

Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo

José Luis GARCÍA GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

EL ÁMBITO DEL DISCURSO

Bajo la denominación *análisis del discurso* se agrupan una serie de técnicas de interpretación de textos, orales y escritos, referidas a un buen número de campos disciplinares, que polarizan actualmente una desusada atención académica. Por eso es necesario delimitar los objetivos de este artículo. No trato de presentar un modelo de actuación marcando niveles de análisis y estrategias de aproximación al discurso. Este propósito lo cumplen con creces muchas de las publicaciones existentes (Bardin 1996, Brown y Jule 1993, Lozano y otros 1986, Maingueneau 1993, Stubbs 1987, Van Dijk 1980). Pretendo únicamente deshacer una supuesta visión simple de la información, en un contexto etnográfico, ante la paradoja que se deriva de dos hechos singulares: por una parte, la gran importancia que damos en nuestra disciplina a los relatos de nuestros informantes y, por otra, la escasa relevancia que se ha venido prestando en los textos etnográficos al proceso de elaboración de esos discursos.

La perspectiva antropológica y la experiencia de campo son, pues, los dos filtros desde los que se plantea este escrito, que recurrirá a los datos etnográficos no tanto para analizar unos textos concretos, cuanto para mostrar los problemas que se plantean al hacerlo. Dicho de otra forma, los discursos aducidos se utilizarán como *ilustradores* para documentar los argumentos que se irán exponiendo. En este sentido recurriré básicamente a dos textos recogidos en mi trabajo de campo en Villanueva de Oscos. Tienen la peculiaridad de ser discursos sobre los mismos acontecimientos, relatados por la misma informante en dos momentos distintos de tiempo. Las dos versiones de una misma autora tienen muchos elementos *auto-aprendidos* que, sin duda, mi informan-

te ha relatado multitud de veces a otros interlocutores, pero también diferencias importantes que permiten sacar conclusiones, no sólo sobre el proceso de elaboración del discurso, sino también sobre sus significados. La primera versión (A) es de 1979 y responde a un interés mío por recabar información sobre aspectos biográficos de los informantes, a los que se les preguntaba por las formas de residencia postnupcial. La versión (B) se obtuvo seis años después, en el contexto de una conversación sobre el ganado (ver García 1990), sin que hubiese mediado una pregunta concreta por mi parte. Sólo con posterioridad, al transcribir las cintas, me di cuenta de que tenía dos versiones grabadas de la misma informante y de los mismos hechos. Mi contacto con esta informante era especial, pues desde 1974, fecha en la que fui por primera vez a Villanueva de Oscos, residía en su casa, y casi todas las conversaciones que mantenía diariamente con ella eran mucho más libres que las que pueden responder a un interrogatorio etnográfico. La versión (B) surgió en una conversación de sobremesa, ante una grabadora que rutinariamente estaba dispuesta para ser activada si la conversación ofrecía detalles de interés. En las páginas que siguen se harán observaciones sobre los textos (A) y (B), que se reproducen íntegramente, en el anexo de este artículo.

La importancia del lenguaje humano como conducta social es uno de los aspectos fundamentales que cualquier análisis del discurso tiene que tener en cuenta. El lenguaje es, por encima de todo, la conducta más envolvente de cuantas realiza el ser humano. «Envolvente» significa aquí «implicada» en el resto de las conductas no lingüísticas. Cualquier acontecimiento social está «tocado» por el lenguaje. Es fácil observar este fenómeno en los textos que nos sirven de referentes. En ellos se cuentan acontecimientos a un receptor, pero en el interior de los relatos se reproducen una y otra vez discursos protagonizados por los personajes que se van mencionando: se narra en el texto lo que en su momento dijeron y escucharon todas las personas que en él intervienen. El marido de la informante, a quien no tuve la oportunidad de conocer, aparece opinando y hablando, como lo hacen los vecinos que la aconsejan y los que vienen a ofrecerle ayuda. Ella misma muestra reiteradamente su opinión sobre los hechos, en ocasiones dirigiéndose al receptor del discurso y, a veces, a las personas que, años atrás, intervinieron en los acontecimientos que se relatan. Por lo tanto, el lenguaje aparece en los textos que analizo, unas veces, de manera directa, otras, indirecta. Se relatan cosas y se relatan palabras, diálogos y formas de pensar que se expresan a su vez con palabras. Toda una gama de textos superpuestos, conectados entre sí en el relato final, relato del que, por si fuera poco, se dispone de dos versiones literalmente diferentes.

Pero si el discurso es con frecuencia un producto estratigráfico, en el que se depositan en disintos niveles otros actos comunicativos, hay que tener en cuenta que los hablantes, además de responder a las preguntas que se les ha-

cen, se comunican entre sí para contarse cosas, se dirigen unos a otros para informar sobre aspectos que tienen que ver con las conductas que han de ponerse en marcha, tratan de convencer a los demás mediante mensajes cargados de motivos y razones, repiten relatos estereotipados y aprendidos en los que nada impide que introduzcan notables variaciones y, sobre todo, manejan estratégicamente sus palabras.

Normalmente los antropólogos utilizan los discursos que les han sido contados a ellos directamente y, con frecuencia, narraciones estereotipadas que convencionalmente forman parte de eso que llamamos tradición oral (cuentos, relatos, dichos, fórmulas, mensajes reiterados...), es decir, discursos que, unas veces han estado motivados por sus propias preguntas y, otras, por carecer de autor, han quedado objetivados en sus formas lingüísticas. Aparecen más raramente en los textos etnográficos los discursos circunstanciales e irrepetibles de los sujetos sociales. Hay excepciones de interés. Pienso ahora, por no citar más que un caso, en el análisis que hace J. Fernández (1976) de una conversación que escuchó a unos viajeros en un autobús de línea entre Oviedo y Arriondas. Pero es éste un campo que, quizás por la dificultad de retener las palabras sin inmiscuirse en la comunicación, ha sido menos atendido. Pero ello no es óbice para que se tenga en cuenta la complejidad del uso del discurso en la vida social, aunque sólo sea para no ajustarse acríticamente a una visión tan simple y dicotómica de nuestras técnicas de investigación.

Curiosamente la observación participante pasa por ser la técnica básica en el trabajo de campo antropológico y la información aparece, de alguna manera, como subsidiaria. Una reflexión como la que precede muestra que esta consideración es bastante dudosa. Lo es por muchos motivos, entre los cuales no es el menor el que se desprende del hecho de que, por lo general, los trabajos de campo de los antropólogos se refieren a ciclos temporales que sobrepasan con mucho los tiempos de permanencia en el campo. Pero en segundo lugar, lo es porque la observación sin el discurso es totalmente estéril. Es de sentido común admitir que observamos menos de lo que nos cuentan, y que nuestra emblemática observación participante no deja de estar plagada de discursos. Unas veces porque ella misma acontece hilvanada en sus distintos actos por los discursos de los participantes, otras, porque un informante experto acompaña con sus explicaciones lo que vemos y, siempre, porque las unidades de observación son constructos delimitados desde supuestos discursivos de muchos tipos. No hay nada que podamos observar sin el discurso, explícito o implícito, que nos sitúa como observadores en el lugar que ocupamos. La estrategia de la observación es discursiva.

El dualismo observación-información es un supuesto común de las investigaciones de campo. Ya en las *Notes and Queries* aparece con claridad, no sólo cuando se dice que la información debe partir de fenómenos observados,

sino cuando se concluye que «el purista que sólo anota lo que ha visto, ofrece un cuadro de la vida social tan incompleto como el que confía por entero en las informaciones obtenidas en respuesta a preguntas directas. Hay pues que seguir los dos métodos». ¡Dos métodos!. Pero no sólo eso, sino que se supone que, de alguna manera, operan por separado y tienen valores probatorios diferentes: «Al anotar los resultados se indicará si se ha sido testigo del acontecimiento que se está describiendo o no. En el caso de que no se haya observado, se anota si lo han corroborado otros testigos de fiar.» (citado según la versión castellana *Manual de campo del Antropólogo* 1971:19-20).

Esta división es epistemológicamente inconsistente, y sólo tiene sentido si se reduce el discurso al que los nativos construyen ante las demandas de los antropólogos. En la vida real no existe lo observable y su descripción, como si se tratase de dos realidades socialmente distintas. A no ser, obviamente, que se admita —cosa que estaría dispuesto a asumir—, que entre los fenómenos que deben ser observados están los propios discursos. Incluso la descripción discursiva de acontecimientos, aunque no se pueda verificar referencialmente, es una conducta social que puede resultar más trascendente que aquello que desfiguradamente relata.

Esta experiencia de la importancia del discurso como articulador de las relaciones sociales y de los procesos culturales más diversos, la pude observar en Villanueva de Oscos, un concejo asturiano con 29 núcleos de población dispersos en más 104 kilómetros cuadrados. En estas condiciones, las relaciones entre los vecinos, algunos de los cuales no se ven físicamente a lo largo de todo el año, se estructuran sobre discursos. Cualquier nativo dispone de información sobre sus paisanos, información que está contenida en una espesa red de comunicación por la que circulan mensajes sin los cuales la vida cotidiana sería diferente. Esta red está sometida a un constante proceso de realimentación: además de los vecinos de los distintos pueblos que tratan de solucionar en la capital problemas administrativos, o que recorren el término de lugar en lugar por cuestiones familiares o de trabajo, y de los encuentros de diferentes segmentos de personas que tienen lugar en distintas circunstancias, intervienen en ella personajes estratégicos que desarrollan una gran movilidad, como los tratantes de ganado (los *xateiros*) y los vendedores de todo tipo de mercancías (pan, pescado, frutas) que recorren los pueblos en todas direcciones.

Esta situación comunicativa hiperactivada la constata bien la informante en la versión (B), cuando al hablar de sus desgracias con el ganado, y refiriéndose a un familiar de su marido que les ofrecía una vaca, dice:

«Y foime decir que tía ua vaca pra vender si queríamos, que tuveran falando na casa...*bueno to Dios falaba*... ¡vaya por Dios, esos qué poca suerte ten!...»(B).

