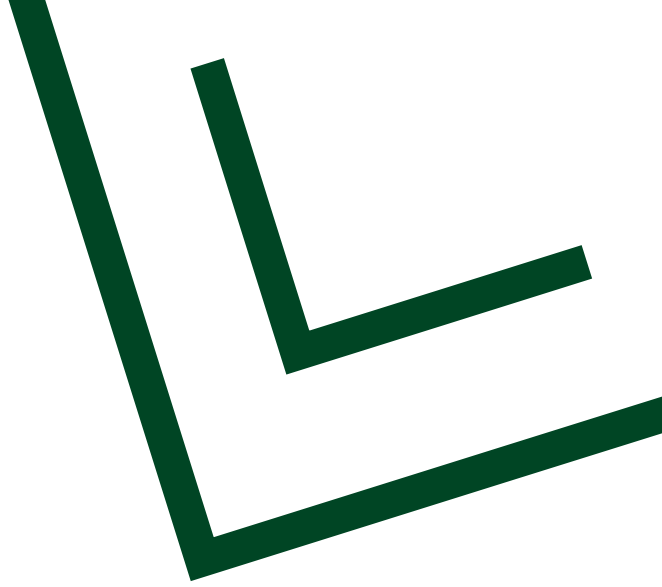




SOBREVIVENCIAS ESCRITAS II

**FLETCHER
VAN GENNEP
MAUSS
MALINOWSKI
RIBEIRO**



Compiladores

María Gabriela Lugones
María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
Santiago Romero

Editoras

Angélica Gaido
María Paula Garda

Diseño

La Vacadragón

Traductores

Luis Alejandro Ballesteros
Renata Farías
Graciela Esther Ferraris
María Soledad Prieto
Juan José Rodríguez
Giuliana María Tasca
Florencia Silvia Yuvero

Revisores bilingües

Luis Alejandro Ballesteros
Alba Divit Mora
Graciela Esther Ferraris
María Laura Perassi
María Soledad Prieto
Juan José Rodríguez

Revisores conceptuales

María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
María Gabriela Lugones
Santiago Romero

ISBN 978-950-33-1626-9
Córdoba, 2021



Estos contenidos están reservados bajo una licencia
Creative Commons Atribución - No Comercial



ÍNDICE

Prólogo.....	4
Fletcher, Alice C. Nombres aborígenes (1915)	15
van Gennep, Arnold El sexo de las palabras (1908).....	44
van Gennep, Arnold Géneros y clases lingüísticas (1908)	56
Mauss, Marcel La expresión obligatoria de los sentimientos (1921).....	68
Malinowski, Bronislaw Una teoría etnográfica del lenguaje y algunos corolarios prácticos (1935).....	83
Ribeiro, João El Folklore (1919).....	223
Ribeiro, João Mitos de origen verbal (1919).....	230
Datos Biográficos	
Fletcher, Alice C.	16
van Gennep, Arnold	45
Mauss, Marcel	69
Malinowski, Bronislaw.....	84
Ribeiro, João	224



PRÓLOGO



Breves notas sobre escritos y versiones que viajan en el tiempo

Creemos con Italo Calvino que un verdadero modo de leer un texto es traducirlo (1982). También por eso preparamos estas Sobrevivencias Escritas, proyecto que ahora gana su segunda encarnación. Siguiendo otra imagen de Calvino (1982) —cuando compara novelas con vinos y las diversas cuestiones por las que resisten o no las distancias en tiempo y lenguajes— consideramos que los escritos ofrecidos en este volumen hicieron buenos derroteros.

Entendemos superfluo justificar la presencia aquí de autores como Arnold van Gennep, Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski, que han merecido —y seguirán ameritando— páginas felices en torno de sus trabajos y sus días. João Ribeiro y Alice Fletcher, en cambio, precisan algunas coordenadas para localizar su inclusión en este libro. La selección del ensayo de Ribeiro para este conjunto de traducciones se cifra, más que en su trayectoria, en el interés de incorporar elaboraciones de nuestras latitudes, a lo que se suma la búsqueda por versionar, del portugués al castellano, documentos que registran momentos y tendencias de la producción científica social brasileña. También deseamos poner en valor y difundir a quienes, como Fletcher,



parecen haber sido categorizados como literatura antropológica “menor”. Orientadas por una carta de Calvino (1968), impugnamos la división entre aportes “mayúsculos” y “menores” para el caso de la literatura antropológica. Todo el empeño de esta colección se funda en la convicción —que adoptamos de este autor— de que “lo que cuenta (...) es la participación en un trabajo común” (1968).

