales*. La Plata, Instituto  
de  
Investigaciones en Ciencias Sociales  
(UNLP); 63 pp

(1993) *La semiótica de enunciados*. La  
Plata, Instituto de Investigaciones en  
Ciencias Sociales (UNLP); 89 pp

Magariños de Morentin, J. A. y Blache, M. (1992) *Enunciados  
fundamentales  
tentativos*  
para la definición del  
concepto de Folklore, 12  
años después . En:  
*Revista*  
*de Investigaciones  
Folklóricas*. Op. Cit.; vol.  
7,  
pp. 29-34

Magariños de Morentin, J. A. (1994) *El código folklórico en la  
narrativa oral . En: Revista  
de  
Folklóricas.*  
*Investigaciones*  
Op. Cit.; vol. 9, pp. 14-17

de (1993) *El contexto de interpretación  
los fenómenos folklóricos .*  
En: *Revista de Investigaciones*

pp. *Folklóricas*. Op. Cit.; vol. 8,  
19-22

. (1983) *El signo. Las fuentes de la  
semiología: Saussure,  
Peirce,*  
Hachette; *Morris.* Buenos Aires,  
197 pp

Magrassi, G. y Rocca, M. (1980) *La historia de vida*. Buenos Aires,  
CEDAL; 165 pp

(1991) La palabra folklore . En:  
*Introducción al folklore*. Op. Cit.;  
pp  
33-36

Malvestitti, Marisa (1997) Cambio de código y poder en el  
discurso  
*Jornadas*  
mapuche . En: *Actas de las V  
de Estudio de la Narrativa Folklórica.*  
Santa Rosa de La Pampa, Instituto  
Nacional de Antropología y  
Pensamiento  
Latinoamericano, pp. 38-48

(2000) El Kollon, una creencia indígena  
patagónica . En: *Narrar identidades...*  
Op.  
Cit.; pp. 83-90

(1991) 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, Mario (1997) La cultura popular En: *La cultura popular*.  
Op. Cit.; pp. 41-62

Martín-Barbero, Jesús (1999) Repensar el mundo. Globalización  
comunicacional y  
descentramiento cultural. En: *La dinámica global...*  
Op. Cit.; pp. 27-52

Mattelart, Armand (1998) *La mundialización de la comunicación*.  
Barcelona, Paidós Comunicación; 127  
pp

Mazziotti, Nora (1996) *La industria de la telenovela. La producción  
de ficción en América Latina*. Buenos  
Aires,  
Paidós; 177 pp

Meletinski, E. (1977) El estudio estructural y tipología del cuento .  
En: *Morfología del cuento*. Buenos Aires,  
Editorial Fundamentos; pp. 179-221

Mignolo, Walter (1989) ¿Teorías literarias o teorías de la  
literatura?  
¿Qué son y para qué sirven? . Op. Cit.;  
pp. 41-78

Miranda, Alberto S. (1980) *Historia popular de la Virgen del Valle*.  
Buenos Aires, Guadalupe; 244 pp

Moss, William W. (1991) ¿Qué es y de dónde proviene? . En: *La  
historia oral*. Op. cit.; pp. 21-35

- Moya, Ismael (1972) *Didáctica del folklore*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora; 258 pp
- Mullen, Patrick B. (1989) Teoría de la leyenda moderna y el rumor .  
En: *Serie de folklore*. Op. Cit.; vol. 8, pp. 39-58
- Mumbys, Denis K. (1997) Introducción . En: *Narrativa y control social*. Op. Cit; pp.11-26
- Mounin, Georges (1983) *La literatura y sus tecnocracias*. México, Ediciones del Fondo de Cultura Económica; 304 pp
- Muraro, Heriberto (1985) Prólogo . En *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires, Legasa; pp.7-19
- Nader, Raúl Fernando (2000) La viuda: Un relato de muerte y ¿Muerte de un tab ? En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op. Cit.; pp. 7-16
- Narayan, Kirin. (2000) La práctica de la crítica literaria oral: canciones de mujeres en Kangra, India :  
En: Performance, arte verbal... Op. Cit.; pp. 195-256
- Naya, María del Rosario (2005) Memorias de migración, dispersión y genocidio. Introducción a los trabajos de Eleonora Smolensky y Emilia Deffis . En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 89-92



Olson, D. R. y Torrance, N. (Comps) (1998) *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona, Gedisa; 382 pp.

Ong, Walter (1987) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*.

México, Fondo de Cultura Económica; 189 pp

Page, Joseph A. *Perón. Una biografía*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor; Primera parte (1895-1952). Capítulo 15

Palleiro, María Inés (2006) Archivos de Narrativa Tradicional Argentina: procesos, memoria y

genesis

pp.

En: *La narrativa folklórica...* Op. cit.;

51-60

(2005) Archivos de Narrativa Tradicional: examen crítico y propuestas . En: *Narrativa, identidad y memorias*. Op. Cit.; pp. 29-69

(2004) Arte, comunicación y tradición . En: *Arte, comunicación y tradición*. Op. Cit.; pp.

13-

118

(1994) Contribuciones de la genética textual para el estudio de la narrativa folklórica .

folklorica .