En este contexto de dispersión, cuando un informante relata al antropólogo acontecimientos por los que se le pregunta, es bastante probable que muchos de los que le transmite tampoco hayan sido observados por él mismo. Puede ser que se los hayan contado y que sean, en definitiva, discursos de discursos. Pero, por serlo, no son menos eficaces en la articulación de la sociedad que las conductas que ocasionalmente, y siempre de forma limitada, puede observar.

Es pues necesario valorar el proceso discursivo en su contexto de comunicación. No es lo mismo, a este respecto, vivir en una gran ciudad que en una localidad de 300 habitantes, o en un concejo de población dispersa como Villanueva de Oscos. El espacio físico, la población, las barreras comunicativas, son variables explicativas que deben ser tenidas en cuenta en el análisis del discurso.

EL DISCURSO ETNOGRÁFICO

En la situación etnográfica, también el antropólogo y sus circunstancias influyen como variables en el proceso de construcción discursiva. El discurso etnográfico es un discurso especial. Emisor y receptor se convierten en informante y etnógrafo en cada uno de sus encuentros. Incluso existe la advertencia de que la relación entre ambos siempre debe encerrar una cierta distancia que permita mantener la objetividad. Lo mismo que sucede con la observación participante, a la que algunos tildan de pseudoparticipación, también en el ámbito de la información todo es un poco «pseud», es decir falso. Hay, en primer lugar, una asimetría de intereses en la comunicación. El etnógrafo realiza una tarea bien definida que tiene más que ver con su vida profesional, que con su vida cotidiana. El paradigma de esta situación la describía con toda crudeza Malinowski en sus páginas pioneras sobre las técnicas de campo. Después de ponderar las ventajas de convivir estrechamente con los nativos, confiesa sin rubor: «Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros». (Malinowski 1975:24). La asimetría del encuentro dialógico está clara: el etnógrafo trabaja; y ¿el nativo? Malinowski no diagnostica bien la situación cuando la presenta como un encuentro en el que el etnógrafo *deja* hablar al nativo de sus anécdotas y de su folklore, o *discute* con él sobre sus costumbres. Lo más probable es que el nativo no tuviese ganas de contarle a Malinowski su folklore ni, mucho menos, interés en discutir con él sobre sus costumbres. Más bien hay una especie de abordaje, que en ocasiones llega a ser dramático. Es verdad que la mayoría de las situaciones etnográficas en las que se encuentran actualmente los antropólogos no son de

esta naturaleza y, normalmente, el investigador comparte con el informante conocimientos y con frecuencia otros intereses distintos a los meramente profesionales, pero ello no anula la pervivencia del modelo descrito por Malinowski: asimetría doble, en el trabajo y en las relaciones humanas.

Así pues, el discurso etnográfico parte de un encuentro muy especial y está condicionado por él. En este contexto el nativo se convierte en un productor de información. Echa mano de la memoria y de la experiencia personal y suelta indiscriminadamente relatos de desigual «textura». Son situaciones discursivas negociadas, transacciones sobre lo explícito y lo implícito, sobre lo que tiene relevancia y lo que carece de ella. La capacidad de discriminar lo importante de lo que no lo es pertenece al etnógrafo, nunca al informante. El tema de la autoría etnográfica, de la que hablan actualmente algunos postmodernos, arranca de esta situación asimétrica (Clifford y Marcus 1991).

En mi caso concreto, las diferencias formales de las dos versiones a las que me estoy refiriendo se pueden justificar por el hecho de que los años que median entre la primera y la segunda cambiaron las relaciones comunicativas entre los interlocutores, pero también a las circunstancias en las que se produjeron; ya he dicho que la primera versión responde a una pregunta explícita por mi parte, y la segunda no: la cuenta la informante porque a ella misma le parece oportuno hacerlo, en el transcurso de una sobremesa. No dudo que en esta consideración de oportunidad haya influido su conocimiento sobre mi disposición a escuchar historias de ese tipo, pero, sin duda, la actitud de la informante, llevando la iniciativa, es un dato contextual importante. Observo ahora que la primera versión está más castellanizada que la segunda, que conserva más el gallego de la zona. Cuando llegué a los Oscos muchos informantes hacían esfuerzos por hablar conmigo en castellano. Con el tiempo cambiaron esta actitud y aunque yo les hablase en castellano, ellos utilizaban su propia forma de expresarse.

A nivel general cabe decir que los fenómenos comunicables se pueden transmitir como mensajes informativos o como episodios narrados. La diferencia teórica entre unos y otros es que los primeros suelen formar parte de acciones sociales en curso, mientras que los segundos no. Digo teóricamente porque es posible que los mensajes informativos tengan una estructura narrativa. Es evidente que el análisis de los primeros, cuando no tienen estructura narrativa, debe ser realizado en el conjunto de la acción en la que intervienen. A esta categoría pertenecen una buena parte de los mensajes que las personas se dirigen recíprocamente cuando realizan cosas (Austin 1971).

Basta leer las monografías de los antropólogos para darse cuenta de este fenómeno. Pero narrar es una actividad compleja y se concreta en una gran variedad de formas. En ocasiones los antropólogos se limitan a buscar explicaciones de fenómenos sociales, de una manera relativamente estática. Otras

veces manejan relatos en los que las personas se comportan y actúan. Los textos que utilizo aquí como ilustradores son de este último tipo, aunque la teoría de los esquemas culturales, a la que recurriré más adelante, se puede aplicar plenamente a los discursos explicativos. Si tomo como referente de mi análisis una muestra de narraciones con protagonistas y comportamientos, es porque son más complejos y permiten visualizar una problemática más general en el análisis del discurso. Esta peculiaridad se debe a la relación acumulativa que existe entre los discursos informativos y los relatos dinámicos. Dicho de otra manera: en estos últimos discursos encontramos comunicación simple entre sujetos sociales, discursos informativos y además relaciones estructuradas de acontecimientos. Pertenecen a una categoría sumamente importante en la que se pueden encuadrar discursos sobre personas y conductas, relatos de vida e incluso narraciones pertenecientes a la tradición oral. A través de ellos podremos pues cumplir el objetivo de este escrito, tal como quedó enunciado más arriba: deshacer una visión simple de la utilización de los discursos de los informantes en antropología.

PALABRAS Y RAZONES

Discurso significa, según el diccionario, dos cosas aparentemente distintas: lenguaje oral o escrito, y razonamiento. En el campo escuchamos el discurso como conducta verbal. Pero hay que tener en cuenta que en ella, aunque no se manifiesten explícitamente, están presentes también las estrategias «discurridas» para poner en marcha las conductas verbales. Así pues, el discurso explícito se manifiesta como palabra, el discurso implícito es razonamiento. Todo análisis del discurso admite, desde el punto de vista de la interlocución, una respuesta consistente a cuestiones de este tipo: ¿porqué me cuenta usted a mí esto?, ¿porqué me lo cuenta así?, ¿a quién no contaría usted esto que me está contando a mí?, ¿cómo contaría usted esto mismo a otra persona?... Las respuestas, directas o indirectas, a cuestiones de este tipo forman parte importante del análisis del discurso.

Desde esta perspectiva hablar y la forma de hacerlo son el resultado de una decisión estratégica. Si no hiciéramos distinción alguna entre el discurso explícito y el discurso implícito, no tendría sentido hacer análisis del discurso: bastaría con reproducir simplemente las palabras e invitar a entenderlas literalmente. Si se hace análisis de las palabras es precisamente porque hablar es una conducta estratégicamente producida y para entenderla es necesario comprender las estrategias «discursivas», es decir *discurridas*, que la sustentan.

Dicho esto, tengo que apresurarme a expresar que si hablar es el resultado de una estrategia, y la forma de hacerlo también, se puede concluir que no ha-

blar y callar determinados aspectos, es consecuencia de esa misma estrategia. Como propone Foucault (1980), el análisis del discurso tiene que dar cuenta tanto de lo que se dice, como de lo que se calla. *Lo dicho y lo no dicho* es también el título de una obra de Tyler (1978). Lo que se dice es la punta del *iceberg* del discurso, un *iceberg* en el que buena parte de lo que le sustenta es silencio. Pero silencio expresivo, cuyo sentido debe buscarse en el contexto de la situación comunicativa (ver Block de Behar 1994). No es lo mismo el silencio absoluto de quien niega la palabra que el silencio del que está hablando y negociando lo que en cada momento tiene y no tiene que ser dicho. En este caso, unas veces se calla porque no se quiere que el destinatario del discurso sepa algo; otras, paradójicamente, porque se supone que el destinatario ya sabe lo que no se dice. En nuestros textos encontramos estos dos tipos de silencio. En la versión (B), cuando se supone que la relación comunicativa no es ya de compromiso, sino espontánea, la autora del relato explicita con frecuencia su opinión sobre los hechos que cuenta. Muestra, por ejemplo, de una forma muy expresiva, su desacuerdo con el precio de las misas («¡Aquel — cura — también era un buen ladrón!») y, más allá del relato de los hechos, pone de manifiesto su escepticismo sobre el sentido de lo que ella misma relata («Fuesen las misas, fuese a romería, fuese que quería cambiar, a cosa cambió»). En (A) no encontramos comentarios de este tipo: por los motivos que sea la informante decide callárselos. Éste es un tipo de silencio que responde al deseo de no decir lo que en ese momento piensa que el otro no debe saber.

Tanto en (A) como en (B) aparecen, además, expresiones que resultarían incomprensibles para cualquier receptor que no dispusiese de determinadas claves interpretativas. Una de ellas está, por ejemplo, en el diálogo en el que se le pide al cura que le diga 18 misas. El cura pregunta, tanto en (A) como en (B) «¿nun, serán las de Irene?» y en ambas versiones mi informante contesta lo mismo: «No, las de Irene no son». No se hace más alusión a este personaje, aunque sí se le menciona, sin citar su nombre, en otra pasaje de (A): «Y de Brañavara (hay) aquí ua mensajera que i levaba as novedades todas de por aquí, e tamén i levaría a nosa, claro». Irene era una devota de la adivina de Brañavara, una mediadora entre ella y el concejo. Era una mujer que debido a su marginalidad tenía muchas probabilidades de encontrarse con cualquier antropólogo recién llegado. El tema de la adivina de Brañavara fue en efecto uno sobre los que obtuve información más abundante al poco de llegar a Villanueva. Mi informante ya en (A) sabe de sobra que puede callarse cualquier explicación sobre «las misas de Irene».