Una línea de fuerza que amarra los trabajos de este libro es la atención a las palabras y a aquello que las excede, y les da vida. El texto de Mauss hace hincapié en la fuerza social, mientras que Malinowski enfatiza la eficacia mágica del lenguaje. Fueron estos escritos los que nos llevaron a pesquisar otras indagaciones en torno a estos temas sin buscar una línea analítica. Los trabajos aquí reunidos se aproximan al lenguaje en tanto fenómeno social, histórico y situado, ofreciendo una pluralidad de miradas, voces y una composición de diversos enfoques.

Mauss, una vez más, revisa literatura etnológica y plantea una comparación de sus principales hallazgos y argumentos, a la luz de un programa interdisciplinar de mayor escala dedicado al estudio de los sentimientos en tanto hechos sociales. A través de una descripción minuciosa de gritos y cantos —incluso aquellos breves y poco elaborados—, que expresan y hacen al duelo colectivo, advierte la multiplicidad de dimensiones que componen esos hechos y la necesidad de abordarlos desde distintos ángulos, aunque manteniendo un terreno de indagaciones en común.

En su ensayo —recordemos que no casualmente este autor titula “esquicios”, “esbozos”, “ensayos” a sus trabajos—, Mauss



devela el caleidoscopio moral, estético, expresivo y sociológico de las lágrimas, mostrándolo en diversos movimientos escritos. Si las dimensiones económicas aparecen de relieve en el *Ensayo sobre el don* (1923-24), y las morfológicas se presentan más fuertemente en *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social* (1904-05), aquí ciertamente ganan protagonismo los aspectos sonoros y estéticos de los rituales funerarios.

Malinowski, por su parte, cristaliza en el segundo volumen de *Los jardines de coral y su magia* (1935) lo que llama una “teoría etnográfica del lenguaje”, cuyos desenvolvimientos había compartido tempranamente en *Los nativos de Mailu* (1915), donde plantea un procedimiento de traducción literal y luego libre de ciertos hechizos. En *Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand* (1916) y *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) muestra el papel fundamental de las fórmulas mágicas en las actividades hortícolas cotidianas y en aquellas que atañen al Kula; esto es, al sistema de intercambio ritual intertribal que comportaba la circulación incesante de collares y brazaletes a través de expediciones marítimas realizadas por los trobriandeses.

Ya en un artículo de 1923, Malinowski reúne esas observaciones y realiza un movimiento teórico en marcada oposición a la falacia realista que sostiene que una palabra contiene la realidad de su significado, y que el lenguaje expresaría esa realidad. En contraposición, propone que el lenguaje es un modo de acción en el mundo y que los significados se juegan en los usos, es decir, se cifran en la situación contextual específica en

que se realiza un enunciado. Allí, la magia aparece nítidamente como un tipo de uso del lenguaje entre otros (técnicos, prácticos, fáticos), que tiene la virtud de revelar el poder de las palabras para producir efectos y actuar sobre las cosas. El texto que aquí incluimos es el capítulo que abre el mencionado segundo volumen de *Los jardines de coral y su magia* (1935), donde Malinowski avanza en sus teorizaciones y postula que el lenguaje es, a la vez, un documento, una herramienta y una realidad cultural.

Una apuesta sostenida por los trabajos que aquí versionamos al castellano resulta vigente después de casi un siglo. Junto a van Gennep, podemos decir que el estudio de la lengua en su medio social involucra problemas que exceden largamente el trabajo antropológico, y conforma cuestiones capitales para la lingüística, la filosofía del lenguaje, la sociología y toda disciplina ocupada en conocer —y dar a conocer— prácticas y sentidos sociales de las lenguas. En este punto, es preciso señalar distancias entre los textos. Por ejemplo, mientras Malinowski afirma una visión pragmática, van Gennep está hablando del lenguaje en tanto reflejo de lo social, y Mauss indica explícitamente que la expresión obligatoria de los sentimientos, con sus gestos y gritos, son lenguaje: una lengua de las lágrimas.

Los escritos de van Gennep, Fletcher y Ribeiro representan investigaciones respecto de las nominaciones: una de las obsesiones fundantes y continuas de la antropología. Esos textos están vinculados asimismo por una de las formas de estudio de los nombres: el rastreo de las situaciones y contextos históricos en que surgen, y que les dan determinados sentidos. Un reconocimiento llamativo de van Gennep es el de la dificultad



etnográfica de los hombres para hacer hablar a las mujeres, admitiendo problemas epistémicos y metódicos en la indagación de las lenguas; dificultades que él mismo encontraría al hacer trabajo de campo en Argelia entre 1911 y 1912 (Zumwalt, 1982).