187

En: *III Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp 175-

(1997) El encuentro con la Muerte: oralidad, escritura e hipertextos en una matriz narrativa . En: *Revista de*

- Filología
- (2004) *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Buenos Aires, Instituto de y Literatura, UBA; 609 pp
- de
- (2005) La fuga mágica de Caperucita Roja y Blancanieves: itinerarios dispersivos una matriz folklórica . En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 215-236
- narrativa
- (2000) La muerte en el baile : Dieo genético hipertextual de un dossier de folklórica En: *Narrar identidades...* Op.Cit.; pp. 221-230
- argentino .
- Op.
- (2006) El mundo de Abajo: del Purgatorio de San Patricio medieval europeo a la narración oral en el contexto En: *San Patricio en Buenos Aires...* Cit.; pp. 89-118
- En:
- (1990) El relato folklórico: un mensaje plural . *Revista de Investigaciones folklóricas*. Op. Cit.; Vol. 5, pp. 29-35
- Actas
- (1997) El relato folklórico: propuesta para un estudio genético hipertextual . En: *de la IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Op. Cit.; pp. 311-320

particular (1992) La Salamanca en una situación de entrevista . En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Vol. 7.; pp. 52-62

narrativa (2004) Vida cotidiana en archivos de tradicional argentina . En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Op. Cit.; vol. 19, pp. 114-127

Paredes, Am rico (1991) Divergencias en el concepto del folklore y el contexto cultural . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.; pp. 153-184

Parente, Patricio (2005) G neros discursivos y creencia: OVNIs, abducciones y divulgación científica . En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 237-254

(2005) Seres extraordinarios y predicatoria religiosa: el duende irland s y el duende calchaquí como narrativas ejemplares . En: *San Patricio en Buenos Aires...* Op. Cit.; pp. 151-162

Parret, Herman (1995) *Las pasiones, Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires, Edicial; 258 pp

(1983) *Semiótica y pragmática. Una comparación evaluativa de marcos conceptuales*. La

Plata, Instituto de Investigación de la  
Comunicación Social. (UNLP); 103 pp

Pascual, Martín (1991) Cultos anónimos . En: *Religiosidad  
popular...* Op. Cit.; pp. 63-68

Passerini, Luis (1991) Ideología del trabajo y actitudes de la clase  
trabajadora hacia el fascismo . Op. Cit.;  
pp  
142-172

Pinon, Roger (1965) *El cuento folklórico. (Como tema de estudio).*  
Buenos Aires, EUDEBA; 80 pp

Pino Saavedra, Yolando (1973) *Cuentos folklóricos chilenos.*  
Santiago de Chile, Editorial  
Universitaria; 194 pp

Podhajcer, Adil. *Poder, religión e imaginarios sociales en torno a lo  
milagroso. Estudio del santo de Mailín.* Tesis de  
Licenciatura en Ciencias Antropológicas  
presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras  
(UBA), en diciembre de 2006; 253 pp

Portal, María Ana (1999) La multiculturalidad urbana en México o  
las diversas formas de apropiarse de  
la  
ciudad En: *La dinámica global...*  
Op. Cit.; pp. 105-116

Portelli, Alessandro (1991) Lo que hace diferente a la historia  
oral .  
En: *La historia oral.* Op. Cit.; pp. 36-  
52

Porter, W. M. y Cati, I. E. La reflexión narcicista del poder  
comunicativo: espejismos del progreso  
contra la discriminación en

organizaciones . En: *Narrativa y control social*. Op. Cit; pp. 216-242

Propp, Vladimir (1977) *Morfología del cuento*. Op. Cit.; pp. 11-134

(1976) Las transformaciones de los cuentos fantásticos . En: *Teoría de la literatura...*  
Op. Cit.; pp. 159-176. También reproducido en *Morfología del cuento*. Op. Cit.; 153- 176

Ricanati, Francois (1981) *La transparencia y la enunciación. Introducción a la Pragmática*. Buenos Aires, Hachette; 181 pp

Recondo, Gregorio (1999) Evolución de la idea de frontera En: *La dinámica global...* Op. Cit.; pp. 70-104

Redfield, Robert (1991) La sociedad folk . En: *Introducción al folklore*. Op. Cit.; pp. 37-64

Reyes, Graciela (1989) El nuevo análisis literario: expansión, crisis, actitudes ante el lenguaje. En *Teorías literarias...* Op. Cit.; pp 7-38

Rey-Henningsen, Marisa (2000) Los cuentos folklóricos y su contexto sociohistórico en la Dinamarca del Siglo 19. Construcción de identidad. En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 21-46

Ricoeur, Paul (1975) *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos

Aires, Ediciones Meg polis; 173 pp

(1999) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI Editores; 112 pp.

tiempo  
vol. 2

(1995) *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México Siglo XXI;

tiempo  
1

(1995) *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI; vol.