Existen otras diferencias entre las dos versiones. Silencios en (A) que, al expresarse en (B) y, aunque traducen detalles insignificantes, complementan la intencionalidad de lo que se dice, teniendo en cuenta que mi informante daba por supuesto que yo conocía ya muchas más cosas que cinco años antes. Así

por ejemplo en la segunda versión los nombres de las personas y de los lugares sustituyen a los genéricos de la primera: a diferencia de en (A), en (B) se habla de Celidonio, y no de «un paisano de la Arroxiá»; igualmente al «vecín» que le trae el mensaje de Brañavara se le da nombre en (B): se llama Ernesto, y otro tanto se hace con «el cura» que dice la misa en Bustapena: en (B) se le llama «D. Francisco». Igualmente las vacas de un vecino se convierten en las «vacas de El Río» y el «cuando veníamos para casa» del final de (A) se concreta en (B) con mayor precisión: «baxando alí del Cortín pra abaxo». Estas formalidades podrían parecer minucias, pero no lo son, en la medida en que operan en el texto como lugares de encuentro o desencuentro entre el emisor y el receptor. Desde este punto de vista (A) es una versión «plana» de los hechos, en la que las concatenaciones sintagmáticas se marcan más que las paradigmáticas. En (B) por el contrario con la concreción de las personas y lugares se invita al receptor a establecer toda una serie de asociaciones —de las llamadas por Saussure «in ausentia»— que, basándose en experiencias compartidas en torno a los personajes o lugares que se citan, proporcionan al texto nuevas claves interpretativas. Por esto la versión (B) supone una mayor complicidad con el interlocutor. La causa de esto está no sólo en la mayor intensidad de la relación personal de los hablantes, sino también en el reconocimiento de experiencias y saberes compartidos que hacen que muchas de las circunstancias que la narradora con anterioridad no encontraba de interés narrar, cambian seis años después en la versión (B), cuando la informante sabe que su relato habla de personas y argumentos que su interlocutor conoce. La versión (A) es más pobre en circunstancias y más explícita en el manejo del argumento central. La versión (B) es más rica en episodios y detalles, y por eso es considerablemente más larga.

Constatada la importancia de lo que se calla, es necesario reseñar igualmente el fenómeno inverso: el de la *demasía* en el hablar. *Demasía* significa aquí objetivaciones lingüísticas que van más allá de la simple enunciación, aunque su efecto sea en ocasiones el de aminorar algunas de las dimensiones del enunciado. Este recurso, que desemboca en expresiones tipificadas lingüísticamente como retóricas, abarca fenómenos tan importantes como el aminoramiento, la reduplicación de las palabras, el énfasis, los eufemismos, las redundancias, la escenificación y tantas otras figuras que tratan de adecuar lo que se dice a la situación de comunicación. Pondré un par de ejemplos que afectan, el primero, a los contenidos y, el segundo, a la forma del relato.

Tanto en la versión (A), como en la (B), cuando la informante pregunta al cura de Pastur por el precio de una misa en el santuario, se reproduce textualmente y en este caso de forma coincidente, la respuesta del cura: la «misa dicha aquí en esta iglesia, le cuesta a usted venticinco pesetas». En ambos casos a la informante le parece un abuso y lo constata al expresar que las misas entonces costaban en Villanueva tres pesetas. Pero observo en las grabaciones

que en la versión (B), a diferencia de (A), imita de forma burlesca y grandilocuente la voz del cura, antes de añadir «aquel también era buen ladrón... como...(ríe)». Esta última expresión sustituye el final de la frase por una risa de complicidad. En esta forma de expresarse nos encontramos de nuevo con un silencio que se introduce bruscamente con la insinuación «tan ladrón...como...». Ella sabe perfectamente que momentos antes, como puedo constatar en la grabación, me ha contado que durante la guerra civil, había pasado por Villanueva un franciscano pidiendo a los católicos que colaborasen con la iglesia donando una ternera al convento. El comentario de mi interlocutora en aquel momento fue que «eran ladrones abondo». Imitaciones y risas son elementos expresivos del discurso. Dejan traslucir bien a las claras una forma de pensar de la informante sobre los acontecimientos que narra: por los motivos que sea, en la versión (A), considera más oportuno callarse que expresar lo que piensa sobre el particular. Más adelante valoraré la importancia etnográfica de este tipo de consideraciones.

Voy a poner otro ejemplo de la demasía en el hablar, que afecta en este caso, a la construcción formal de los acontecimientos. Se trata del episodio en el que vecino de la Arroxía que les ha fiado una vaca, viene a cobrar. Fijémonos en las dos descripciones del mismo hecho.

VERSIÓN (A)

«Había quince días que la tíamos y ya estaba el paisano aquí en la puerta a ver si tíamos (ríe), a ver si tíamos 25 pesetas pra dalle. E démoslas. El caso es que dixo que nosotros nos amañáramos y que nun volvía. Pasaron otros quince días (riendo) y volveu otra vez a pedir. Después nun tíamos cuartos abondos pa pagalle».

VERSIÓN (B)

«E había tres semanas que a traéramos cuando ven Celidonio: “Ay Pedrín, ¿qué tal te va con a vaca?, ¿tas contentu con éla?”. —“Sí, oh, toy contentu con éla, que da buena leite, é muy mansa e bien comedora”. —“Bueno, pues si me pudieras dar 25 pesetas, e puedes quedarte tranquilo, que nun te vuelvo, nin te apures por pagarme”... Bueno, marchó y dixo Pedro: —“Antes de 15 días vuelve estar aquí” y dixei eu: —“Bueno, pues hay que hacer por cumplir”. “Lo que hay que hacer —dixo él— es pagarle, y se acabó el barullu”. Nun eran muchos cuartos entonces, pero estaban malos de xuntar, y como había que xuntar más que pra a vaca... también había que traer pra casa algo, y bueno, después pagósei a Gumersindo».

Este es un ejemplo más de las diferencias entre las versiones (A) y (B) expresadas más arriba, pero en este caso, tenemos además una elaboración na-

rrativa de los acontecimientos que no sabemos hasta qué punto reproduce lo que realmente sucedió. Obviamente es difícil asumir que ese diálogo, reproducido con tal precisión, fuera realmente lo que se dijo en aquel momento, cincuenta años atrás...

Así pues, hablar es una conducta condicionada por los interlocutores, negociada implícitamente en su desarrollo y expuesta al peligro de no ser entendida fuera de la situación comunicativa. Es el resultado de un conjunto de estrategias que afectan no sólo a los aspectos formales del discurso, sino también a sus contenidos.

LOS ESQUEMAS CULTURALES Y LOS ELEMENTOS NARRATIVOS

El concepto de esquema cultural se utiliza profusamente en la antropología cognitiva actual. Los esquemas son estructuras de conocimiento compartidas, que incluyen los rasgos cognitivos que definen prototípicamente una situación, un acontecimiento, un objeto o cualquier otro fenómeno social (D'Andrade 1996). Los esquemas se diferencian de los conceptos en que son estructuras flexibles y, por lo tanto, capaces de integrar las experiencias particulares de los sujetos sociales. Su aplicación al discurso es doble. Por una parte existen esquemas narrativos que dan cuenta de lo que teórica y prácticamente significa contar algo. Se trata de esquemas formales que nos colocan ante estructuras narrativas relativamente coincidentes en sus formas prototípicas. Pero al mismo tiempo, los esquemas son como las piezas de un mosaico, es decir, los contenidos parciales sobre los que operan las estructuras narrativas. Dejaré para más adelante el tema de los esquemas narrativos y me centraré, de momento, en los esquemas que conforman el contenido de los relatos. Un ejemplo: el texto de mi informante empieza hablando de un matrimonio joven que, después de casarse, va a una vivienda que tiene, desde tiempo atrás, su propio nombre: La Puerta de la Iglesia de Santa Eufemia (B); y allí, como dice la autora, van «princiando» (A) poco a poco, es decir, comienzan una «vida nueva». Esta forma de hablar no describe simplemente un cambio de status, sino que hace referencia a una de las dos maneras de establecerse tras el matrimonio: o bien en casa de los padres, o «princiando vida nueva». Cualquier vecino de Villanueva conoce el contenido estereotipado de esta expresión, sabe que esta forma de vida es consecuencia de determinadas circunstancias familiares, conoce además que los bienes que los contrayentes llevan a su nueva residencia son mínimos, y que, desde luego, es bastante probable que la casa a la que van tenga un nombre de lugar, más que de persona. Puede suponer que los contrayentes, si se establecen en el concejo de esta forma, tienen que dedi-

car los primeros años de su matrimonio a reunir algún ganado y a comprar o arrendar algunas tierras. El relato de mi informante tiene sentido en este contexto, pero no expresa explícitamente todo el contenido del esquema, sino que lo da por supuesto. A veces, y de forma muy ocasional, se hacen alusiones a los condicionantes previstos en el esquema, pero no para dar cuenta de un comportamiento habitual en estas ocasiones, y que informativamente resultaría redundante para todo el que sabe lo que es «principiar vida nueva», sino para colocar los hechos en una secuencia temporal y causal: cuando decidieron quedarse con la vaca ciega era porque pensaban hacerse con otra, ya que estaban «*botando en un carro viejo*» que le habían «comprado a un vecino»(A); o cuando les viene un familiar de su marido a ofrecer una vaca, encuentra a la informante cosiendo en un lugar donde habitualmente no lo hace, porque como ella explica, sin que nadie se lo pregunte, «*inda nun compráramos ese pedazo*» (B), es decir, aún no habían adquirido ese trozo de tierra que estaba delante de la casa. Comprar un carro o adquirir tierras forma parte del esquema «principiar vida nueva». No hace falta expresarlo para que cualquier vecino que comparta el contenido prototípico del esquema lo sepa. En el texto sólo se habla de ello en sentido circunstancial.

Si el relato tiene interés es porque el esquema «principiar vida nueva» no se desarrolla de acuerdo con las previsiones habituales. Y de ahí las minucias descriptivas con los accidentes del ganado que hacen que, una y otra vez, la informante relate cómo, a pesar de que el tiempo va pasando, ellos siguen como al principio: «quedamos sin leche pra dalles (a los hijos), quedamos sin carne pra matar, quedamos sin cuartos y quedamos sin vacas... (B). Y de acuerdo con el esquema *principiar vida nueva* que domina toda la narración añade: «*y tuvemos que volver a empezar*»(B).