Los dos capítulos que traducimos se encuentran en uno de los volúmenes de *Religiones, costumbres y leyendas. Ensayos de etnografía y de lingüística* (1908-1914); integran una parte de la producción de van Gennep que pareciera haber sido eclipsada por su trabajo sobre los ritos de paso (1909). A partir de la comparación entre lenguas indígenas, este autor aborda la compleja problemática del género gramatical, y esos esfuerzos hoy pueden ser leídos en el horizonte de las urticantes polémicas en torno de lo que se ha llamado lenguaje no sexista. Citamos nuestra traducción: “Las causas que contribuyeron a atribuirle un sexo a las palabras debieron ser múltiples y variables según las diferentes sociedades. De esta manera, es posible que una organización patriarcal haya podido influenciar la lengua de una forma diferente a como lo hubiera hecho una organización matriarcal”.

En el caso de Ribeiro, hemos versionado la introducción y un capítulo de su libro *El folk-lore. Estudios de literatura popular* (1919). La preocupación por la etimología que manifiesta este autor se inscribe en el horizonte de la recopilación y comparación de tradiciones populares, en tanto delimitación disciplinar del folklore. Podríamos considerar sus planteos como una sociogénesis *lato sensu*, que procura seguir modulaciones semánticas y alcances de los términos en el devenir histórico. La atención a la actividad de determinadas palabras destaca sono-



ridades y cualidades intrínsecas de las mismas. Sus materiales de análisis no son registros etnográficos propios o ajenos, sino textos de mayor profundidad temporal, cuyas resonancias se mantienen en giros y expresiones vigentes al momento en que escribe. Esto le permite hipotetizar acerca del origen verbal de creencias populares a inicios del siglo XX.

El trabajo de Fletcher expone cómo los nombres se dan, se adoptan, se usan circunstancialmente, se cambian, se consagran ritualmente, se recitan en plegarias. Presenta un recordatorio científico de lo mutante de las denominaciones, algo que la fijación moderna y estatal de los nombres —vía documentación oficial— pareciera borrar. Esa operación de desnaturalización de la asociación entre un nombre y un individuo permite considerar la noción de “persona”, y a los nombres, como acontecimientos ritualizados, sociales, colectivos, relacionales y posicionales. Y para mostrarlo, la antropóloga toma los usos de la lengua atendiendo a las denominaciones, reconociendo la musicalidad de las palabras. Como ella misma cuenta en la introducción de *Juegos y danzas aborígenes con canciones nativas* (1915), libro al que pertenece el texto que publicamos, se trataba de compartir canciones y danzas, sonidos de la tierra y del cielo que aprendió a escuchar gracias a su profusa experiencia entre los indígenas. De manera análoga a la condensación de años de trabajo de campo que encontramos en el escrito de Malinowski, en ese volumen Fletcher recupera sus períodos vividos junto a tribus aborígenes norteamericanas mientras efectuaba misiones gubernamentales.



Consideramos significativas las procedencias materiales de estos textos, que hemos rastreado en motores de búsqueda y plataformas como Google Books, Internet Archive, Anthropomada y Biblioteca Digital UNESP. Al mismo tiempo, remarcamos que estas supervivencias textuales componen libros electrónicos de circulación abierta, disponibles para consulta libre. En definitiva, se trata de escritos que, traducidos y revisados colectivamente con cuidado y detenimiento amoroso, salen a la búsqueda de otras lecturas, de otras versiones que los encuentren en los mares de la web.

María Gabriela Lugones
María Cecilia Díaz



Referencias bibliográficas

Calvino, I. (2015) [1968]. "Carta de um escritor "menor"". En *Mundo escrito e mundo não escrito - Escritos, esboços e conferências*. San Pablo: Companhia das Letras.

Calvino, I. (2015) [1982]. "Traduzir é o verdadeiro modo de ler um texto". En *Mundo escrito e mundo não escrito - Escritos, esboços e conferências*. San Pablo: Companhia das Letras.

Malinowski, B. (1915). "The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea". En *Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia*, v. XXXIX, pp. 494-706.

Malinowski, B. (1993) [1916]. "Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand". En *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta Agostini, pp. 175-326.

Malinowski, B. (1973) [1922]. "La magia y el kula", "El poder de las palabras en la magia. Algunos datos lingüísticos". En *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* Barcelona: Península, pp. 383-454.

Malinowski, B. (1964) [1923]. "El problema del significado en las lenguas primitivas". En Ogden, C. y Richards L. (Eds.) *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y la ciencia simbólica*. Buenos Aires: Paidós, pp. 310-352.

Mauss, M. (1979) [1971]. "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social (1904-05)". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, M. (1979) [1971]. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas (1923-4)". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

van Gennep, A. (1986) [1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Zumwalt, R. (1982). "Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine". *American Anthropologist, New Series*, vol. 84, No. 2 (Jun., 1982), pp. 299-313.



COMENTARIO A LA COMPILACIÓN

Los textos seleccionados son de dominio público y se encuentran disponibles *online*.