(1995) *Tiempo y narración. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI; vol. 3

Rivera, Jorge B. (1968) *El folletín y la novela popular*. Buenos Aires, CEDAL; 64 pp

Rojas, Elena M. (Coordinadora) (1986) *Acerca de los relatos orales en Tucumán*. Vol I, II y III. San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, UNT

Roldán, Verónica (1991) Cultos de santificación . En: *Religiosidad popular...* Op. Cit.; pp 53-61

Rosetti, Mabel V. M. (1980) *El cuento maravilloso infantil y su sintaxis narrativa*. Buenos Aires, Plus Ultra; 125 pp

Salas, Yolanda (2000) La dramatización social y política del imaginario popular. El caso Venezuela.  
En:  
292 *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp.281-

Samuel, Ralph (1991) Desprofesionalizar la historia . En: *La historia oral*. Op. Cit.; pp. 102-118

Sánchez Carretero, Cristina (2001) Narrativas multilocales y sus canales de comunicación:  
el caso de la diáspora dominicana . En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*.  
Op. Cit. Vol. 16; pp. 119-128

Santamaría, Daniel J. (1991) La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina . En: *Religiosidad popular...* Op. Cit.; pp. 9-23

(1991) Cultos sacrificales . En: *Religiosidad popular...* Op. Cit.; pp. 53-61

Selvin, Hanan. (1973) Las funciones de la replicación en la investigación social . En: *Estadística y sociología*. Buenos Aires, Nueva Visión; pp.165-184

Schwartzstein, Dora (1991) Introducción . En: *La historia oral*. Op. Cit.; pp. 7-20

Semán, Pablo (2006) *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires, Editorial Gorla; 187 pp

- Shkloski, V. (1976) El arte como artificio . En: Teoría de la literatura... Op. Cit.; pp. 55-70
- (1976) La construcción de la nouvelle y de la novela . En: Teoría de la literatura... Op. Cit.; pp. 127-146
- Sirven, María Teresa (1999) *Cultura popular y participación social. Una investigación en el barrio de Mataderos (Buenos Aires)*. Buenos Aires-Madrid, UBA y Mi o y D vila Editores; 295 pp
- Smolensky, Eleonora María (2005) Italianos-judíos en la Argentina . En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 93-101
- Stavenhagen, Adolfo (1997) La cultura popular y la creación intelectual En: *La cultura popular*. Op. Cit.; pp. 21- 27
- Stouffer, Samel A. (1973) Notas sobre los estudios de caso y el caso nico . En: *Estadística y sociología*. Op. Cit.; pp. 107-120
- Tella, Mercedes (2005) Introducción . En: *Narrativa: identidades y memorias*. Op. Cit.; pp. 15-26
- Tinianov, J. (1976) La noción de construcción . En: *Teoría de la literatura...* Op. cit.; pp. 85-88
- Sobre la evolución literaria . En: *Teoría de la literatura...* Op. Cit.; pp. 89-102



Tinianov, J. y Jakobson, R. (1976) Problemas de los estudios literarios y lingüísticos . Op.  
Cit.; pp. 103-104

Todorov, Tzvetan (1970) Las categorías del relato literario . En: *El análisis estructural del relato*. Op.cit. ;  
pp. 155-192

Tomachevski, B. (1976) Temática . En: *Teoría de la literatura...*  
Op. Cit.; pp. 199-232

Turner, Víctor. (1992) The antropology of Performance. Preface by Richard Schechner. New York, PAJ Publications; 185 pp

Valdés, Mario J. (1989) Teoría de la fenomenología En: *Teorías literarias...* Op. Cit.; pp. 167-184

Valenti, María Eugenia (2000) La tierra sin mal . En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op.  
Cit.; pp. 95-100

Van Dijk, Teun (1986) *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo XXI Editores; 160 pp

(1997) Historias y racismo . En: *Narrativa y control social*. Op. Cit.; pp. 163-215

(2003) *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, Ariel; 187 pp

(1999) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa; 473 pp

(1983) *La ciencia del texto*. Barcelona, Paidós

(1998) *Texto y contexto*. Madrid, Ctedra; 356 pp.:

Vidal de Battini, Berta (1980) *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas; vol. I, II y III

(1983) *Cuentos...* Op. Cit; vol. IV, V y VI

(1984) *Cuentos...* Op. Cit; vol. VII, VIII y IX

(1982) Elementos históricos en leyendas argentinas. El caso de San Francisco Solano . En: *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana*. Buenos Aires, UBA; pp. 355-362

(1977-78) El motivo del largo sueño en la narrativa popular argentina .En: *Logos*. Op. Cit.; pp. 457-463

Vidal Lamiquiz (1978) *Sistema lingüístico y texto literario*. Sevilla, Universidad de Sevilla; 90 pp

Vila, Pablo (2000) *Reinforcing borders*. Austin, University of Texas; capítulo 5

Villagra, Marisa (2004) Abordaje integral desde la literatura y la lingüística de fenómenos tradicionales de transmisión oral . En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Op. Cit.; vol. 19, pp. 78-91

(2000) Articulación paradójica en relatos orales documentados en la comunidad de Amaicha del Valle, noroeste argentino En: *Narrar identidades...* Op. Cit.; pp. 199-212

(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 . En: *Teoría de la literatura...* Op. Cit.; pp. 81-84

Wainzinger, Elsa (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. En: *Cultos, relatos y ceremonias...* Op. Cit.; pp. 37-44

Witten, Marsha (1997) Narrativa y cultura de la obediencia en el lugar de trabajo . En: *Narrativa y control social*. Op. Cit.; pp. 132-160

Zavala, Iris M. (1989) Dialogía, voces, enunciados: Bajtin y su círculo . En: *Teorías literarias...* Op. Cit.; pp. 79-134