Es decir: se trata de una narración sobre la vida nueva en condiciones de mala suerte. El esquema de la mala suerte aparece también explicitado en el texto desde el comienzo de la narración. «Ibamos mal, nun tíamos suerte con el ganado» (B); «vaya por Dios, esos qué poca suerte ten» (B); «esi nun tía necesidad de perder por culpa de la nosa situación» (A); «tamos de malas y non ten elos que perder... por causa de que nosotros tengamos mal» (B); «los vecinos decíanme que tía que ofrecerme a algúa romería a ver si cambiaba algo la situación» (A); «que tían muy poca suerte con el ganado» (A); «fue cambiando la rueda.. la cosa cambió» (B). El esquema de *mala suerte* es el segundo gran foco de articulación del relato.

Es interesante observar cómo estos dos esquemas funcionan en su relación como articuladores de los acontecimientos que se describen, pero también notar cómo el guión estructural de los esquemas es más importante que los detalles. Cualquiera que lea los dos relatos, sin mucha atención, sacará la impresión de que todo lo que se nos cuenta sucede en un espacio muy com-

primido de tiempo. Los hechos están encadenados de tal forma que su ocurrencia está determinada por una supuesta concatenación de causas y efectos, relativamente próximos en el tiempo. Los relatos muestran acontecimientos lo suficientemente homogéneos y abigarrados dentro del mismo paquete causal, como para que pensemos que la dimensión temporal es totalmente intrascendente. Y de hecho es así, pero la naturaleza construida del discurso y su inadecuación ontológica se pone de manifiesto en un pequeño detalle que, si no se presta mucha atención al texto, pasa desapercibido: estos acontecimientos pasaron en un periodo de, por lo menos, cuatro o cinco años: el relato empieza con el matrimonio de los implicados y antes de llegar a la mitad se nos dice que tenían ya cuatro o cinco hijos, según la versión. La intrascendencia de este detalle cara a la verosimilitud de las conductas expresadas, pone de manifiesto que nos movemos en el ámbito exclusivamente narrativo, y que lo que en este contexto realmente importa es la contrastación entre los esquemas *principiar vida nueva y mala suerte*.

Los esquemas son en este contexto recursos activos de la memoria. Se utilizan para compaginar los fenómenos del pasado en una sucesión acorde con la realización extratemporal de los esquemas. La ilusión causal se produce tras anular los intervalos temporales y leer causalmente la sucesión de acontecimientos en el relato. Hume explicaba este proceso como una invención de la causalidad, basada en la asunción literal del principio de contigüidad —*post hoc ergo propter hoc*— (ver Linde 1987), es decir, se considera que lo que sigue a un fenómeno está producido por él

Pero este es el momento de hacer una breve consideración sobre la referencialidad de las palabras en los discursos. Con frecuencia este es uno de los problemas que más preocupa a los antropólogos interesados teóricamente por el tema (Bernard, Peltó y otros 1986). En alguna publicación se establecen porcentajes de veracidad en la información según determinadas variables (Bernard, Killworth y otros 1984). La realidad es posiblemente más simple. Veámoslo en nuestros textos. No es difícil encontrar en los breves discursos que transcribo inconsistencias reales. Además de la ya reseñada —en la versión (A) se habla de que la persona que lo cuenta, cuando se le muere la madre de los cerditos, tenía cuatro hijos, en la (B) dice que eran cinco—, el que le vende la vaca en la versión (A) vuelve a los quince días, en la (B) a las tres semanas, y, en cuanto a otras apreciaciones más ideológicas, la versión (A) nos dice, sin más, que el marido de la narradora no creía en bruxerías, y en la (B), aunque insiste en este hecho, le muestra aconsejándola que diga las misas que le encarga la bruja de Brañavara. Si nos fijamos en las dos versiones de los hechos que comentamos, vemos cómo hay en ellas dos tipos de fenómenos, que se pueden perfectamente visualizar en la presentación que se hace de las dos versiones: unos son coincidentes y otros son exclusivos de cada uno

de los textos. Las coincidencias pertenecen a aspectos esenciales de los esquemas, los divergentes muestran acontecimientos que para la narradora no tienen importancia en sí mismos, sino en la medida en que son concreciones de los esquemas. Las discrepancias reseñadas no afectan ni al sentido ni a la intencionalidad de lo que se dice. Las versiones discrepantes son incompatibles entre sí, pero ninguna de ellas por separado resulta contradictoria con el esquema en el que se contextualiza. Pero además hay que tener en cuenta que los esquemas son flexibles, como queda dicho, porque admiten una gran cantidad de experiencias individuales. Este fenómeno ha obligado a los antropólogos cognitivos a repensar las formas de representación social desde la teoría de los prototipos (ver Rosch 1978). Según esta teoría los esquemas culturales tienen una estructura focal, es decir se aplican primariamente a objetos, dimensiones o conductas que reflejan mejor que otras la imagen real del esquema. Según esto narrar es construir un discurso en el que se da más importancia a la adecuación entre las experiencias particulares y el esquema que entre lo que se dice y sus referentes. Lo importante en los relatos de nuestra informante no es que se le hayan accidentado dos, tres o cuatro vacas, ni que tuviera cuatro o cinco hijos y nada que darles de comer en un momento determinado, sino que estos hechos, en sus versiones alternativas, son acontecimientos que pueden catalogarse con precisión dentro del esquema de «la mala suerte». Esta reorientación de los hechos desde su valor referencial a su adecuación o pertenencia a los esquemas no se produce solamente en los relatos dinámicos, sino que acontece también en los discursos informativos. Y ello tiene lugar porque también estos discursos se construyen sobre la base de esquemas culturales. Las monografías de los antropólogos abundan en generalización y, por qué no decirlo, en errores que se derivan de una mala lectura de lo que nos cuentan nuestros informantes.

La coherencia de lo que se dice es una consecuencia de la adecuación de los fenómenos narrados con el esquema. En otras ocasiones se encadenan esquemas formando *modelos culturales* complejos, que prestan su coherencia a lo que se dice. Pero a veces, sobre todo en los relatos complejos y con un argumento narrativo, como el que nos ocupa, y en narraciones objetivadas como formas de tradición oral, la coherencia del conjunto se deriva de la utilización de *teorías culturales*.

El concepto de *teoría cultural* es sumamente importante en la antropología cognitiva y hace alusión a conocimientos explícitos y coherentemente estructurados de los que la gente, a diferencia de lo que sucede con los llamados modelos culturales, es consciente. El referente más claro para entender lo que es una teoría cultural es el de la misma teoría científica. Las teorías culturales pueden tener algo a nada que ver con las teorías científicas correspondientes, pero supuesta la intencionalidad explicativa de los fenómenos, operan sobre

ello de la misma manera que lo hacen las teorías científicas sobre los datos que utilizan. A este respecto, posiblemente la etnografía de la información no ha terminado de hacer su revolución copernicana. El paso de la inducción a la deducción fue un fecundo camino asumido por la ciencia desde hace mucho tiempo. Pensar que la coherencia de lo que se relata en los discursos complejos proviene de los hechos que se cuentan es algo tan improbable como suponer que la acumulación de datos empíricos abrirá automáticamente la vía de acceso a la teoría que pueda dar cuenta de ellos. Los fenómenos narrados en los discursos complejos, a los que me estoy refiriendo, deben leerse desde las teorías culturales que los estructuran, y no estas teorías desde la sucesión concreta de acontecimientos narrados.

Volvamos a nuestra informante. La teoría de base que ensambla cada una de las versiones que nos narra es la de que las casas tienen su propia vida y cuando las personas se instalan en ellas tienen que asumir los débitos incumplidos por los moradores anteriores. Como esto no se haga, vendrán desgracias que sólo cesarán cuando se haya satisfecho la deuda. Las teorías son conocimientos compartidos por un número más o menos amplio de personas y su papel en la estructura del discurso es explicar la co-ocurrencia de los esquemas y su significado. Las *teorías culturales*, como *aprioris* del discurso, cumplen el papel de guías en la selección de los elementos que se utilizan en su construcción. Son mediadores entre el discurso como racionalidad y el discurso como oralidad. La secuencialidad lineal de la oralidad se estructura sobre una causalidad proporcionada por la teoría cultural. En el caso que nos afecta, no es difícil detectar este tipo de coherencia. Como hemos visto más arriba, los hechos que se narran tuvieron lugar en tiempos muy distintos, por lo tanto no existe, desde un punto de vista empírico, ninguna posibilidad de que unos generen directamente los otros. Incluso la reiteración de desgracias, primero con las vacas y después con los cerdos, son acontecimientos que en la realidad aparecen separados más por estructuras faunísticas taxonómicas, que por la misma secuencia de los acontecimientos. La expresión «después tíamos os cerdos» no introduce un orden cronológico, sino el paso de una categoría clasificatoria a otra. La estrategia de construcción del discurso consiste en unir acontecimientos ordenados en cadenas sintagmáticas lineales, condicionadas por la pertinencia de la teoría cultural que los engloba. En el caso que nos ocupa, a la coherencia interna de los esquemas «principiar vida nueva» y «mala suerte», hay que añadir la que se deriva de la aplicación a ambos esquemas de la teoría cultural sobre los «débitos domésticos». Esta coherencia es la que permite ensamblar, de una manera asumible, los esquemas culturales que intervienen en la narración. Se seleccionan unos acontecimientos y se suprimen otros: sólo así resulta narrativamente adecuada la teoría cultural que da coherencia al relato.

NARRAR E INFORMAR

El discurso cotidiano está hecho de formas concentradas y formas narradas: las concentradas son altamente informativas, las narradas tienen otras motivaciones. De hecho todo lo que merece ser dicho es susceptible de entrar en la dinámica narrativa. Basta que alguien tenga ganas de contarle y alguien de escucharlo. La importancia del narrar en la antropología se entenderá mejor si se tiene en cuenta que el ámbito de interés de los antropólogos transciende los acontecimientos concretos de la vida cotidiana, lo que hace que nuestras preguntas coloquen a nuestros informantes en una constante actitud narrativa.