Fletcher, A. C. (1915). "Indian names". En *Indian Games and Dances*, pp. 117-139.

Disponible en: https://archive.org/details/indiangamesdance000oflet_coi6/page/n1/mode/2up

Malinowski, B. (1935). "An ethnographic theory of language and some practical corollaries". En *Coral Gardens and Their Magic*, vol. II: *The Language of Magic and Gardening*, London: George Allen & Unwin LTD., pp. 4-74.

Disponible en: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.201238/mode/2up>

Mauss, M. (1921). "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", *Journal de psychologie*, 18, 1921, pp. 425-434.

Disponible en: <http://www.anthropomada.com/bibliotheque/MAUSS-Marcel-lexpression-obligatoire-des-sentiments.pdf>



Ribeiro, J. (1919). "Introdução" y capítulo XVI "Mythos de origem verbal". En *O folk-lore. Estudos de literatura popular*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, pp. 5-8; 93-103.
Disponibile en: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/6672>

van Gennep, A. (1908). "Le sexe des mots" y "Genres et classes linguistiques". En *Religions, Moeurs et Legendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*. Paris: Société du Mercure de France, pp. 265-286.
Disponibile en: <https://archive.org/details/religionsmoeurs-oogenngoog/page/n271/mode/2up>





NOMBRES ABORÍGENES*

Alice Cunningham Fletcher

TRADUCCIÓN

Giuliana María Tasca

REVISIÓN BILINGÜE

Alba Divit Mora

REVISIÓN CONCEPTUAL

Agustín Liarte Tiloca

ALICE CUNNINGHAM FLETCHER (1838–1923)



Nació en la ciudad de La Habana, hija de un banquero neoyorquino mudado a la capital cubana por cuestiones de salud. La muerte de su padre, a los pocos meses del nacimiento de Alice, provocó el retorno con su madre a Nueva York. Estudió en escuelas para familias de élite. Durante la década de 1870, comenzó a involucrarse con movimientos que abogaban por el acceso de las mujeres al sufragio y a la educación. Fue una de las fundadoras y principales conferencistas de la Association for the Advancement of Women (1873). Inició sus estudios formales en arqueología y antropología hacia finales de la misma década, bajo la supervisión de Frederic Ward Putman en el Peabody Museum de la Universidad de Harvard. En 1886, fue la primera mujer en obtener un cargo perma-

nente en esa misma institución. Uno de sus principales intereses fue el trabajo con poblaciones indígenas en reservas estatales estadounidenses. Para ello, a comienzos de los años 1880, se trasladó a una comunidad Omaha y colaboró activamente con el Bureau of Indian Affairs en la redacción de la *Dawes Act* (1887). Entre otras cosas, esta legislación incentivó el parcelamiento y privatización de las tierras comunales, lo que al poco tiempo Alice lamentó por la ruptura que dicha medida causó en los lazos sociales de estos pueblos. Una parte importante de sus escritos se dedicaron a indagar en los aspectos ceremoniales de distintos grupos étnicos, siendo *The Omaha Tribe* (1911) uno de sus mayores trabajos. Fomentó la participación de otras mujeres en espacios

académicos y contribuyó activamente en la fundación de la Women's Anthropological Society of America (1885), y la American Anthropological Association (1902).

Referencias

Lee, D. S. y La Vigna, M. (Eds.). (1985). *Omaha Indian Music: Historical Recordings from the Fletcher/La Flesche Collection*. Washington: Library of Congress.

Mark, J. (1988). *A Stranger in her Native Land: Alice Fletcher and the American Indian*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Tarducci, M. (2015). "Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana". *Runa - Archivos para la Ciencia del Hombre*, Vol. 36, No. 2, pp. 57-73. Argentina: Universidad de Buenos Aires.





ENTRE LAS TRIBUS ABORÍGENES DE LOS ESTADOS UNIDOS, todos los nombres personales tienen un significado definido. Si bien existen diferencias en las costumbres con relación a los nombres entre las numerosas tribus, si se las mira en conjunto, se observa que los nombres personales se categorizan, por lo general, en dos clases: en primer lugar, aquellos que hacen referencia a ritos sagrados y, en segundo lugar, aquellos que conmemoran un logro personal.

Una tribu se compone de varios clanes y grupos de parentesco. A cada uno de estos, en términos generales, les pertenece el deber hereditario de realizar un determinado rito y cuidar de los objetos sagrados conectados con ese rito. Cada clan o grupo de parentesco posee un conjunto de nombres personales, que en su totalidad hacen referencia al rito peculiar de ese clan, o a los objetos sagrados o símbolos asociados al rito, y se da uno de estos nombres a cada persona que nace en el núcleo del clan. En general, este tipo de nombres son conservados por hombres y mujeres durante toda su vida y, en cierto modo, se consideran de carácter sagrado. Estos nombres también tienen un significado social ya que indican el estatus de la persona al momento



de nacer, porque el nombre muestra, de inmediato, a qué clan o grupo de parentesco pertenece quien lo porta. Nadie puede cambiar de clan ni de nombre de nacimiento, así como tampoco puede cambiar de sexo.