Zubieta, Ana María. (Directora) y VVAA. (2000) *Cultura popular y cultura de masas*. Buenos Aires, Paidós; 299 pp

Zurita, María Eugenia (2000) Lo sagrado y las litolatrías. (Una forma de estar y permanecer en el mundo . En: *Cultos. Relatos y ceremonias...* Op. Cit.; pp. 121-125

## **SELECCION DE NARRACIONES RECOPIADAS EN BERISSO Y EN LOS HORNOS**

Informante: Patricio Carreras, santiagueño, de ochenta a os de edad, nacido en India Muerta, cerca de Salinas Grandes, con escolaridad primaria completa y con notable formación autodidacta sobre cultura tradicional y lengua quichua, sobre la base de

lecturas de autores como Andrés Chazarreta y Domingo Bravo. Sus vecinos del barrio de Villa Nueva lo destacan como historiador. Es jubilado de YPF, en actividades de maestranza. La conversación se inició sobre el tema del curanderismo. La entrevista se realizó el 25 de agosto del 2002.

*La demanda (de curanderos) puede haber mayor mente de los provincianos porque allí afirmo 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... (pausa) 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.*

*Era un curandero, (vacila)... este hombre también allí era un hombre común como cualquiera y tenía treintaún años. (Pausa) Vino a Santa Fe a.. vino a cosechar maíz, como cualquiera, con otros compañeros y allí ya habían venido otros. Cuando viene 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 necesi tan."*

*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 claro y se retiró esa luz entre medio el 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 al 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 remedio."*

*"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.*

*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... (Pausa) Cuando usted habla, ya hasta empieza a atenuarse ese dolor. (Se se ala 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 jubilados, 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.*

*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) malifícios (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...*

*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 éstos pasaba el camino, la senda. Estaba completamente... (pausa), ni la manos se veían, todo nublado... Escuché un silbido y otro. Pájaros no había.*

*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...*

*Pregunta: ¿Es el Día de los Muertos?*

*Entrevistado. : 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 media 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...*

*(...)*

*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, (se ala 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. (Pausa)*

*Patricio Carreras: \_\_Bueno, se decía estos hermanos Cura... Usted habrá visto.*

*Pregunta: \_\_¿El bombisto?*

*Patricio Carreras: \_\_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 28 de julio de 1993, se lo entrevistó para pedirle su opinión sobre la celebración de la Telesiada, recreada por un grupo de danzas folklóricas, en el Centro de Residentes Santiagueños.

*Patricio Carreras: \_\_Yo diría que lo que uno viene escuchando yo también... 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 y eso buscaban mucho y aparentemente, hablaban con ella, pero finalmente*

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 quema (alude a una telesiada 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.

Pregunta: \_\_¿Allá , en Santiago, no se usa?

Patricio Carreras: \_\_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... sería una fantasía que le han agregado por decir que murió quemada. No está seguro.

Posteriormente conversamos sobre los cuentos que su abuela habitualmente contaba a sus nietos, antes de dormir.

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 éste. 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.*

*Fíjese qué contraste, qué forma tonta de pensar.*

*(Con tono irónico)*

*Entonces dice... eh... (duda) :*

*\_Allí veo uno que es marrón.*

*-¡Ah, fíjese 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.*

*En-*

*tonces 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 cobrarme, 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 infla-*

*do 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. (Rie) -¡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 r a (un nido que tiene muchas espinas), que haría tortas fritas, en el rbol, 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.*

Aproximadamente, un mes después el narrador repitió la narración con ligeras variantes.

*\_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, ésa 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 éstos, 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.)*

*Ponía 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 alcanzar 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.

había

Como ya se había cansado Don Juan, ya cerquita

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.

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 prober (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. Hacía 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 gato. Cuando comía el gato, el hombre... (pausa) ya ahí los animales parecía que quería cortar la soga y escapar un águila. Hacía 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). 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, éste 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 éste 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.)

*E: Me llamó la atención una expresión que usted usó. El animal tomó un tamaño mucho mayor del que tenía*  
*Patricio Carreras: 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.)*

*E: ¿Dicho hermano?*

*Patricio Carreras: Dicho hermano. Dicho hermano decimos aquél que es de una parte sola.*

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

*Patricio Carreras: 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?*

*Patricio Carreras: 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 (se ala un conjunto de papeles escritos a m quina) y de un nietito, que los nietos viven acá (extiende el brazo para se alar una calle) y yo lo conocí, conversé mucho con él...*

*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 se oras 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.)*

E: ¿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 m s agudo y en voz m s baja): "Che, aquélla, aquélla es almamula", decían porque sospechaban que andaba con un cuñado de ella, un hermano o padra 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. Por favor que vaya no las que quiera.