En este contexto es necesario referirse a las formas de narrar, es decir, a los esquemas narrativos. En principio la relevancia de estos esquemas en el establecimiento de formas narrativas es tan grande como la que tienen los esquemas culturales que determinan el contenido. Si nos fijamos en las dos maneras (A) y (B) de narrar los acontecimientos del vecino de la Arroxía que viene a cobrar algo del precio de la vaca que les ha vendido, nos damos cuenta de que las dos son correctas y se adecuan a una estructura narrativa, representen o no la forma como los hechos sucedieron. La descripción dialogada de la situación es una forma correcta de contar las cosas en determinadas situaciones de comunicación. Posiblemente no en otras. Pero esto sólo indica que los esquemas narrativos son muy variados, y dependen siempre, de los contextos de comunicación. También es verdad que, en algunas circunstancias, además de exigir que la información se ajuste en sus formas al esquema, se requiere, por otros motivos, una precisión en los contenidos, que tienen que ajustarse a los hechos reales.

Narrar es una actividad que se realimenta a sí misma. A esto me refería más arriba cuando hablaba del *auto-aprendizaje* de los relatos. La secuencialidad narrativa misma se almacena en la memoria siguiendo la coherencia que se impone desde el ensamblaje de los esquemas. Repetir el mensaje es con frecuencia un ejercicio de orden, impuesto por la misma consistencia narrativa. Los textos de mi informante son interesantes por este motivo. Sólo la casualidad de poder comparar dos versiones de los mismos hechos contados por la misma persona nos permite apreciar detalles que, de otra manera, pasarían desapercibidos. Por ejemplo, hay un momento en la versión (B) en el que la informante inicia una secuencia, tras haber resumido excesivamente la anterior. Se da cuenta de que ha dejado cosas por contar y vuelve a ellas introduciendo un largo paréntesis que aparece en (A) en su «auténtico» orden... y vuelve luego a conectar con lo que estaba narrando. Pueden compararse a este respecto las dos versiones

(A) Pero después, bueno había una feria, íbamos tos os años a la feria e íbamos a comprar una vaca que ten un paisano ahí na Arroxía que daba leche sin ternero, vaca vieja ya, de poco dinero, ... y cuando quedamos sin vaca ningua vinieron los familiares de Pedro que tían una vaca pa vender y vinieron aquí a decirnos si queríamos traerla nosotros, bien fuese a medias o bien fuese fiada o bien fuese como fuese, que nun daba moita leche pero que traballaba ben, ... e traémosla y vendeula en el San Martín. Nosotros traémosla sin pagar, que nun teníamos con qué, y a medias eu nun quise collela, porque como tábamos tanto de malas, el señor esi nun tía necesidad de perder por culpa de la nosa situación. Y llevámosla a feria que i llaman de San Martín, en noviembre. La vaca y a cria vendeu todo, pagó a vaca, y con algún dinero que le quedó foi a buscar la de la Arroxía, pero ainda nu i quedara abondo para pagar, pero dijo el paisano que era igual, que la truxésemos que nun tía falta de dinero

(B) E xuntamos pra comprar ua vaca a Celidonio el de la Arroxía, ua vaca dando leite, sin xatu, que era lo que nos hacía falta, más pa por los nenos. E díxonos el señor de a vaca que —nun sé qué i pagara que quedara debiendo— porque después aquella vaca que traéramos de Perales traía ua xatía, y desde que se acabó algo a labor llevó as duas a San Martín —porque nosotros a los de Perales no les pagamos nada. Propusiéronnos que si queríamos la vaca a medias, que si la queríamos fiada o si queríamos pagarla entera cuando podésemos.... eso sí, ellos facilidad diéronnolas todas. Después dixé yo: no, de a medias nada, porque tamos de malas, y non ten elos que perder ua vaca por causa de que nosotros tengamos mal... , y a medias tampoco ..y después ya se sacó pra pagar a vaca y los outros cuartos que sobraron fueron los que se metieron en la de Celidonio, pero nun chegaron pra pagarla.

Como se puede ver, en la versión (B), tras narrar el episodio en el cual el que les vende la vaca les dice que se la llevan a pesar de que no le dieron todo el dinero, se hace un inciso con algo que en la versión (A) va antes. La informante se acuerda de ese largo episodio en el que se cuenta que no quisieron a medias la vaca de otro, para que él no se viese afectado por su mala suerte. Es una observación que considera importante para indicar hasta qué punto estaban atrapados por la mala suerte. Al final del intercalado, vuelve a conectar con el episodio que dejó colgado, después de no tener dinero suficiente para pagar al vendedor de la vaca (en el Anexo se puede apreciar este fenómeno con mayor nitidez, comparando el episodio que sigue en las dos versiones, cuando viene el vendedor a reclamarles algo de dinero).

Existen referencias de otro tipo que indican a su vez que la informante es consciente no sólo de que esto lo ha contado otras veces, sino también de que el orden de las cosas, es decir la coherencia del narrar, no puede ser manipula-

da más allá de ciertos límites. Por ejemplo en la versión B, cuando el relato está ya finalizando, se dice expresamente: «Después fue cuando fue Ernesto, el vecín ahí, a ver la de Brañavara». Ese «después fue cuando» denota una actitud narrativa que trata de reproducir los hechos dentro de un orden construido además de por las exigencias de los hechos, por la misma coherencia narrativa. Fenómenos de este tipo nos introducen en las dimensiones formales del relato.

Hay un esquema narrativo que ha tenido una gran importancia teórica en la antropología y que se utiliza también en las dos versiones de mi informante, y al que por todo ello quiero prestar aquí una atención especial: se trata de contar relatos en los que se muestran las dificultades que se presentaron a los protagonistas para realizar determinadas tareas, y se detalla la forma que se puso en práctica para conseguir un final aceptable. Uno de los supuestos antropológicos en el tratamiento de este problema consistió en limitar su ocurrencia a relatos muy estereotipados de la tradición oral. Hay narraciones que, como los cuentos populares (Propp 1974), suelen tener esta estructura. Pero la etnografía debería haber puesto sobre el tapete el hecho de que se trata de formas de contar que afectan también a episodios de la vida cotidiana, es decir a los discursos que emiten nuestros informante cuando hablan de cosas reales.

En las dos versiones que estamos considerando se mantiene la estructura fundamental de este tipo de narraciones. La informante, tras describir una situación inicial más o menos normal —se acababa de instalar en una casa inmediatamente después de su matrimonio— constata cómo se le acumulan las desgracias, producidas por la mala suerte. De ella dice la informante en (B): «y gracias que non veu por nosotros». Esta prosopopeya es más que una figura retórica, e indica bien a las claras el papel antagónico que se le atribuye a esta circunstancia. Nada de lo que precede, ni de lo que sigue, ni siquiera el relato mismo, tendría sentido si no se parte de este papel antagónico de las desgracias. Por eso es necesario vencerlas y para ello intervienen, como en los cuentos maravillosos, donantes, ayudantes y mediadores, es decir, los auxiliares de Greimas (1973:185-217) que, por medio de las acciones pertinentes, contribuirán a reconducir la situación a su estado normal.

Propp tuvo el mérito de señalar el fenómeno y Greimas de intentar una explicación rigurosa del mismo. Es evidente que Propp construyó un modelo mucho menos específico de lo que él pensaba. Su aplicación a los cuentos maravillosos rusos quedó rápidamente ampliada al conjunto de los cuentos maravillosos y, con posterioridad, a un buen número de relatos que no son cuentos maravillosos, ni siquiera cuentos, sino historias biográficas o acontecimientos cotidianos.

Más recientemente Matews (1992) ha puesto de relieve cómo las organizaciones narrativas tienen una consistencia formal, y cómo las distintas versio-

nes de los cuentos morales se adaptan a estas formas. En su análisis del cuento mexicano de La Llorona construye un modelo que recurre inicialmente a las leyes de reescritura de Chomski para desentrañar el esquema narrativo subyacente a los hechos. Estas reglas son de este tipo:

Relato → puesta en escena + episodio
Puesta en escena → introducción + escenario
Episodio → Comienzo + desarrollo + final
Comienzo → Episodio + consecuencias
etc...

Según Mathews el signo + puede incluir relaciones de causalidad, series temporales, consecuencias etc.. es decir, las concatenaciones de todos estos elementos (podríamos llamarlos «enunciados» en términos chomskianos) conforman estructuras más complejas (equivalentes a los «periodos» en la gramática generativa) dando sucesivamente lugar al relato.

Estos esquemas, tanto el transformacionalista como el morfológico, sorprenden por dos razones: primero por la nitidez de su estructura, y segundo por la facilidad con la que se pueden aplicar a los materiales narrativos sobre la vida real. Dicho de otra manera: ambos modelos son contrastables en el plano de la descripción de acontecimientos. Resulta bastante más problemático entrar en las causas. Propp no lo intenta. Chomski, para explicar las reglas a las que recurre Mathews postula la existencia de un dispositivo innato. Según Greimas la naturaleza del relato pertenece a una gramática narrativa, es decir, a la puesta en práctica de una serie de operaciones antropomorfas que corresponden, a nivel superficial, con las operaciones sintácticas propias del modelo taxonómico derivado de la estructura elemental de la significación. Sin embargo, el modelo de Greimas tiene demasiado literalmente a Propp como referente y las relaciones de contradicción, de contrariedad, y de implicación, que aparecen en el esquema molar de la significación, son aplicadas, restringiéndolas sin mucho fundamento, a las funciones de los cuentos maravillosos tratados por Propp. Sería más consecuente si su esquema su hubiese trabajado en relación con el fenómeno comunicativo del narrar, entendiendo este hecho como forma de hablar de las cosas y de las propias experiencias. Pero incluso así, el alambicamiento de las explicaciones de Greimas les resta verosimilitud, si existen alternativas más simples y evidentes. Entiendo que el carácter estratégico del discurso, que necesariamente incluye una selección y reordenación de hechos, en el marco de los esquemas narrativos, ofrece una solución realista, más evidente y obvia que la que recurre a las complicadas estructuras de las condiciones de posibilidad del sentido.

