

Discurso literario y pobreza

*Edwar Eugenio Hernández Vargas*¹
 Grupo Colombiano de Análisis del Discurso Mediático
 Universidad Nacional de Colombia

Este documento presenta algunos avances del trabajo investigativo titulado “Discurso y pobreza en la obra de Gabriel García Márquez”. El propósito de esta investigación es identificar y describir los modelos culturales de metáfora que sobre la pobreza se encuentran en el discurso literario de Gabriel García Márquez, lo cual implica el reconocimiento de estrategias discursivas, la identificación de capitales –material, simbólico y social- y el establecimiento de relaciones de significado entre literatura, historia de Colombia y representaciones intersubjetivas de la pobreza. La búsqueda del objetivo central se persigue a través del procedimiento diseñado por Pardo Abril (2006) en el que se parte de un análisis estadístico, se pasa por un análisis lingüístico –en este caso centrado en la Metáfora- y se concluye con un análisis en perspectiva cognitivo-cultural del corpus.

En este caso se presenta una aproximación a los conceptos de cultura, modelos culturales y su relación con la literatura colombiana, en particular con la obra de Gabriel García Márquez. Además, se ilustra el análisis con el análisis de algunas expresiones metafóricas que se encuentran en la novela *Del amor y otros demonios*.

El tejido de hilos de saber que forman lo cotidiano del arte de la palabra

El desarrollo teórico del concepto de cultura se ha transformado en las ciencias humanas, aunque coexistan formas diversas de comprenderla y explicarla. De manera primigenia, se articula a conjuntos de reglas y constricciones que definen formas de comportamiento y estabilizaban la acción social, que en todo caso constituyen un ejercicio de control social. Desde Freud (1930) se puede evidenciar que la cultura está constituida por cánones que se extienden desde el orden psíquico hasta aquellos de carácter colectivo y grupal: “*La cultura humana (...) comprende, por una parte, todo saber y el poder adquirido por los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza; y por otra, todas las organizaciones necesarias para fijar las relaciones entre ellos*”.

El concepto de cultura también se asocia con las formas de interpretación, construcción o representación simbólica aprehendida por las personas a lo largo de su inclusión como seres sociales. En esta perspectiva, Geertz (1988) define cultura como la urdimbre de significados que la gente organiza en su interacción, estableciendo los nexos entre la mente y el ambiente en el que se desenvuelve, lo cual implica en últimas definir la cultura como la producción de sentido derivada de los fenómenos de la vida cotidiana para un colectivo.

No obstante la cultura no se agota en las reglas, en las conductas o en los sistemas compartidos de símbolos, que garantizan formas de interacción social, sino que implica bagajes de conocimientos compartidos por grupos como una suerte de herencia social negociada en la interrelación diaria que moldea la acción. En este sentido, la cultura se

¹ Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia.

constituye en un marco de interpretación de la acción social e individual, que da cuenta de las múltiples maneras como los miembros de un colectivo asumen la diversidad de fenómenos, eventos y procesos que constituyen la realidad. Esto se hace más evidente cuando se recoge el planteamiento de Tooby y Cosmides (1992), para quienes la cultura implica todo aquello que es resultado de la conexión de las personas con su entorno biológico, social y su construcción subjetiva que es común a un grupo.

Comprender la cultura como bagajes de conocimiento implica reconocer que los fenómenos o acciones compartidas por una comunidad son representaciones, es decir, constructos mentales que llegan a estar en varias mentes en razón de la capacidad interactiva de la humanidad, las cuales pueden estabilizarse para orientar la actividad individual y grupal. Al tipificar la cultura como representaciones es posible describirla y explicarla en términos de una cierta sistematicidad, que determina la permanencia, el reconocimiento y la diferenciación de ciertos temas o asuntos priorizados en una comunidad (Quinn y Holland, 1987). Además, permite reconocer la distribución y dominio de paquetes de conocimiento sobre la realidad, y facilita la visibilización de experiencias individuales, de la capacidad de mutabilidad de los significados y la acomodación a las circunstancias, todo lo cual favorece la formulación de rasgos identitarios del colectivo que porta las significaciones (D'Ándrade, 1984).