*Conversación entre Patricio Carreras, de quien ya se dieron datos de caracterización, y Delicia de Artaza, santiagueña, de setenta y dos años de edad, nacida en Loreto, con escolaridad primaria y actividades de ama de casa y Manuel Artaza, también nativo de Loreto, de setenta y ocho años, con escolaridad primaria y jubilado como personal de maestranza en YPF. La entrevista se realizó el 7 de enero del 2001.*

*Pregunta: \_¿Y las tinajas para qué se usan?*

*Manuel Artaza: \_Se usan para guardar el agua.*

*\_Ah.*

*\_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.*

*\_Ah.*

*-¡Otra que heladera!*

*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.*

*Patricio: Humildemente se vivía, pero muy sanamente. La convivencia era muy distinta... (Pausa) Hoy, a lo mejor, por primera vez, se ve un 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)*

*Delicia: Un vecino con el otro se ayudaba.*

*Patricio: Eran vecinos de años. En cambio acá de uno o dos meses... Antes, acá, en Berisso, había un grupo de polacos, de santiagueños. Ahora así no se saludan.*

*Delicia: Allá era una tribu, perdón por la palabra (SIC) porque no salían de ahí y siempre se llevaban bien. Y el vecino: Yo tengo.*

*Patricio: 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.*

*Con respecto a la lengua quichua, yo sabía una historia...*

*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 sabía 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 quiero, 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.*

Una semana después, el informante contó la misma narración, nuevamente en conversación con el matrimonio Artaza, al preguntarle por las primeras fundaciones de ciudades en Santiago del Estero.

*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.*

*Patricio Carreras: -Ellos eran dueños. Entonces después se corren un poco más cerca de las Termas de Río Hondo. Allí ocurre lo mismo. (Pausa)*

*Pregunta: -¿Es la ciudad del Barco?*

*Patricio Carreras: - 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.*

*Delicia de Artaza: -Tenían derechos. Ellos los llevaron, los trajeron para acá y los siguieron corriendo.*

*Patricio Carreras: - (Pausa.) 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 haciendooo... 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.*

*Patricio Carreras : -Y 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.*

*Delicia de Artaza: -Siempre lo hay.*

*Patricio Carreras: -Entonces allí se dieron cuenta qué 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)*

*Delicia de Artaza: -Es gente que ha vivido mucho en el mundo de ella...*

Informante: Nelly Hernández, santiagueña, nativa de Loreto, de sesenta y cuatro años de edad, con escolaridad primaria, jubilada de actividades de limpieza en ambientes escolares.

*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 había 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, cadenitas. Sacaron eso y no anduvo más la paloma. Y eso fue lo que pasó.*

Informante: Hayde Hernández, santiagueña, de sesenta y seis años, nativa de Loreto, con escolaridad primaria, ama de casa.

*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?*

Informante: Hayde Hernández, santiagueña, de sesenta y seis años, nativa de Loreto, con escolaridad primaria, ama de casa.

E: *¿Conoce la leyenda del cacuy?*

*Haydeé: 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, mezquina. 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.*

E: *¿Se acuerda de otras leyendas como el alma mula?*

*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.*

Otra historia conozco en Tucumán.

*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 lo encerró al hombre, estaba el hombre... Así de ahí decían que después... (Se interrumpe la narración)*

### **Leyenda de devoción mariana**

*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.*

Informante: Marta Acosta, santiagueña, nativa de Loreto, de cincuenta y siete años, con estudios primarios y secundarios, ejerció trabajos de auxiliar de enfermería.

*Él 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 nó había nada. Entonces...*

*(pausa) ¿para qué lo operaron? Y dice:*

*-Para darle movilidad.*

*El 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.)*

*El 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 m s 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 m s fuerte) que no te miento, no te miento. (Pausa larga.)*

*Esto está tódo, 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.*

*E: -¿La Iglesia aprobará estos milagros?*

*-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?*

*-Sí, sí, sí, porque la fe hace milagros. Perooo... 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".*

*-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.*

Informante: Amira de Soria, santiague a, nativa de Loreto, de cuarenta y cinco años, con escolaridad primaria y secundaria incompletas, en ejercicio de actividades de oficina.

*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 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.*

Informante: Abel Soria, santiague o, nativo de Loreto, de cuarenta y siete años, con escolaridad primaria y secundaria, con ejercicio de actividad laboral de personal técnico en Astilleros de Río Santiago.

*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.*

Entrevista a Víctor Kosminchuk, berissense, radicado en La Plata, hijo de migrantes ucranianos, de sesenta y dos años, con escolaridad primaria y secundaria incompleta, desocupado, que ha ejercido diversas actividades técnicas en empresas metalúrgicas de Berisso.

*Víctor: - Antes del 55, ya empezó a venir a Berisso el norteño.*

*E: -55 o antes. Porque hay gente que me habla del 45.*

*Víctor: - Sí, sí, no, no, ... (vacila) antes. Ponéle del 48. Entonces venían... El santiagueño es muy trabajador, muy trabajador.*

*E: -Le hacen fama de haragán.*

*Víctor: -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"... (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.*

*E: -¿No siembran los santiagueños?*

*Víctor: -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?*

*Víctor: -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?*

*Víctor:- 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?*

*Víctor: -Champurreaban un poco de todo.*

**Informante:** Elizabeth Lugones de Carreras, santiagueña, nativa de Loreto, de sesenta años, con escolaridad primaria, secundaria y universitaria, trabaja como psicóloga clínica en ámbito privado y estatal



*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.)*

*E: -¿Acá o en Santiago?*

*Elizabeth: -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 esas. 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.)*

*E:- Porque, ¿vos de qué pueblo sos de Santiago?*

*Elizabeth: -De Loreto.*

*(...)*

*Elizabeth: -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.*

*E: -Es decir, ¿No se reunían a la noche, por ejemplo, a contar?*

*Elizabeth: -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 Abra pozo, era una estancia muy grande donde se criaba animales y 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.*