En los textos reseñados aquí mi informante cuenta cosas, no cuentos, o al menos eso dice ella, y la diferencia entre contar cosas o narrar cuentos estriba en que las cosas tienen una realidad. No es lo mismo decir: había una vez una familia, que al poco de casarse empezó a ser desgraciada, y entender esto como el comienzo de un relato de ficción, que constatar que, efectivamente, esa familia existió. Ese es el comienzo de los relatos (A) y (B) aquí presentados. El ejercicio de imaginárselo todo como cuento es posible, pero la posibilidad de que los hechos sean, al menos en parte, reales, también existe. En este último caso no cabría buscar las causas del orden del relato en la estructura elemental de la significación, como hace Greimas: es una obviedad que el antagonismo, la contrariedad y la implicación existen en la experiencia social y que los acontecimientos que se narran pudieron tener lugar. Situaciones en las que acontecen desgracias y se solucionan con ayuda de otros, forman parte de la experiencia cultural en cualquier lugar.

En el caso de mi informante, el esquema narrativo exige que se relacionen coherentemente acontecimientos que tuvieron lugar con largos intervalos de tiempo. Si merecen ser narrados es porque pertenecen a una experiencia peculiar que está en la base de un determinado esquema narrativo, que impone a la informante un esquema de este tipo:

Situación inicial de un matrimonio recién casado que estrena casa

La mala suerte se ceba en ellos: desgracias

Ruina total

Ayudas que les tratan de sacar de ellas

Solución del problema

Se puede observar que este esquema narrativo es exactamente el mismo en las versiones (A) y (B), aunque los episodios, sobre todo en el capítulo de las ayudas, son bastante diferentes. Posiblemente este es el campo en el que la selección de acontecimientos es también más ambiguo, dado que, sin duda, la mayoría de los vecinos emitirían conductas de ayuda más o menos relevantes para solucionar el problema, como se pone de relieve en la alusión que se hace en la versión (B) al hecho de que algunos vecinos se les ofrecieron para ir a pedir para ellos. Pero al final llega la solución y el relato concluye. Es fácil entender, al margen de otras explicaciones más rebuscadas, que estos esquemas narrativos, al igual que el resto de los esquemas, se forman en la vida cotidiana. Si una vez generados los esquemas funcionan como *aprioris* de los elementos narrativos, en su formación es necesario reducirlos a experiencias de los individuos en los grupos sociales, en contextos específicos. Al fin y al cabo son esquemas culturales y como tales son aprendidos. Lo importante del cuento maravilloso desde el punto de vista narrativo, y lo que hace que sus

elementos mantengan un orden en la narración, no es que sea maravilloso, sino que reproduce secuencias que a nivel formal, y con personajes reales, no sólo se pueden dar en la vida cotidiana, sino que además, por su propia naturaleza, merecen ser narradas. En este sentido, los cuentos maravillosos y otros relatos de ficción serían derivados de relatos de fenómenos reales. Son fáciles de explicar: se mantiene el esquema narrativo, tal como aparece en muchos relatos de la vida cotidiana, sólo que los contenidos se construyen a base de elementos imaginados. Nadie como los antropólogos son conscientes de las virtualidades heurísticas de los productos de la imaginación.

CONCLUSIÓN

Hasta aquí he analizado el proceso de construcción del discurso, tal como lo encontramos en las situaciones comunicativas de campo, sean estas espontáneas o dirigidas. Pero con posterioridad estos discursos son utilizados en los textos etnográficos. Los antropólogos participan entonces de un discurso disciplinar, al que vamos a llamar genéricamente académico, que tiene su propio argot, sus temas y destinatarios. En sentido estricto la antropología es el lugar de encuentro de discursos de muy distinta naturaleza. Discurso en sí misma, en su presentación oral o escrita, es el resultado de un proceso en el que tal vez se empezó escuchando a algunos informantes, traduciendo a un nuevo discurso sus palabras, poniéndolas en el contexto de discursos epistemológicos de otra naturaleza, trabados, por su parte, en un contexto de relaciones académicas que se dejan traslucir, con más claridad de lo que la asepsia científica exigiría, en cualquiera de nuestros textos. Es un largo proceso, que se desarrolla en escenarios bien diversos. Yo me he limitado a explorar los fenómenos discursivos que tienen lugar en los encuentros de campo. Pero no quisiera concluir sin apuntar algunos problemas que se plantean al trasladar esos discursos al escenario académico.

Uno de los mayores riesgos de la elaboración antropológica de los materiales discursivos es el de pérdida del sujeto hablante y sus contextos comunicativos. Un procedimiento habitual en los textos etnográficos es utilizar los discursos de campo prototipificando al autor del relato y transformando el contexto comunicativo en un contexto cultural genérico. En estas circunstancias se da por supuesto que es posible sumar, sin más, discursos de distintos informantes y utilizarlos en sí mismos como soportes de los mismos argumentos. Si a esto se añade que en esta olla de la palabra se arrojan en ocasiones referencias de otra procedencia, la confusión puede llegar a extremos sorprendentes. Sorprendente es, por ejemplo, que un tema tan importante en la antropología como el de la *segmentación* de la Sociedad Nuer, se haya intro-

ducido en la obra clásica de Evans-Pritchard con el relato de B. A. Lewis, comisario del distrito de río Zeraf. Evans-Pritchard lo reproduce, con carácter probatorio, en una extensa cita que no se sabe muy bien si es literalmente del propio Lewis o una reelaboración basada en la memoria del autor de los Nuer, que no tiene ningún empacho en advertirnos, en la introducción de su obra, sobre sus dificultades para comunicarse con los nativos. En este contexto no es de extrañar que se haya puesto en duda la estructura segmentada de la Sociedad Nuer, tal como Evans-Pritchard la describe. Su generalización y idealización pertenecen más al discurso que a la vida cotidiana.

La palabra desencarnada, sin consideraciones de las implicaciones del sujeto en ella, produce textos, que si bien para algunos sirven adecuadamente de soporte analítico a sus escritos, para otros no sólo desfiguran la realidad, sino que constituyen una apropiación indebida de la autoría etnográfica (Clifford 1991). Yo puedo estar de acuerdo con esa crítica postmoderna, no tanto por la supuesta usurpación de autoría, cuanto por las implicaciones erróneas que el olvido del sujeto conlleva para el análisis antropológico. Puedo ilustrar esto con dos dimensiones del problema que afectan, en un caso, a la naturaleza del sujeto, y en otro, al objeto de los discursos. En el primer caso me refiero al tema de las creencias. En los textos que estamos comentando este problema es evidente. Una lectura atenta de la versión (A) nos podría llevar a concluir que en Villanueva de Oscos se «cree» en la «teoría de los débitos», es decir que la gente está convencida de que las persons que van de nuevas a una casa, cargan con los débitos de los que les precedieron; se puede sacar de aquí la conclusión de que la casa es vista como una unidad que trasciende a sus propios moradores, porque se la piensa enraizada en el pasado de la comunidad; se puede establecer que en los Oscos la gente piensa que las desgracias tienen causas no naturales y que en la cosmovisión y en las creencias nativas estos problemas sólo se solucionan de forma igualmente *mística* etc. etc. Y sin embargo, como hemos reseñado más arriba, en la versión B de nuestro texto, la informante confiese sus dudas sobre la validez de la *teoría de los débitos*. Efectivamente, la gente no cree en todo lo que dice. Un discurso tiene que ser en primer lugar coherente, lógicamente comprensible, pero ello no implica creencias del sujeto en lo que dice, aunque puede haberlas. Esta forma de construir los discursos al margen de las propias creencias se explica bien si se tiene en cuenta, como hemos tratado de mostrar, que los relatos se elaboran desde los esquemas culturales, y que estos son básicamente estructuras cognitivas. Los conocimientos no son necesariamente creencias, por mucho que los antropólogos tiendan a olvidarlo. El no haber tenido esto en cuenta ha sido el motivo de las desmesuras en las que naufragaron algunas teorías antropológicas, entre otras aquellas relacionadas, de una u otra forma, con las diferencias de las formas de pensar, desde las teorías sobre el pensamiento mágico hasta

las de la mentalidad prelógica. Ha sido también la causa de la tendencia académica a admitir en «el otro» las convicciones más peregrinas, por muy absurdas que pudieran parecer. Vista desde esta perspectiva, por no citar más que un ejemplo bastante elocuente, resulta ridícula la polémica introducida a raíz de la propuesta de Malinowski (1962:154-179) de que los nativos de Trobriand desconocían el papel jugado por el hombre en la procreación. Un análisis elemental de la forma tan distorsionada que tiene Malinowski de considerar los discursos, —en ese caso relatos y narraciones tradicionales— y de confundir conocimientos y creencias, es decir de olvidar al sujeto que las narra y los contextos comunicativos, es la causa de una de las estupideces etnográficas de mayor éxito —éxito no porque se las haya creído mucha gente, sino por el tiempo que se ha dedicado a refutarlas—.

Pero la interpretación plana del discurso afecta también a la naturaleza del objeto. Aquellos que, como los antropólogos, buscan en la palabra testimonios perdurables y generalizables, corren el riesgo de desvirtuarlas una y otra vez y de convertirlas en discursos —raciocinios— de segundo orden, en los que se ha consumado el proceso de desposesión de su racionalidad estratégica —la que puso en práctica el emisor para hablar y callar— y su cambio por la racionalidad etnográfica. Es este un proceso que se inicia en las mismas preguntas que desencadenan las respuestas y que van orientadas a descubrir no tanto los aspectos diferenciadores de los fenómenos, cuanto los elementos prototípicos de los esquemas. En varias publicaciones he puesto de manifiesto este fenómeno (García 1987, 1988). Cuando se le pregunta a un nativo de Villanueva de Ocosingo por la composición de las casas en su comunidad, su discurso-respuesta a esta pregunta describe una estructura bastante afín a la que los antropólogos llamamos familia troncal patrilineal, y la generaliza. Sin embargo, contrastando la información con la realidad, y con otros documentos que la puedan validar, se descubre fácilmente que este tipo de familia nunca estuvo representada en el concejo por más de un 15 o un 20 por ciento de las casas y que el tipo de familia más frecuente ha sido siempre la nuclear. Mi idea es que en mi área de investigación la familia troncal, en la medida en que se la generaliza, no es más que un prototipo que responde a un esquema cognitivo que contiene no tanto una organización familiar, cuanto unos derechos, deberes y estrategias, entre las que sobresale la no divisibilidad de la herencia. La conclusión es que cuando el nativo habla de sus instituciones, generaliza determinadas formas de las mismas, emitiendo así un discurso homogeneizante, que oculta la diversidad intracultural. La descripción homogeneizante de las culturas es frecuentemente consecuencia de una etnografía obtenida a partir de informantes y utilizada de forma plana, sin que se la haya sometido a un riguroso análisis del discurso. Los relatos de los hechos son constructos, en este caso dirigidos posiblemente al antropólogo, que parten de fenómenos no

verbales y de otros discursos. Pero son igualmente conductas, y como tales no basta, como aconsejan las *Notes and Queries*, con contrastarlos con los discursos de otros informantes. Es necesario recuperar al sujeto y analizarlo en el contexto comunicativo. Sólo entonces, al lado de los prototipos de los esquemas, aparecerá, como en las demás conductas, la diversidad intracultural, y con ella la perdida dimensión individual de los fenómenos culturales.