Si se entiende que las representaciones sólo pueden ser observadas en la medida en que circulan como artefactos públicos y que son expresiones analógicas de la realidad, la cultura puede redefinirse como conocimiento articulado en modelos culturales. Estos modelos expresan de manera pública y externa la organización y la institucionalidad humana, que se manifiesta espacio-temporalmente y establece la relación entre conocimientos y objetos propios de una comunidad. Así, “la cultura es una colección heterogénea y extensa de modelos, que existen como artefactos públicos en el mundo y como constructos cognitivos en la mente de los miembros de una comunidad” (Shore, 1996).

La conceptualización de cultura como redes de representación individual y colectiva, determinantes y dispuestas para la acción social en una comunidad, hace explícito que la cultura se puede abordar en términos de construcciones de significados, de estrategias para el direccionamiento comportamental, de la consolidación de formas de negociación en periodos sociales críticos, de la institucionalización de prácticas sociales y que pueda ser recuperada como respuestas prototípicas preestablecidas por una comunidad. Todo lo cual recoge en la interacción la historia de las convenciones humanas, en formas simplificadas, creativas, adaptativas y relevantes en unas circunstancias puntuales. En otras palabras, la cultura es aprehensible en sus modelos constituyentes.

Cuando se avanza en la reconstrucción de un modelo cultural, se reconoce que el lenguaje no se concibe de forma separada frente al conocimiento que moviliza y, de esta forma, el conocimiento cultural que se presupone en la lengua adquiere plena relevancia. Los modelos son relativamente estables e influyen las interpretaciones de experiencias subsiguientes, en un grado mayor del que éstas son capaces para alterar los modelos. Y dado que la experiencia se da en gran medida a partir del mundo social, muchos de los modelos son culturales, tal como lo plantea Shore (1996) y Lakoff (1987).

Así, por ejemplo, Quinn (2005) considera que los modelos culturales son conjuntos de proposiciones, que se compilan a partir de lo que las personas dicen. Bradd Shore (1996) retoma varios elementos de las ideas prevalecientes sobre los modelos culturales, para reordenarlos en un enfoque global sobre el significado, la cognición y el rol de la cultura en su constitución y desarrollo. La metáfora ocupa un lugar determinado en esta propuesta, por

cuanto es un tipo de modelo cultural, siempre que se considere su clasificación morfológica.

Al igual que sucede en los planteamientos de Lakoff (1987), Shore (1996) propone que la metáfora cumple un papel no sólo en la superficie de las prácticas sociales, es decir bajo la forma de una cierta actividad lingüística, sino que también está presente en lo que él denomina la construcción del significado. La manera global de considerar esta construcción es afirmar que la formación de los modelos culturales es equivalente a la del significado. Con esto no se hace más que proponer otro problema, que consiste en diferenciar entre la construcción del significado personal y el cultural. De este modo, tanto en la construcción de los modelos culturales como en la de los modelos mentales, las expresiones metafóricas cumplen un papel vital.

El uso de metáforas para la reconstrucción de modelos culturales tiene algunas ventajas que son destacadas por Quinn (2005). La primera se relaciona con el uso frecuente en el habla cotidiana, hecho que impone la selección de este recurso como un fenómeno inherente a los eventos discursivos. La segunda ventaja es el rol de indicadores que juegan las metáforas. Si su frecuencia sugiere que tienen un papel importante en el discurso, el efecto de saliencia perceptual es una clave para identificar el papel que cumplen como constituyentes culturales. La tercera ventaja en la selección de las metáforas es que garantiza que el análisis realizado sea comprensivo.

Los modelos se forman mediante el proceso de esquematización, que consiste en la abstracción de las características de una situación o cosa. Esto produce una representación estable y depurada con grandes ventajas para el procesamiento cognitivo. Los procesos mediante los cuales se construye el significado son, en un primer nivel, analógicos. Este pensamiento analógico se conceptualiza en términos de relaciones metafóricas y metonímicas que se dan, primariamente, a propósito de ciertos tipos de dominios de estímulos, caracterizados por ser integrales e indiferenciados. Hay que notar, sin embargo, que Shore (1996) usa el concepto de analogía de manera bastante amplia, para así dar cabida a fenómenos que se dan en distintos niveles.