Los nombres que pertenecen al segundo grupo son aquellos que toma un adulto para indicar un logro. Este logro debe ser un acto en el que la persona haya demostrado una habilidad especial o coraje para defender satisfactoriamente a su gente del peligro. Dicho nombre, por tanto, marca un momento en la vida de un hombre, es estrictamente personal y, en cierta forma, es un indicio de su carácter o sus logros. A veces, aunque es poco frecuente, sucede que un hombre en determinada circunstancia puede decidir tomar el nombre de un ancestro notable en lugar de adquirir un nombre totalmente nuevo, aunque el carácter del acto de tomar un nuevo nombre no cambia de este modo.

Estos hechos con respecto a la significación de los nombres personales aborígenes arrojan luz sobre la costumbre extendida que se observa entre estos grupos de no llamar nunca a las mujeres u hombres por sus nombres personales, o de utilizar dichos nombres en su presencia. Hacerlo es un quebrantamiento de las buenas costumbres. El nombre personal, como se ha mostrado, hace referencia a los rituales religiosos sagrados para el clan de quien lleva el nombre, o bien a un acto destacado realizado por un hombre; en ambos casos el nombre representa algo que está estrechamente relacionado con la vida del individuo como para adaptarla al uso común. La dificultad de designar a una persona a la que uno quiere dirigirse se tropieza con el uso de términos de parentesco. Por supuesto, en algunos



grupos, estos términos serían literalmente apropiados y verdaderos, pero hay términos que se usan en un sentido más amplio y no inferen un parentesco concreto. (El tema de los parentescos aborígenes y su terminología es demasiado complejo como para tratarlo aquí). Existen términos que se usan meramente para indicar respeto. Por ejemplo, *Grandfather* (Gran Padre) se usa cuando uno se dirige al Presidente de los Estados Unidos; *Little Father* (Pequeño Padre) y *Father* (Padre), cuando se le habla al Secretario del Interior y al Comité de Asuntos Indígenas, quienes tienen una jerarquía menor a la del Presidente, como bien saben los aborígenes. La utilización de términos de parentesco puede parecernos extraña pero, como hemos visto, tiene su razón de ser. Esta razón también explica por qué un niño o un adulto, por lo general, no responde cuando lo llamamos por su nombre personal o cuando se le pregunta cuál es su nombre. Ese silencio no debe atribuirse a una ‘apatía aborígen’, a la que de manera ignorante nos referimos como una característica marcada de la raza.

El otorgamiento de un nombre, ya sea que este pertenezca al primer o segundo grupo ya descrito, siempre se acompañaba de ceremonias. Estas variaban entre las muchas tribus de los Estados Unidos, en particular respecto de los detalles, pero fundamentalmente tenían mucho en común.



Presentación del niño al cosmos

Entre los Omaha, se llevaba a cabo una ceremonia poco después del nacimiento de un niño que, en líneas generales, refleja una creencia extendida entre los aborígenes.

En el capítulo introductorio de este libro, se menciona el sentimiento aborígen de la unidad incuestionable con la naturaleza. La ceremonia y ritual Omaha transcrita a continuación ofrece un testimonio directo de la profundidad de este sentimiento. A través de esta expresión, se le da la bienvenida al niño al momento de su nacimiento y se repite en cada experiencia importante durante toda su vida.

Cuando nace un niño Omaha, los padres lo envían al clan que tiene a cargo el ritual de presentarlo ante el cosmos. El sacerdote citado para tal ocasión llega hasta la tienda donde se encuentra el pequeño y toma su puesto justo fuera de la entrada, mirando al este. Levanta su mano derecha al firmamento, con la palma hacia fuera, y con una voz nítida y resonante, entona el siguiente ritual:

¡Eh! Vosotros, Sol, Luna, Estrellas, todos vosotros que circuláis
por los cielos,
¡Os suplico me escuchéis!
Entre vosotros ha surgido una nueva vida;
Aceptadla, ¡Os imploro!
Haced que su camino sea tranquilo, ¡que pueda llegar a la cumbre
de la primera colina!
¡Eh! Vosotros, Vientos, Nubes, Lluvia, Niebla, todos vosotros que circuláis
por el aire,