ANEXO

(A)

Eramos un matrimonio joven que iba principiando poco a poco.

Compráramos una ternera muy pequeñita y trajímosla para casa. Creció muito, se hizo una vaca, y la primera vez que la sacamos al monte, con las vacas del vecino, se agarró con una y perdió la vista de un ojo. Esa fue la primera que tuvimos con el ganado. Después seguimos con ella así y todo. Juntamos a ver si podíamos ir alcanzando otra de media cuesta. No era una vaca de primera ni na. Nosotros como nun teníamos nada, nin xugu, nin carro, ni arado, ni nada de ferramentas...

Fuimos amañando una pareja y

estábamos botando en un carro viejo que compramos a un vecino. Otro día que sacamos aquellas dos vacas al monte, una también se esmucó, cayoi un cuerno. Bueno quedamos otra vez sin ter que xuncir. Después fuimos botando en la otra, sería ciega más que de otra manera, porque no había muitos modos de sacar dinero. Un día taban alindándolas ahí arriba e caeles de enriba. Pasaran por alí moitas veces, e nun caera ningúa, pero aquela caera, y hubo que matala.

Después otra apareceu enferma por la mañá y de aquí a dos horas morreu tamén.

(B)

Eramos un matrimonio joven de 23 o 24 años. Nos casamos y vinimos p'a casa que i llaman La Puerta de la iglesia de Santa Eufemia y principiamos vida nueva, sin posibilidades ninguas de nada. Ibamos mal, nun tíamos suerte con el ganado. Empezamos sin nada, con una ternera pequenía que costaba poco dinero y tuvémosla ahí hasta que ya era grande. Un día llevámosla al monte con otras vacas del Río y engarriose con ellas y perdeu la vista de un ojo.

Despois así y todo tuvémosla e botamos en otra y amañose de ter xugu porque, si non, nun había nin xugu nin carro...

y sacamos ua xata de aquela que compráramos y sacámosla pra fora, y tíamos tres ...

Ua xata que taba ahí n'el cortellu cayó ahí n'un sendero en baxo

y hubo que matala. Como éramos probes amañaron de matarla alí y venderan a carne en Vilanova.

E bueno, despois tíamos otra becerrella, y un día apareceu mal por la mañá y de aquí a duas horas muerta. Decían que por el carbunco, y ésa tirámosla.

Tíamos tamén una cerda con un rebaño de... nun sé si tía seis ranchíos pequeños, e facéramos un departamento ahí na cuadra pra ellos, pra que nun tuvesen por entre las vacas, y un día tábamos xuntando n'el trigo y tuvéramos que buscar una vaca prestada pa xuncir con nosa,

y eu vine pra dalles a merenda a os ranchos,

e leválles la comida en una lata de aceite, de esas latas cuadradas, y entonces pasó Pedro con el carro, y eu pra que no se enfadase —porque tardaba en ir— dexei a lata detrás de la puerta da cuadra, y cuando volvemos de descargar el trigo, había un rancho n'a lata de patas arriba afogado. Y ¿cómo nun se entornó aquella lata al coger ese peso por un lado nada más?. Eso es misterioso.

Bueno después quedamos...la madre de los ranchos tamén enfermó y tamén morreu.

Quedamos sin leche, sin carne, sin dinero y cinco nenos.

Había pan y patatas

Después tamén tíamos los cerdos, tíamos una cerda ahí con cerdos pequeños

y estábamos en la faena de xuntar el trigo y todo eso...

y íbamos buscar con el carro aquí al lado de arriba de la carretera. Eu dai los maollos pal carro y él atalos... y eu después vine alante pra dar a merenda a os cerdos pequeños que tíamos, que estaban ahí, en un cuadro cerrados n'a cuadra independientes del demás ganado, e dáballes de comer en una lata de ésas del aceite. En esos medios pasó con'l carro Pedro y eu, pra que nun me riñese, posei la lata detrás de la puerta y marché a ayudalle a tirar os maollos pra arriba, y cuando vine, un rancho de patas arriba n'a lata, afogado. ¿Y cómo pudo ser eso de nun se entornar la lata?

Después la madre de aquellos ranchos taba ua cerda ya bien guapa, y un día tuviera eu limpiando n'el centén ahí fuera y éla tuvo alí revolviendo n'aquélas ... y al otro día apareceu mala. Llamamos un albeite y veu vela; tuvo ahí, no sé lo que i fexo, por último dixo que nos era mejor matala, que nun salvaba. Y dixeu: no, pues eu asín mala nun la quero...unicamente que se vendese ... pero tampoco se debe vender lo que nun quer un pa un. Bueno, después teníamos cuatro nenos, me parece, ya, y quedamos sin leche pra dalles, quedamos sin carne pra matar, quedamos sin cuartos y quedamos sin vacas Y gracias que nun veu por nosotros... y tuvemos que volver a empezar.

Después un familiar de Pedro, que usted nu lo conoció, Marcelino de Perales, que murreu antes de que anduvese usted por ahí, era tío de Pedro y tía una vaca pra vender y vino aquí a ver. Taba eu cosendo ahí, inda nun compráramos ese pedazo. Y foime decir que tía ua vaca pra vender si queríamos, que tuveran falando na casa... bueno to Dios falaba... vaya por Dios esos qué poca suerte ten...que falara na casa que si queríamos traer esa vaca. Había quien nos ofreció de que iban pedir por si queríamos botar en otra vaca, pero Pedro nun quiso, y eu tampoco. Ibamos

Pero después, bueno había una feria, íbamos todos os años a la feria e íbamos a comprar una vaca que ten un paisano ahí na Arroxa que daba leche sin ternero, vaca vieja ya, de poco dinero, ...

y cuando quedamos sin vaca ninguna vinieron los familiares de Pedro que tían una vaca pa vender y vinieron aquí a decirnos si queríamos traerla nosotros, bien fuese a medias o bien fuese fiada o bien fuese como fuese, que nun daba moita leche pero que traballaba ben, ... e traémosla y vendeula en el San Martín. Nosotros traémosla sin pagar, que nun teníamos con qué,

y a medias eu nun quise collela, porque como tábamos tanto de malas, el señor esi nun tía necesidad de perder por culpa de la nosa situación.)

Y llevámosla a feria que i llaman de San Martín, en noviembre. La vaca y a cria vendeu todo, pagó a vaca, y con algún dinero que le quedó foi a buscar la de la Arroxa, pero aínda nu i quedara abondo para pagar, pero dijo el paisano que era igual, que la truxémos que nun tía falta de dinero (rie). Había quince días que la tíamos y ya estaba el paisano aquí en la puerta a ver si tíamos (ríe), a ver si tíamos cinco mil pesets pra dalle. E démoslas.

El caso es que dixo que nosotros nos amañáramos y que nun volvía ... Pasaron otros quince días (riendo) y volveu otra vez a pedir. Después nun tíamos cuartos abondos pra pagalle.

E después aquela vaca hubo que vendela pra carne y había una xata que quedara de as outras, ahí na corte, y era bien guapa- y vendémosla. Después xuntamos pra otra vaca

todos los años a la feria de Santalla y llevamos alí los cerdos, e vendéramos dos. Outro quedonos por vender y dejáramos otro na casa. E xuntamos pra comprar ua vaca a Celidonio el de la Arroxa, ua vaca dando leite, sin xatu, que era lo que nos hacía falta, más pra por los nenos. E díxonos el señor de a vaca que —nun sé qué i pagara que quedara debiendo—
porque después aquella vaca que traéramos de Perales traía ua xatía, y desde que se acabó algo a labor llevó as duas a San Martín -porque nosotros a lo de Perales no les pagamos nada. Propusiéronnos que si queríamos la vaca a medias, que si la queríamos fiada o si queríamos pagarla entera cuando podésemos...eso sí, ellos facilidad diéronnoslas todas. Después dixen yo: no, de a medias nada, porque tamos de malas, y non ten ellos que perder ua vaca por causa de que nosotros tengamos mal..., y a medias tampoco ...

y después ya se sacó pra pagar a vaca y los outros cuartos que sobraron fueron los que se metieron en la de Celidonio, pero nun chegaron pra pagarla. Y díxonos que la traésemos tranquilamente y que tuvésemos sin cuidado y sin ansia de eso, hasta que él viniese por ahí. E bueno traemos a vaca, y había tres semanas que a traéramos cuando ven Celidonio: “Ay Pedrín,¿qué tal te va con a vaca?, ¿tas contentu con éla?”. —“Si oh, toy contentu con éla que da buena leite, é muy mansa e bien comedora” . —“Bueno, pues si me pudieras dar veticinco pesetas e puedes quedarte tranquilo, que nun te vuelvo, nin te apures por pagarme” ... Bueno, marchó y dixo Pedro: “Antes de 15 días vuelve a estar aquí”. Y dixen eu: —“Bueno pues hay que facer por cumplir”. “Lo que hay que hacer —dixo él— es pagarle, y se acabó el barulllu”. Nun eran muchos cuartos entonces, pero estaban malos de xuntar, y como había que xuntar más que pra a vaca... tamén había que traer pra casa algo, y bueno, después pagosei a Gumersindo

mayor y fuimos tirando tirando... Los vecinos decíanme que tía que ofrecerme a algua romería a ver si cambiaba algo la situación. Y ofrecérame a ir a Pastur y dar a misa alí. Y fuera, y fue arreglándose todo bastante bien. Y foi un día de promesa a Pastur y misé alí.