En esto consiste la primera forma de pensar en la metáfora como proceso fundamental para el pensamiento humano, y se denomina analogía primaria. Aunque en un primer momento del desarrollo ontogenético se aplique sobre los conjuntos de estímulos de características holísticas, en opinión de Shore, la analogía primaria subyace a todos los procesos de construcción convencional de significado.

Ahora bien, si se acepta que la metáfora como recurso constitutivo de los discursos, y en este caso del discurso literario, es un conjunto de realidades sociales que están en la base del entendimiento y la comunicación humana, su desentrañamiento da cuenta de las maneras como se organiza el sistema conceptual de una cultura. En consecuencia, interesa reconocer que la metáfora, en tanto modelo cultural, explica los modos como se comprenden, asimilan y aprehenden los saberes disponibles en una sociedad sobre fenómenos como la pobreza. Siguiendo los planteamientos de Lakoff y Turner (1989) las metáforas circulan en los discursos de una comunidad lingüística, de suerte que al identificar e interpretar las metáforas en el discurso literario se transita por los saberes colectivos de dicha comunidad.

Así, la metáfora acopia proyecciones entre dominios conceptuales e imágenes mentales, donde éstas últimas presentan una mayor complejidad, lo cual implica que en la base de las expresiones metafóricas se encuentra la imagen. De acuerdo con Palmer (2000) toda imagen es una representación verbal analógica de la percepción procedente de los

sentidos cuya complejidad radica en el carácter de capacidad para construir mentalmente de diversas formas la realidad. De manera que en el discurso literario están presentes ligazones conceptuales e imágenes mentales, en donde las primeras abarcan desde el conocimiento convencional hasta formas recreadas de construcción lingüística del mundo, mientras las segundas extienden el alcance conceptual de las primeras, ubicándose en los límites de la expresión discursiva. Tal vez, esto sirve como telón de fondo para comprender el discurso literario como la intersección entre lo lingüístico, lo estético y lo social. Allí se posiciona el modelo cultural, en tanto elemento lingüístico que bajo la forma de la metáfora alude a la creación con base en lo estabilizado dentro de una comunidad y del encuentro subjetivo con el entorno.

Esta forma de comprender la metáfora es la que sustenta que en este caso el análisis del discurso literario se centre en la mirada de las metáforas, al punto que sus reiteraciones se tomen como indicadores de bases conceptuales y, por ende, de conocimientos sobre la pobreza estructurantes de la cultura y la sociedad colombiana.

La literatura: ventana desde donde se comprende e interpreta la pobreza en la historia de Colombia

La idea de buscar indicios que caractericen la pobreza en Colombia con base en un referente de orden cultural se nutre de la noción de cultura de la pobreza (Lewis, 1988), con la que se destaca un conjunto de conocimientos y modos de proceder que favorecen la adaptación a la pérdida de autoeficacia frente al cumplimiento de unas exigencias del mercado. La cultura de la pobreza destaca grupos sin capacidad de participación activa en la organización social a la que pertenece, en los que la niñez pierde su carácter de ciclo de vida protegido y las emociones se centran en el fatalismo, la desesperanza, la dependencia y la inferioridad.

En este sentido, la pobreza no solo se sitúa en el orden de unas condiciones socio-económicas o como el producto de unas carencias, sino que se configura en una adscripción identitaria sustentada en una categoría social. Así, la cultura de la pobreza puede recoger la pervivencia en la modernidad de formas de vida, acción y pensamiento resistentes a la dinámica de la cultura mercantil y, por ende, constituye la gama de modelos culturales que ponen en evidencia la existencia de unos modos de acción y conocimiento inherentes a la posibilidad y diferenciación de relaciones sociales, económicas y políticas sustentadas en el mercado (Estrada y Hernández, 2002). En este caso, más que ahondar en la noción de cultura de la pobreza se aprovecha la idea de la existencia de unas conexiones entre ambos conceptos, pasando por alto la cuestión del libro como una industria cultural y centrando la atención en la comprensión de la pobreza en función de sus determinantes culturales. Este abordaje se aproxima a las estrategias para el aumento de la cohesión social y la reducción de la pobreza con base en la comprensión de la cultura, lo cual viene siendo impulsando por la Unidad de Desarrollo Social y Educación de la Organización de Estados Americanos (Ulloa, 2004).