¡Os suplico me escuchéis!
Entre vosotros ha surgido una nueva vida;
Aceptadla, ¡Os imploro!
Haced que su camino sea tranquilo, ¡que pueda llegar a la cumbre
de la segunda colina!
¡Eh! Vosotros, Colinas, Valles, Ríos, Lagos, Árboles, Hierbas, todos vosotros
que moráis en la Tierra,
¡Os suplico me escuchéis!
Entre vosotros ha surgido una nueva vida;
Aceptadla, ¡Os imploro!
Haced que su camino sea tranquilo, ¡que pueda llegar a la cumbre
de la tercera colina!
¡Eh! Vosotros, Pájaros, grandes y pequeños, que surcáis los aires;
¡Eh! Vosotros, Animales, grandes y pequeños, que habitáis en los bosques;
¡Eh! Vosotros, Insectos, que os arrastráis por la hierba y escarbáis
en los suelos,
¡Os suplico me escuchéis!
Entre vosotros ha surgido una nueva vida;
Aceptadla, ¡Os imploro!
Haced que su camino sea tranquilo, ¡que pueda llegar a la cumbre
de la cuarta colina.
¡Eh! Todos vosotros que estáis en los cielos, en el aire, en la Tierra,
¡Os suplico me escuchéis!
Entre vosotros ha surgido una nueva vida;
Aceptadla, aceptadla todos vosotros, ¡Os imploro!
Haced que su camino sea tranquilo, ¡que pueda viajar más allá
de las cuatro colinas!



De esta manera, se presentaba al niño, la ‘nueva vida’, ante el Cosmos del cual ahora formaba parte. Se invocaban los poderes de los cielos y la tierra para brindar ayuda a la ‘nueva vida’ en su futura batalla en el camino escabroso que atraviesa las cuatro colinas de la vida, que simbolizan la Infancia, la Juventud, la Madurez y la Ancianidad.

Un niño era apenas una ‘nueva vida’ que dependía por completo de otros. No se le daba ningún nombre (solo se utilizaban expresiones de cariño), porque un nombre implica una responsabilidad sagrada o un logro personal, lo que no era posible adjudicar a un niño. No obstante, cuando el niño podía valerse por sí mismo, generalmente a la edad de tres o cuatro años, llegaba el momento en el que debía recibir un nombre tribal, uno que perteneciera a los ritos a cargo de su grupo de nacimiento. Por medio de esta ceremonia, el niño se iniciaba en la tribu por medio de ritos sagrados y pasaba a ser un miembro reconocido.

Darle un nombre al niño

Esta ceremonia, antiguamente practicada por los Omaha y otras tribus cognadas, se llevaba a cabo en primavera, ‘cuando la hierba crecía y los pájaros cantaban’. Se armaba una tienda por separado y era sacralizada por el sacerdote que tenía el derecho hereditario de realizar la ceremonia. Cuando la ocasión acaparaba el interés de la tribu, muchas personas acudían en masa a la escena del rito.

Se traía una enorme roca y se colocaba sobre el lado este de la hoguera que ardía en el espacio central dentro de la tienda.



Cuando ya todo estaba listo, el viejo sacerdote se paraba en la puerta mientras aguardaba la llegada del niño. Luego, todas las madres que tenían hijos de una edad apropiada se encaminaban a esta tienda, cada una llevando a su hijo, quien tenía en sus manos un par de mocasines nuevos. Cuando madre e hijo llegaban a la tienda, la madre se dirigía al sacerdote con las siguientes palabras: “Hombre venerable, deseo que mi hijo use mocasines”. (Esta era una forma de expresión simbólica). “Deseo que mi hijo camine sobre la tierra, que se satisfaga con la luz de muchos días. ¡Solicitamos tu protección!”. El sacerdote respondía formalmente y el niño, quien llevaba sus mocasines, ingresaba solo a la tienda. Luego de algunas frases rituales, el sacerdote acompañaba al niño hacia la hoguera, donde ambos se paraban mirando al este, mientras el sacerdote entonaba una invocación a los Cuatro Vientos. Les ordenaba que se acercaran al lugar y ocuparan dicho espacio en cuatro grupos.

Al cierre de esta Canción Ritual, el sacerdote tomaba al niño de los brazos y lo alzaba para que sus pequeños pies desnudos se apoyaran sobre la roca, mientras miraba al sur; luego volvía a alzar al niño por los brazos y sus pies se apoyaban sobre la roca, mirando al oeste; nuevamente, alzaba al niño y sus pies volvían a apoyarse sobre la roca, mirando esta vez al norte; una vez más, el sacerdote alzaba al niño y sus pies tocaban la roca, mirando al este. Más tarde, el sacerdote entonaba la siguiente Canción Ritual:

Convertido por los Vientos va el que os envió aquí,
Aquí va el que es rotado por los Vientos,



Va hacia donde están las cuatro colinas de la vida y donde los Cuatro Vientos se yerguen,
Allí, en medio de los Vientos lo envió,
En medio de los Vientos que allí se yerguen.