Dixei a o cura si me podría decir una misa alí.

E díxome que sí, si quería que me diese a fecha. Dixei eu que era igual

e preguntei a o cura que cuánto valía a misa. Por aquí cobrábanmelas a tres presetas. E díxome «una misa dicha en esta iglesia le cuesta a usted venticinco pesetas». Eran 25 pesetas. Menos mal que as llevaba, si cuadra no habría muitas.

Había ahí un vecín que tampoco i andaban bien as cosas del ganado, e como ésa de Brañavara tía tanta fama de que adivinaba as cosas, fue vela en baxo. Y de Brañavara (hay) aquí ua mensajera que i levaba as novedades todas de por aquí, e tamén i levaría a nosa, claro. Y preguntó a o vecín...si no conocía un matrimonio joven en una casa que le llamaban de Porta de la Iglesia, e dixo que sí, que tían muy poca suerte con el ganado, y dixoi

—“Pues nun tendrán suerte con el ganado hasta que cumplan las promesas de los antecesoros que estuvieron allí: 18 misas que están debiendo y mientras nun las paguen nun tendrán suerte ninguna con el ganado. Y después eu nun sabía, porque Pedro nun creía en eso de Brañavara, cómo había de facer eu para amañarlas.

Fuimos de invitados a un pueblo que le llaman Bustapena y había alí una misa. Invitáronnos unos amigos que había alí y después, cuando veníamos pra casa, había el cura que había en Villanueva que fue misar alí, y entonces aproveché de falai de as misas, si me podía decir unas cuantas misas que tía, y díxome que cuántas eran, y dixei que 18, y díxome: “¿Non serán las de Irene?”.—“No, de Irene nun son”. Cuando le dije a Pedro si las daba o no, Pedro quedó así, y dixo: —“Eu non sé qué será mellor. Fai

y después díxome Antonio el del Penedo:— “¿porqué nun te ofreces a la romería, que eso nun é por boa cosa?... eso tal y eso cual” y ofrecime a ir a Pastur y dar una misa que la dijese alí el cura, y fuí y dixei a o cura — taba un cura viejo, con la sotana toa descolorida— y dixei si me podría decir alí la misa, y dixo que sí y díxome si quería que la anunciase, si era de lejos, y dixei eu: “sí soy de Vilanova D’Oscos”, e fai él: —“Es bastante lejos”. “Bueno, usted diga la misa y despois si nun vengo aquí, igual voy a outro lao”. E fai él: “Es igual, usted como ten fe en éla”. Y Dixei eu, “Bueno, cuánto me cuesta la misa”. E fai él: “Pues la misa dicha aquí en esta iglesia (imitándose con voz lenta y solemne) le cuesta a usted venticinco pesetas”. Y gracias que as levaba, que era más seguro que fuese sin élas que no que las levava, pero cuadró que las levé. Y cobran las misas entonces a tres pesetas. Aquel tamén era buen ladrón como...(ríe)..

Después fue cuando fue Ernesto, el vecín ahí, a ver la de Brañavara y Ernesto vía admirado, de cómo podía saber aquella mujer que había aquí tantas penas y que éramos novos e que marcháramos de Vilanova e que ... taba bien enterá. Y foime decilo ahí enriba, taba eu nel alto... nun quería decilo delante de Pedro, tenía miedo de Pedro, que nun quería creer en bruxerías y esas cosas. Y díxome: “vengo a decilo a Usted porque nun sé si hago ben en decilo o no, porque la muxer avisome ben que y lo dixese...que esas penas que tienen no eran por culpa nosa, que eso era deuda de los antecesoros que hubiera. Y eu non sabía cómo había de facer para decirle a Pedro que eran 18 misas y que hacían falta nun sé cuantos cuartos... hombre, eran a tres pesetas, nun eran tanto, pero si nun había, aquello era abondo. Un día fuimos de invitados a Bustapena y el cura estaba bastante contento y dixei: “pues voy a decilo”. Baxando alí del Cortín pra abaxo dixei eu: “D. Francisco, tengo uas cuantas misas ofrecidas, ¿hame decilas usted?” y fai él: —“¿Cuántas son?— “Son 18”. —“¿Nun serán las de Irene?”.— “No, no, de Irene nun son (ríe)”. Aquel de las de Irene nun quería ningúna. Bueno, y después fuimos peleando, fuimos luchando y fue cambiando la rueda, y así foi. Fuesen las misas, fuese a romería, fuese que quería cambiar, a cosa cambió. ¿Serían as misas?

lo que quieras, dalas si quieres". ...Por fin foi amañando, e dí as misas Y fue arreglándose todo bastante bien... Pero lo del rancho, tar de aquella forma na lata, eso es misterioso, lo raro es que nun entornase la lata.

No, eu lo que más me llamó la atención y más me admiró fue el rancho metido en aquella lata, afogado de esa manera. No por nada, sino ¿cómo non se entornaba aquella lata?.

BIBLIOGRAFIA

- ATKINSON, P. (1990): *The Ethnographic Imagination. Textual constructions of reality*. London, Routledge.
- AUSTIN, J. L. (1971) *Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós.
- BARDIN, L. (1996) *Análisis de contenido*. Madrid, Akal.
- BERNARD, H., P. KILLWORTH, KRONELFELD D. y L. SAILER (1984) «The problem of informant accuracy: the validity of retrospective data». *Annual Review of Anthropology* 13:495-517.
- BERNARD, H. R., P. PELTO, O. WARNER y otros (1986): «The construction of primary data in Cultural Anthropology». *Current Anthropology*. 27 27(4):382-396.
- BLOCK DE BEHAR, L. (1994): *Una Retórica del silencio*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (1985): *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.
- BROWN, G. y YULE, G. (1993): *Análisis del discurso*. Madrid, Visor.
- CLIFFORD, J. (1991): «Sobre la autoridad etnográfica», en Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la antropología postmoderna*, 141-170, Méjico, Gedisa.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (EDS) (1991): *Retóricas de la Antropología*. Gijón, Júcar.
- D'ANDRADE, R. (1996): *The development of Cognitive Anthropology*, Nueva York: Cambridge, University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977) (1940): *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1976) «La poesía en moción: siendo desplazado por diversiones, por burlas y por la muerte en el País Asturiano», en Lisón, C. (de.): *Tema de Antropología Española*, Madrid, Akal, pp. 131-157.
- FOUCAULT, M. (1980): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- GARCÍA, J. L. (1987): «El Discurso del nativo sobre su propia Cultura: análisis de un Concejo Asturiano». *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas* 23:113-124.
- (1990): «El discurso sobre el espacio y la identidad cultural». *Actas Simposio Internacional de Antropología: Identidad y Territorio*, 73-88. La Coruña, Consello da Cultura Galega.
- (1988) «El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos». *Enciclopedia temática de Asturias*, 9:13-30. Gijón, Silverio Cañada, Editor.
- GARCÍA, J. L. (Coord.) (1996): *Etnolingüística y análisis del discurso* Zaragoza, IAA y FAAEE.
- GREIMAS, A. J. (1973): *En torno al sentido*, Madrid, Fragua.
- LINDE, CH. (1987): «Explanatory Systems in oral life stories» en Holland, D. y Quinn N. (eds), *Cultural models in language and thought*, Nueva York: Cambridge University Press. pp. 343-366.

- MAINGUENEAU, D. (1989): *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris, Hachette.
- LOZANO, J., PEÑA-MARÍN, C. y ABRIL, G. (1986): *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid, Cátedra.
- MALINOWSKI, B., (1962) (1930): *La vida sexual de los salvajes*. Madrid, Morata.
- MALINOWSKI, B. (1975): *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.
- MANUAL DE CAMPO DEL ANTROPÓLOGO (1971) (1874...): México, Instituto de Ciencias Sociales. De. Comunidad.
- MARCUS, G. E. y J. CLIFFORD. (1985): «The making of ethnographic texts. A preliminary report». *Current Anthropology* 26(2):267-271.
- MATHEWS, H. F. (1992): «The directive force of morality tales in a mexican community», en D'Andrade, R. y Strauss, C. *Human motives and cultural models*, pp. 127-162, Cambridge University Press.
- PROPP, V. (1974): *Morfología del cuento maravilloso*, Madrid, Fundamentos.
- ROSCH, E. (1975): «Cognitive representations of semantic categories», en *Journal of Experimental Psychology* 104:192-233.
- SEARLE, J. (1980): *Actos de habla*. Madrid, Cátedra.
- STUBBS, M. (1987): *Análisis del Discurso*. Madrid, Alianza Editorial.
- TYLER, S. (1978): *The said and the unsaid. Mind, meaning and culture*, Nueva York, Academic Press.
- VAN DIJK, T. A. (1980): *Texto y contexto, semántica y pragmática del discurso*, Madrid, Cátedra.

RESUMEN

Partiendo del hecho de que la información (y no la observación) proporciona a los antropólogos la mayor parte de los datos que utilizan en sus estudios de campo, se valoran las formas habituales de manejar los discursos de los informantes en los textos académicos. Se hace un análisis del proceso comunicativo en el campo, de las peculiares relaciones de interlocución que se producen entre el informante y el etnógrafo, y se recurre al concepto de *esquema cultural* para acercarse al sentido de lo que se dice cuando el antropólogo coloca al informante en una actitud narrativa. En este contexto, se limita al alcance de los discursos, tanto desde el punto de vista de las implicaciones del sujeto hablante en lo que cuenta, como desde la práctica habitual de generalizar lo dicho en una situación comunicativa particular.

ABSTRACT

Starting from the fact that information (not observation) gives to the anthropologist most of its data in the field research, this paper reviews the usual ways of coping with informant's discourses in academic writing. It analyzes the communicative pro-

cess in the field, the interlocution relationship between informant and ethnographer and it takes into account the concept of *cultural scheme* to find out the meaning of what it is said when the anthropologist places the informant in a narrative mood. In this context the scope of discourse is limited, not only for the implications on the telling of the speaking person, but from the common practice to generalize what it is said in a particular communicational situation.