Como se ha indicado la metáfora crea mundos y contribuye desde el discurso a definir las maneras como se percibe y conceptualiza la realidad, orientando haceres sociales, por lo que se ancla históricamente en la explicación de lo que es una cultura y sus relaciones sociales. La conexión procede de su carácter de producto humano simbólico, cuyo verdadero sentido se encuentra en su contextualización. En otras palabras, cualquier

producto literario surge en un espacio y un tiempo determinado, responde a una forma condicionada socio-culturalmente de comprensión del entorno y contribuye a ampliar el dominio de la inteligencia y la sensibilidad formulada por los vínculos entre la razón y la estética.

La relación historia-literatura se encuentran en distintos momentos: la literatura es fuente de la historia y esta a su vez alimenta y orienta a la literatura. En este sentido, Bruner (1987) afirma que la importancia de la literatura se encuentra en su capacidad para abordar de forma accesible los conflictos que experimentan las personas. Esto se complementa con la idea de White (1987) de que la novela pone en evidencia las estructuras que soportan un sistema social en el marco de un mundo posible que representa la relación entre poder e ideologías. De hecho la falta de documentación de las afirmaciones históricas, su dependencia de las circunstancias espaciotemporales de producción y su puesta al servicio de intereses y estados del saber le convierten en múltiples ocasiones como una narrativa de tipo ficticio, un tipo de literatura. Así mismo, la literatura es para la historia un tipo de documento, de testimonio de unos personajes y unos hechos que se omiten o están al margen de la narrativa oficial. En la relación historia-literatura, la primera se presenta como herramienta fundamental para la comprensión de la segunda. En todo caso ambas comparten su lugar de memoria pública y privada, evocadora y convocadora.

García Dussán (2005), argumentando una simbología ‘thanatica’ presente en la novela colombiana, señala la presencia de ciertas divisiones que recogen la identificación y el reconocimiento social de la nación: modernidad-utopía, verdad-hablante, hablante-tercero reconocido, elite intelectual-popular. Esto configura tres tipos de narrativas: socio-política contestataria, realismo mágico e intermedia o de denuncia. Así, la literatura colombiana contemporánea desmitifica las verdades totalizadoras que simplificó y universalizó una clase intelectual portadora de metadisursos dadores de sentido de nación, a partir de la recuperación de lo popular como referente identitario y capaz de ser profundizado por un interlocutor con el que se puede co-construir la realidad mientras se escenifica en el discurso.

Los rasgos de la literatura colombiana actual son más que una asimilación de las dinámicas de reconstrucción icónica con palabras propias de una globalización del instante, del sentimiento y de la experiencia concreta, pues son una frontera delimitable entre “el ordenamiento hegemónico del discurso o relato nacional” (García Dussán) y el posicionamiento de lo particular, perverso, no hegemónico y fragmentado en el centro. Son el reconocimiento de una tradición occidental masculina, patriarcal, heterosexual, con una única idea de nación, un sueño de patria, una única familia y su respectivo desmonte en la vigencia de la diversidad, la emergencia de lo femenino, el surgimiento de la emoción. Este desmonte de las voces hegemónicas apropia roles arquetípicos invertidos, con lo cual se evidencian sus lugares de fractura, sus puntos de desencuentro. Todo esto es el viejo y nuevo formato de una sociedad escindida, violenta e incapaz para reconciliarse que se encuentra en las obras de García Márquez. García Dussán (2005) propone como lugares para encontrar esa relación thanática en las relaciones enfermedad-locura-muerte-culpa, embriaguez-olvido-alucinación-idealización.

La construcción de nación en Colombia, así como su ingreso a la modernidad, es el resultado del impulso de letrados que soportan y alimentan el imaginario social de equivalencia entre escritura-ciencia-civilización y, en últimas, como criterio para ostentar el poder. El peso de la letra en la construcción histórica colombiana no sólo deviene de la consigna patria: una sola raza, lengua y religión, sino de la capacidad de ingerencia de

intelectuales como Miguel Antonio Caro que, apoyando mutuamente la moral y la lengua, plasmaron un ideario de patria. Este círculo intelectual establece un proyecto de nación desconectado de la geografía, abanderado de un español que no habla el pueblo, defensor de principios católicos y moralizadores, en últimas que soporta, desde la cultura letrada, la excusión al enarbolar un país idealizado. Todo lo cual dista de lo que Millar (1997) estipula como rasgos de la nacionalidad, es decir, la creencia de ser de una nación y compartir algunos rasgos con los compatriotas, la continuidad histórica, la identidad que activa lugares comunes, la toma de decisiones compartidas que alcanzan resultados, la conexión de un grupo de personas con un espacio geográfico, y la presencia de algo en común o, en otras palabras, una cultura pública.