Esta canción y la ceremonia en su totalidad, a la cual se hace referencia como la ‘Conversión del niño’, son altamente simbólicas y no pueden explicarse por completo en estos tiempos. Los Vientos son los mensajeros del gran e invisible Wakon’da, y traen el aliento de vida y fortaleza al hombre. Al final de esta canción, el sacerdote le colocaba al niño los nuevos mocasines en los pies y cantaba otra Canción Ritual:

Aquí, sobre ti se ha dicho la verdad;
Sobre esta verdad te erguirás.
Aquí se declara la verdad;
Aquí, en este lugar, se ha demostrado la verdad;
Por ende, ¡levántate! ¡Avanza con su fortaleza!

Mientras el sacerdote entonaba el último verso, apoyaba al niño sobre sus pies y le hacía dar cuatro pasos hacia el este; estos pasos son típicos de su ingreso a la vida. A continuación, el sacerdote guiaba al niño hacia la entrada de la tienda, donde enunciaba en voz alta su nombre tribal, para luego proclamarlo por primera vez, y añadía:

¡Sí! ¡Vosotros Colinas, tú Hierba, vosotros Árboles, vosotros elementos que trepan, grandes y pequeños, les pido que escuchen. Este niño ha dejado atrás su nombre de recién nacido. ¡Sí!”



Todos los niños de la tribu atravesaban esta ceremonia y, de este modo, recibían sus nombres personales sagrados, los cuales no dejaban de usar inclusive en el más allá, ni siquiera cuando un hombre tomaba un nuevo nombre.

Concesión de un nuevo hombre

Por lo general, la concesión de un nombre nuevo a un adulto tenía lugar en una ceremonia tribal cuando se reunían todas las personas. De esta manera, se le confería al acto la mayor publicidad posible. Entre la tribu Pawnee, para tomar un nombre nuevo debían cumplirse tres requisitos:

- en primer lugar, un hombre solo podía tomar un nombre nuevo después de realizar un acto que indicara su habilidad o fuerza de carácter;

- en segundo lugar, el nombre debía adoptarse abiertamente en presencia de las personas que conocían el acto que se conmemoraba;

- en tercer lugar, era necesario que se anunciara en relación con un ritual como el que se muestra aquí.

Estos tres requisitos indican (1) que el nombre de un hombre representaba lo que ese hombre había demostrado ser a la luz de sus acciones; (2) que era reconocido por sus compañeros de tribu, y (3) que era proclamado por alguien que tenía a cargo ritos de mediación a través de los cuales un hombre podía tener acceso a lo sobrenatural.

El viejo sacerdote, quien ofrendaba y explicaba el siguiente ritual, decía: “La vida de un hombre es un movimiento en pro-



greso. Si dentro de sí tiene un propósito determinado y busca la ayuda de los poderes, su vida irá en ascenso". En este momento, hacía un gesto para indicar una línea oblicua hacia arriba; luego detenía el movimiento y, todavía con la mano en el lugar donde la había detenido, proseguía: "A medida que un hombre escala, hace algo que marca un lugar en su vida, donde los poderes le han dado una oportunidad de expresar en actos sus talentos especiales; de modo que este lugar, este acto, constituye una etapa en su trayectoria y la persona adopta un nombre nuevo que da indicios de que está en un nivel diferente del que previamente ocupaba". Y añadía: "Algunos hombres pueden elevarse solo un poco, otros viven estancados en un mismo nivel". Ilustraba sus palabras con movimientos horizontales de las manos. "Los hombres que tienen el poder de avanzar ascienden paso por paso". Nuevamente, dejaba en claro su mensaje haciendo gestos de distintos niveles con sus manos.

El siguiente ritual se recita en ocasión de la toma de un nombre nuevo y es un poema dramático de tres partes. La primera, de forma breve, le otorga institución al rito de cambiar el nombre propio como consecuencia de un nuevo logro; la segunda demuestra de qué modo el hombre pudo alcanzar este acto. Esta segunda parte da inicio con una vigilia y ayuno solitarios cuando clamó por ayuda de los poderes; luego la escena se desarrolla en el círculo de los poderes menores, quienes, reunidos en consejo, deliberan sobre la petición que logra abrirse paso hacia ellos y finalmente consigue su consentimiento. Luego los vientos congregan a los mensajeros y estos, reunidos bajo el comando de los poderes menores, son enviados a la tierra hacia el



hombre que llora en lugares solitarios, para concederle su deseo. Esta parte culmina con unas elocuentes palabras que establecen que, solo gracias al favor de los poderes, el hombre ha podido realizar la acción. La tercera parte trata sobre los nombres del hombre: el que se va a descartar y el que se va a adoptar. El ritual contiene forma rítmica, imposible de reproducir en inglés. La siguiente interpretación contiene solo lo que está en el texto original, según lo explica y amplía el sacerdote.