*E: -Ah, sí, eso es muy tradicional.*

*Elizabeth: -Que Frank (el esposo) dice mula-ánima.*

*E: -Mulánima, sí.*

*Elizabeth: -Allá le decíamos almamula. O un duende, una cosa así.*

*E: -Ajá.*

*Elizabeth: -Otros cuentos eran sobre muertos que se... (vacila) vuelven a vivir y asustan.*

*E:- Ah.*

*Elizabeth: -Por ejemplo... (Pausa larga.)*

*E: -Nunca escuché eso*

*Elizabeth: -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.)*

*(...)*

*Elizabeth: -Por un lado, viste que yo aprendí a decir acá "viste". Allá se dice "Has visto".*

*E: -Has visto. Ah, sí. Y marcando mucho la s. Hasss vissto.*

*Elizabeth: -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?*

*E: -Quichua le dice Carreras (Patricio).*

*Elizabeth: -Nosotros decimos quechua. No sé cómo es correctamente.*

*E: -El dice la quichua inclusive.*

*Elizabeth: - Ah ¿la? El quichua. ¿El de dónde es?*

*¿De Loreto también?*

*E: -No, De...un pueblo, nació en una estancia de una familia Vega, me explicó; era yendo para Negra Muerta, cerca de Salinas Grandes, una zona muy alejada, que después se fue un tiempo a Atamisqui.*

*Elizabeth: -Atamisqui, Ojo de Agua.*

*E: -Ya lugares más grandes.*

*Elizabeth: -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.*

*E: -En todos los cuentos de este señor Carreras, anécdotas, siempre habla de caminar. "Teníamos que caminar siete cuabras hasta llegar..." Siempre la historia es caminar, ir a caballo o ir en mula.*

*Elizabeth: -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.*

(...)

*E: -¿De la Salamanca, qué contaban?*

*Elizabeth: -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 m s serio) "no, son creencias respetables que..., (pausa) pero... no es cierto.*

(...)

*Elizabeth: -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.*

*Elizabeth: -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.*

(...)

*E: -¿De la Salamanca, qué contaban?*

*Elizabeth: -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.*

(...)

*Elizabeth: -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.*

*Elizabeth: -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.*

(...)

*E: -¿De la Salamanca, qué contaban?*

*Elizabeth: -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.*

(...)

*Elizabeth: -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.*

*E: -¿A vos te ha pasado en el consultorio, que alguien te plantee una cosa así?*

*Elizabeth: -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.*

*(...)*

*Elizabeth: -Sino también este... (pausa) curar del empacho, acá sobre todo.*

*E: -¿En Santiago, no?*

*Elizabeth: - Yo creo... (pausa) no sé si es el mismo nombre, pero hay curanderas que este... sse 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.*

**Informante:** Aurora Díaz, santafesina, casada con un santiagueño y radicada en Berisso, de setenta años de edad, con escolaridad primaria y secundaria, jubilada de actividades de auxiliar de enfermería.

*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 acodar 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 encuen-*

*salvarla*

*tran 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*

*nazca.*

*o, si ella quiere intentarlo y conservarlo y ella considera que lo lógico es esperar a que su hijito*

*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 nó había (con tono m s fuerte) náda, más que como una bolita de tenis o más chiquita, creo, junto al bebé. ¿ Y los médicos que dicen? Y --dice--se quedaron asombrados --dice.*

*¿Qué pasó? Ella se había encomendado a la Santísima Virgen.*

*Informante: Martín Alejandro Pereda, nativo de Los Hornos, hijos de padres santafesinos, alumno de sexto grado de la Escuela Nro 71.*

*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. Bueno, 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 éste 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.*

Informante: Antonio González, santafesino, radicado en la zona semiurbana de Los Hornos, de cuarenta y tres años, con escolaridad primaria y secundaria, agente de tránsito. La entrevista fue realizada en noviembre de 1988.

*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, fijesé, 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, fijesé 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 burlonamente 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.*

*-Calláte, viejo metido. Lo primero, dice, que todo aquél 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 zonzo.*

*-Calláte, viejo metido. Y buenos, el segundo, que todo aquél que se suba a la higuera, si yo no quiero, no pueda bajarse.*

*-Está bien. ¿El tercero?*

*-Pedí el Paraíso, no seas tonto.*

*-Calláte, viejo metido. El tercero, que todo aquél 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 Lilí. (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 m s 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 Lilí.*

*-Buenas, yo soy el Diablo Lilí. Vengo a llevarme el diablo.*

*-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 m s 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 m s 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 Lilí 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 sino, 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 todo 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 sacudir-la 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, porque 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 calláte, 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 Lilí.*

*-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 Satan s:

*-¡Jefe, allá afuera está Miseria que quiere entrar! (Gritando.)*

*El Diablo empezó a gritar como gallina clueca:*

*-¡Que cierren bien las puertas y las ventanas, que tranquen 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.*

Informante: Carmen Gil, nativa de Ensenada, radicada en La Plata, de sesenta y nueve años de edad, con escolaridad primaria, dedicada a tareas domésticas como ama de casa.