La ideología es la condición suficiente y necesaria para toda práctica social y esta última sólo es posible en el marco de una ideología. De manera que si se considera a la literatura como práctica discursiva y, por lo tanto, como práctica social, también es viable su consideración como práctica ideológica (Althusser, 1989). La literatura en tanto práctica ideológica evidencia cómo se generan y se coordinan las identidades para efectos del funcionamiento de un orden social en un espacio físico y simbólico puntual. Además, la literatura por ser práctica discursiva es una práctica de significación, que va más allá contener y reproducir una visión de mundo, un posicionamiento político y una forma de conciencia, constituyéndose entonces en dispositivo de la cultura. Así, es viable el reconocimiento de un "efecto de realidad" en la representación literaria, que más allá de dar cuenta de lo real recoge una sensación de lo real, conduciendo a la resignificación de la literatura como una experiencia con lo real. La literatura es una producción humana que transporta y sirve a proyectos ideológicos, en tanto producto de las clases educadas que acopia los elementos de constitución de lo nacional y las contiendas políticas que lo estructuran. Solo debe recordarse que la literatura en América constituyó un criterio de diferenciación entre colonizador y colonizado, recogió la conciencia criolla y los principios de independencia, señala los héroes y candidatos, y divulga el pensamiento del líder revolucionario, por mencionar lo más destacado.

En este sentido, el mundo creado por la literatura, que empieza y termina, está perneado por las creencias, valoraciones de quien lo genera, así como éste las recrea del entorno inmediato que se las inculca, o las crea condicionado por las posibilidades que el momento le posibilita. El mundo de la producción literaria es entonces una organización mental con base en esquemas preestablecidos de lo experimentado por quien escribe en su avatar vital. En consecuencia, la obra literaria, en tanto discurso es una expresión de la situación histórica y cultural enmarcada la percepción posibilitada por una mirada que significa la relación con el mundo.

Del amor y otros demonios

García Márquez escribe y publica *Del amor y otros demonios* en 1994, luego del punto final de la guerra fría, dando voz sin triunfo a las voces excluidas. La voz dada a los negros se explica en parte por la afinidad marxista, se hace en virtud de la ironía y se sitúa en el marco de los efectos finales del autoritarismo de la contrarreforma, justo cuando la Iglesia Católica se esfuerza por preservar el régimen de explotación humana que le era provechosos. Se plasma entonces con los remanentes de otro momento histórico un conjunto de creencias sobre la inquisición y la magia-libertad negra, por lo que se refiere a la posesión demoníaca, la brujería, los exorcismos, la persecución a los científicos o

filósofos, la condena del amor y la sexualidad. Con toda esta elaboración discursiva se da voz a las creencias dominantes, pero al recoger otras voces, las de quienes son dominados para desvirtuar la postura dominante con sus propios argumentos, con su propia significación demoníaca. En últimas se cifra la pugna entre las dos ideologías, religiones y culturas, al tiempo que magistralmente las fusiona, las entreteje en un proceso de hibridación discursiva. Así, Sierva María hija de la nobleza es al mismo tiempo negra y, por lo tanto, burla la autoridad y el castigo mediante la mentira por diversión, así como por su paso inadvertido de negra de nobleza.

Este proceso llevado en la novela concreta el pensamiento de García Márquez (1983) de una cultura europea que niega lo americano, que no ha podido interpretarlo porque su razón apela a su lógica y olvida los rasgos latinoamericanos que hacen posible su comprensión. Sin embargo, debe anotarse que García Márquez interpela la cultura americana como un criollo y en esa medida lo que representa como elite se intenta incorporar a la lógica del poder colonial, preservando el in sentido y el fatalismo de un pueblo que ha caído en la ruina del mestizaje (Olsen, 2002). Al mismo tiempo la cultura e identidad negra, pese a permanecer en el lugar de la esclavitud e infrahumanidad negada por la historia oficial y a su condición de amenaza por sus particularidades lingüísticas y culturales, se representa de tal forma que desmienta los temores señalados por la elite, siendo por el contrario peligrosa en tanto grandiosa. En esta perspectiva, la cultura letrada criolla se propone como un encierro reservando la libertad por fuera de esta, pero plenamente restringida y regulada por sus normas y prohibiciones, que terminan por frustrar su búsqueda.

La revisión de la pobreza en *Del amor y otros demonios* implica su revisión a través de la manera como se presentan las condiciones materiales y culturales de lo negro y de quienes no pertenecen a la aristocracia criolla. En otras palabras, los visos de significación sobre la pobreza corresponden con uno de los efectos del racismo histórico y la marcada jerarquización social. A manera de ilustración se recoge a continuación algunos de los modelos culturales presentes en el discurso literario analizado.

En primer lugar, ‘pobre pero limpio’ que se recoge en expresiones como la siguiente en la que se atribuye al deterioro del vestuario su excesivo lavado luego de su uso:

Llevaba unas abarcas de labriego y una camisola de lienzo basto con pedazos roídos por los abusos del jabón. La sinceridad de su pobreza se notaba a primera vista. Sin embargo, lo más notable era la pureza de sus ojos, sólo comprensible por algún privilegio del alma.

En segundo lugar, ‘pobre pero alegre’, en el que expresiones del siguiente tipo realzan la representación carnavalesca de los negros y de los pobres:

El barrio de los esclavos, al borde mismo de la marisma, estremecía por su miseria. En las barracas de arcilla con techos de palma se convivía con los gallinazos y los cerdos, y los niños bebían del pantano de las calles. Sin embargo, era el barrio más alegre, de colores intensos y voces radiantes, y más al atardecer, cuando sacaban las sillas para gozar de la fresca en mitad de la calle.

En tercer lugar, ‘los pobres son bulliciosos, ordinarios, groseros’, en donde expresiones como las siguientes recogen la representación discriminatoria de los valores lingüísticos, étnicos, artísticos y culturales de los pueblos negros son caracterizadas por valoraciones en las que se les tipifica por su carácter incivilizado, insultante y vacuo:

Tenían instrucciones de no pasar del Portal de los Mercaderes, pero la criada se aventuró hasta el puente levadizo del arrabal de Getsemaní, atraída por la bulla del puerto negrero, donde estaban rematando un cargamento de esclavos de Guinea

Sierva María fue olvidada en medio de la abrasión de la cal viva, los vapores del alquitrán, el tormento de los martillazos y las blasfemias a gritos de las gentes de toda ley que invadieron la casa hasta la clausura.

La cabellera de Sierva María se encrespó con vida propia como las serpientes de la Medusa, y de la boca salió una baba verde y un sartal de improperios en lenguas de idólatras.

Se había puesto la sotana de algodón ordinario que le infundía un ánimo de leñador, y llevaba el alma acorazada contra el desaliento.

Habló del batiburrillo de sangre que habían hecho desde la conquista: sangre de español con sangre de indios, de aquellos y estos con negros de toda laya, hasta los mandingas musulmanes, y se preguntó si semejante contubernio cabría en el reino de Dios.

En cuarto lugar, se encuentra el modelo ‘los pobres son hambrientos’ que en expresiones como la siguiente se esencializa el hambre como rasgo de la identidad:

Tardó demasiado en descubrir que escapaban en masa a San Basilio de Palenque para ponerse a salvo de su hambrina insaciable.

En quinto lugar, ‘el rico puede ser y hacer lo que quiera’ es un modelo que reconoce en el rico el control absoluto de lo material, lo humano y, en el caso del hombre en relación con la mujer, lo sexual.

Habría podido ser lo que hubiera querido, por el poder desmesurado del primer marqués, su padre, Caballero de la Orden de Santiago, negrero de horca y cuchillo y maestro de campo sin corazón, a quien el rey su señor no escatimó honores y prebendas ni castigó injusticias.

Nadie había sido más astuto que ella en el comercio de esclavos, y sabía que si el gobernador había comprado a la abisinia no debía de ser para algo tan sublime como servir en su cocina.

En sexto lugar, el modelo ‘los ricos son cultos’ en el que lo culto se representa en el marco de la racionalidad propia de la sociedad europea de la que emerge la Ilustración como discurso hegemónico que justifica la aculturación de los pueblos y los rituales de preservación de lo material más allá de la propia existencia.