*Carmen Gil: --Yo puedo contar que en octubre del 45 tenía diez años (remarca el número), iba al colegio, estaba en cuarto grado cuando, a las diez de la mañana, nos avisan... (pausa) que había una revolución, que debían liberar a Perón. (Se produce una interrupción en la grabación, para sacar al nieto del*

cuarto, porque molestaba con sus gritos). Bueno, empiezo por contarles que en el año 1945, viviendo yo en Ensenada, iba al Colegio María Auxiliadora, estábamos a la mañana, las Hermanas nos llevaron al patio y nos dijeron que se había declarado una revolución porque querían liberar al Coronel Perón, que estaba preso en Martín García. Ya nos podemos dar cuenta lo que hicieron ellas: nos mandaron todas a nuestras casas. Este... (Pausa larga.) Yo, cuando llegué a mi casa, teniendo un hermano mayor, mi hermano, en ese momento, diez años mayor que yo estaba contento porque, según él decía, sentía los comentarios que era una persona que iba a ser para... (vacila) que iba a ser para... (vacila) el bien del pueblo, que era un hombre popular. Este... (Pausa larga.) Después pasaron las cosas, la gente, cuando íbamos por la calle, vimos la gente enardecida, iban gritando, iban... (pausa) como también, con palos, con bastones, (el hijo, presente durante toda la entrevista, hace el gesto de beber de una botella) no sé qué cosa, iban para el lado de Berisso, porque en Berisso había un caudillo peronista, que en ese momento no era peronista, era laborista, que se llamaba Cipriano Reyes, y los de Ensenada fueron para poder liberar a él (Cipriano Reyes) para que él fuera con toda la gente a Buenos Aires. Salieron todos en manifestación y cuando llegaron a Ave-llaneda, le levantaron los puentes, para que no pasaran para el lado de la capital. (Vacila.) No sé, en este momento no recuerdo mucho, pero después pasaron, todos fueron a Plaza de Mayo y en ese momento hicieron tanta, tanta fuerza que lo liberaron a Perón... (Pausa.) Eh... Lo liberaron porque Perón tenía una com-  
pañera, que en ese momento no era la esposa, que se llamaba Eva Duarte, que ella trabajó mucho, mucho, mucho, para que a él lo liberaran. De ahí después hubo elecciones y fue elegido presidente y dio bienestar al pueblo; pero, así como dio bienestar, también dio mucho derroche y... (pausa larga) después cuando a la gente le quiso empezar a sacar cosas, la gente se puso mal, (se acelera el ritmo de la narración) empezaron a tallar los sindicalistas y hacían huelgas. Era mucho el desorden que había. Había mucho desorden y a la vez había también que el que no estaba de acuerdo con él, principalmente los partidos políticos, que en ese momento no había muchos partidos políticos... (Pausa larga.) En ese momento estaban los radicales y estaba el comunismo. El que no estaba de

acuerdo con él eran proscriptos y o podían actuar en política. Eran nomás ellos, que ya los empezaron a llamar peronistas o justicialistas. Hizo un gobierno... (pausa larga) para muchos bueno, para otros no bueno porque al haber prohibiciones y nada más gobernar él, con su verdad sola, se la agarró con los medios de comunicación. A lo último, se empezó a poner muy nervioso, se la tomó con la Iglesia y en ese momento la Iglesia tenía un poder muy fuerte en Argentina... (pausa) y empezaron a atramarle una revolución. Entre medio de todo eso, que vuelvo a contar para atrás, yendo yo al colegio, en el año... (pausa) 47 creo que fue, en la Iglesia Nuestra Señora de la Merced, la proclamaron Patrona... (vacila) Patrona de no sé qué cosa. Vino él (remarca el pronombre) con la señora y le pusieron la banda de Generala de Ejército. En ese momento sí que los tuve muy cerquita, porque nos tocó ir con el colegio

y nos pusieron en primer lugar y ahí los vimos a él y a ella. A ella la vi una mujer muy hermosa, muy simpática. Este... (Pausa larga.) Yo era chica y no comprendía mucho las cosas... este... (Pausa larga.) Bueno, después de todas estas cosas, después muere Eva Perón y no sé, él empieza a andar medio mal y se le empiezan a dar vuelta las Fuerzas Armadas, principalmente, la Marina. Todo viene a causa de que él se metió con la Iglesia, mandó a quemar iglesias. Hizo cosas que estaba fuera de lugar. (Vacila) Este... y llegó así que un 15 de septiembre de 1955, después de haberlo elegido dos veces presidente, a Perón lo derrocan. Lo derrocan y él se va exiliado a Paraguay. Eso son los recuerdos que yo tengo de cuando era chica. (Remarca el adjetivo.) Este... (pausa larga) no voy a decir si yo estuve de acuerdo, si yo no estuve de acuerdo. Yo no puedo opinar porque yo era una persona... (pausa larga) era una criatura. En este momento, que tengo setenta años, tengo con claridad las cosas que pasaron, porque después que se fue, estuvo en el exilio. Vinieron otros presidentes y lo volvieron a traer y de ahí de la segunda presidencia, la tercera vendría a ser. Entonces ahí la historia juzgará lo que hicieron.

P: ¿Vos hablaste de gente que iba con palos, que iban por la calle...?

Carmen Gil:-- Y en ese momento, decían que "libros no, alpargatas sí". Así que de ahí saquemos más o menos la gente que podía..., (pausa) por algo

*Perón los llamaba mis “grasitas”, “cabecitas negras”, mismo en el momento en que él (remarca el pronombre) empezó a gobernar en la Argentina, acá no se conocían las villa miseria, pero qué sucedía, a cada acto que hacía para un 17 de octubre o un 1ero de mayo venían trenes cargados de las provincias, la gente se deslumbraba con Buenos Aires y se nos quedaron acá ¿Y qué sucedió? Ahí empezamos a arma las villas miseria. La gente, en sus provincias, trabajaría, pero acá vinieron y qué hacían, andaban, andaban, hacían. Buenos Aires empezó a no ser la Capital Federal Empezó... ¿cómo puedo decir?... (pausa larga) como a descomponerse todo, porque empezaron a correr al conurbano, a hacer villas. Una de las villas más grandes está en Retiro, que creo que es la Villa 22 ó 23 ó 24, no sé qué villa es. Esas son cosas, son rezagos que han quedado del gobierno peronista. Lo demás es como ya dije: que la historia juzgue, porque estamos en 1..., estamos en el 2006 y todavía tallan peronistas.*

*P: ¿Y la visión actual del 17 de octubre?*

*Carmen Gil: Yo ya te conté, yo ya te conté lo que yo viví, yo viví eso. Yo viví von miedo. Después yo me casé. Cuando me casé, mi esposo siempre contaba que a él, del colegio, porque él iba a un colegio estatal de acá de La Plata. A ellos los sacaron a los empujones del colegio (se acelera el ritmo de la narración) entró esa gente que venía de Berisso y de Ensenada y empezaron a romper todo, empezaron a hacer desmanes. Acá, en La Plata, peor. En Ensenada, como era un pueblo, no hubo tanto problema. No sé si nosotros estábamos más contenidas porque íbamos a un colegio religioso. No sé pero mi esposo siempre recordaba eso, para él el 17 de octubre fue muy violento.*

*P: ¿En La Plata fue más violento que en Berisso y Ensenada?*

*Carmen Gil: Por supuesto, porque La Plata es una ciudad y en aquel momento ni Berisso ni Ensenada eran ciudades. Entonces, al estar acá, que acá está la Casa de Gobierno, la Legislatura, acá está todo eso, en ese momento estaba gobernado por conservadores eh... (pausa) entraron con un poquito de odio de la gente. No hubo término medio para esa persona.*

*P: ¿Y la visión de ustedes de la gente de Berisso?*

*Carmen Gil: No, yo no puedo hablar nada de Berisso porque yo vivía en Ensenada. En Ensenada, había mucha gente italiana, que habían venido después de la guerra y como vieron, pudieron ver que con Perón había adelantos, dio muchos adelantos, muchas cosas, adelantos en ese sentido que dio más plata, la sacó a la gente de eso... (pausa) de esa que estaban oprimidos, entonces la gente estaba contenta.*

*P: Vos querías hablar de la caída de Perón.*

*Carmen Gil: Si de eso lo recuerdo muy, pero muy bien, porque primero le hicieron una contrarevolución en el mes de junio de 1955. En ese momento fue cuando él hizo quemar iglesias, hizo quemar cosas; entonces, los militares, especialmente la Armada, se puso muy, muy, muy violenta, bombardearon la Plaza de Mayo, el 20... (vacila) el 16 de junio, dicen que hubo mucha gente muerta. De eso lo recuerdo así, más o menos. En el 55, yo tenía veinte años... (pausa) este... esa vuelta no pudieron, pero volvieron el 16 de septiembre y volvieron con todo. Esa vuelta sí, eso sí que lo recuerdo porque fueron días trágicos, (se acelera el ritmo de la narración) para colmo fue una semana que llovió toda la semana. Nosotros, viviendo en la parte de Ensenada, teníamos que andar corriendo, viniendo para el lado de Ensenada, porque en ese momento había un almirante Isaac Rojas, que era de la Marina y no andaba con medias vueltas. Dijo que él iba a bombardear la Destilería y nosotros sabíamos que, si bombardeaban eso, y lo digo bien con conciencia, porque mi padre trabajó toda la vida ahí, si llegaban a bombardear eso, no quedaban ni Ensenada ni la mitad de La Plata. Este... (pausa) de eso sí recuerdo. Era así como a Perón lo trajeron y llenaron una plaza, cuando a Perón lo sacaron, llenaron dos plazas, de la gente que había estado disconforme con él.*

*(...)*

*No sé qué habrá hecho pero él (Lanusse) nunca lo quiso a Perón. Y en ese momento estaba en la Escuela de Ejército y cuando Lonardi dijo: "Ni vencedores ni vencidos.", él no lo pudo tolerar. Entonces él (remarca el pronombre) con otros militares*

*más jóvenes hicieron que a Lonardi lo sacaran y trajeron al General Aramburu, que estaba en... (vacila) no recuerdo bien, no sé si estaba en Paso de los Libres, no sé dónde, lo trajeron, fue presidente y el vicepresidente fue Rojas. Rojas, Rojas fue el mentor de la Revolución Libertadora de 1955. Sí, sí, sí, sí, eso es lo que yo recuerdo de la época propio, estando Perón vivo. Después de la tercera presidencia, cuando lo trajeron a Perón, vino rodeado de gente, fue un desastre para la Argentina, fue un desastre.*