Cuanto más ilustre era el muerto más arduo era el trabajo, porque había que escarbar en los escombros de los cuerpos y cerner muy fino sus residuos para rescatar las piedras preciosas y las prendas de orfebrería.

En séptimo lugar, se concreta el modelo ‘al pobre se le da lo que sobra o lo que ya no es útil’ de tal manera que se resalta su carencia material y, en consecuencia, cualquier ‘obra caritativa’ redundante en su bienestar, al tiempo que quien da resarce la culpa y gana espacio en la promesa del más allá.

El párroco repartió los dulces entre los niños de la marisma, y se quedó con tres para su cena.

Referencias

- ALTHUSSER, L. (1989) Ideología y aparatos ideológicos del estado, en notas para una investigación, 1971. En: Revista Milenio, No. 4.
- BOURDIEU, P. (1986) *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'ANDRADE, R. G. (1984). Cultural meaning systems. En: Shweder, R. A y Le Vine, R. A. (Eds.) *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- D'ANDRADE, R. y STRAUSS, C. (eds). (1992) *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GALAGOVSKY, L. R. (1993a). Redes conceptuales: su base teórica e implicancias para el proceso de enseñanza-aprendizaje de las ciencias. En: *Enseñanza de las Ciencias*, 11, Pp. 301-307.
- GARCÍA DUSSÁN, P. (2005) *La narrativa colombiana: una literatura "thanática"*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Ubicación virtual: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/cothanat.html>
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1983). 'La soledad de la América Latina', *Casa de las Américas*, 137 (marzo-abril 1983).
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1994). *Del amor y otros demonios*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- GEERTZ, C. (1988) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- ESTRADA H., M. y HERNÁNDEZ E., R. (2002) *La Nueva Pobreza: ¿Una Cultura? o la Linealidad del Discurso en los Sistemas Sociales en Crisis* Revista Mad. No.7. Departamento de Antropología. Universidad de Chile <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/mad/07/paper03.htm>
- JORGE, J. E. (2002) *Las raíces culturales de los problemas argentinos*. En: *cambio cultural*. Ubicación virtual: <http://www.cambiocultural.com.ar/actualidad/cibercafe.htm>.
- LAKOFF, G. (1987) *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- LAKOFF, G. (1998). *Guerra y metáfora: el sistema metafórico utilizado para justificar la Guerra del Golfo*. San Sebastián: Bitarte.
- LAKOFF, G. (1999) "Cognitive Models And Prototype Theory", En *Concepts: Core Readings*. Cambridge: Mit Press.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1987) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1999) *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books.
- LAKOFF, G. y KÖVECSES, Z. (1987). "The cognitive model of anger inherent in American English". En: D, Holland and N, Quinn (ed)., *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press
- LAKOFF, G. y TURNER, M. (1989). *More than Cool Reason*. Chicago: The University Chicago Press.
- LEWIS, O. (1988). "La cultura de la pobreza". En: *Antología de sociología urbana*. UNAM. p. 241
- PALMER, G. (2000) *Lingüística cultural*. Madrid: Alenza Ed.
- PARDO ABRIL, N. G. (2006) *¿Cómo hacer análisis crítico del discurso? Perspectivas latinoamericanas*. Santiago de Chile: Frasis.

- QUINN, N. (1987). "Convergent evidence for a cultural model of American marriage". En: Holland y Quinn (eds.). Cultural models of language and thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- QUINN, N. (2005) (ed.) Finding Culture in Talk: A Collection of Methods. Culture, Mind and Society, book series of the Society for Psychological Anthropology. Macmillan: Palgrave.
- QUINN, N. y, HOLLAND, D. (1987) "Cultura and Cognition". En: Holland y Quinn (eds.). Cultural models of language and thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHORE, B. (1996). Culture in mind. Cognition, culture and the problem of meaning. Oxford: Oxford University Press.
- ULLOA E., C. (2004) la cultura como instrumento de cohesión social y combate contra la pobreza. Unidad de Desarrollo Social y Educación de la OEA. Chile: Universidad de Playa Ancha.
- WHITE, H. (1987) El contenido de la forma. Barcelona: Editorial Paidós.