El ritual se entonaba en voz alta. El hombre que iba a recibir un nuevo nombre se paraba frente al sacerdote, donde pudiera ser visto por toda la asamblea.

Ritual

¡Atención! Fue por ello que vino a suceder:

En los viejos tiempos, un Líder y sus hombres
caminaron estos horizontes, residencia vasta del hombre,
protegidos por los cielos, donde moran los dioses.
Llegaron a un lugar al que nadie sabe cómo llegar,
enfrentaron miedos terribles y los vencieron;
luego, erguidos como si vueltos a nacer,
cada guerrero se despojó del nombre
que había sido suyo hasta que estos hechos ocurrieron.

¡Atención! El Líder y sus hombres

Allí crearon la canción de la Victoria, y dejaron la marca
Que tú debes alcanzar, ¡si tú quisieras ser como ellos!
¡Atención! El Líder y sus hombres
Luego regresaron al hogar. Su canción de Victoria



los proclamaba cerca; el pueblo se levantó,
miró hacia la colina, en cuya cima
se erguían los hombres valientes, cantando su canción,
pregonando por tanto el favor de los dioses
gracias a los cuales habían superado todos los hechos anteriores;
renovaron su clamor para ser considerados hombres.

¡Atención! ¿Y de dónde, creen ustedes, que nació
en estos hombres el coraje de animarse,
la fortaleza para soportar la adversidad y la guerra?
Escuchen bien mis palabras, cuando revelo
de qué modo los dioses asisten a la debilidad del hombre.
El Líder de estos guerreros era un hombre
entregado a la plegaria. Con frecuencia avanzaba
buscando un lugar que nadie pudiera hallar.
Allí se paraba y alzaba su voz,
embebido en el deseo de que podría ser
invencible, un bastión contra todos los enemigos
que amenazaban a su tribu, provocándoles temor.
Noche y día este clamor se apresuraba,
viajaba lejos, buscando llegar;
¡Atención! Aquellos lugares allá a lo lejos,
¡Atención! Dentro del vasto círculo
Donde los dioses se sientan a mirar a los hombres.

¡Atención! Prosiguió la plegaria de este pobre hombre,
Veloces van desde lejos hacia los cielos
azules que están arriba, y llegaron así al lugar;
¡Atención! Donde moran los dioses menores,



¡Atención! Y el gran Ti-ra'-wa, ¡el más poderoso de todos!

¡Atención! Fue porque un dios
recibió esta plegaria, la consideró,
atendió su súplica y se la transmitió
a él, cuyo lugar seguía, en ese gran anillo,
quien también recibió la plegaria,
la consideró, y la envió;

¡Atención! Alrededor del vasto círculo,

¡Atención! Donde los dioses se sientan allí arriba.

¡Atención! Y así fue como la plegaria
enviada por este hombre obtuvo el consentimiento
de todos los dioses. Porque cada dios en su lugar
expresa su pensamiento, concede o rechaza
la súplica del Hombre, que pide ayuda;
pero nadie puede actuar hasta que el gran Consejo
llega a un acuerdo, piensa como una sola mente,
tiene una sola voluntad que todos deben obedecer.

¡Atención! El Consejo dio su consentimiento;

¡Atención! Y el gran Ti-ra'-wa, ¡el más poderoso de todos!

¡Atención! Para que su propósito se conociera,
socorro y ayuda libre para ofrecer,
llamaron a los mensajeros, los Vientos los llamaron.
Luego en el oeste se alzaron las Nubes
pesadas y oscuras, embebidas de tormenta.



Lentamente, escalaron, oscureciendo los cielos,
mientras marchaban cerca a los lados los Relámpagos
en su pavoroso sendero, hasta que todos llegaban
hasta donde los dioses, en majestuoso consejo, se sentaban
esperándolos. Luego les ofrecían ir
de regreso a la tierra, llevando ayuda
a él, cuya plegaria había alcanzado el vasto círculo.
Dado este mandato, los Relámpagos se dirigían hacia la tierra,
y tomaban su curso en dirección oblicua desde el cielo.

¡Atención! Otro siguió inmediatamente.

Un rayo emergió de la nube
en zigzag a toda velocidad, dejando un surco a su paso
en dirección oblicua hacia la tierra, con un objetivo por alcanzar.

¡Atención! Porque estos dos no fueron todos
los que se apresuraron para proclamar el mandato del dios;
Veloces en sus alas, golondrinas en bandadas
limpiando de antemano, abarcando todo a su paso,
Pechos negros y rojos, amarillos y blancos,
volando por el lugar, despejando el camino,
para quienes llevaban el mensaje de los dioses
concediéndole al hombre el coraje de animarse,
la fortaleza de resistir, el poder de permanecer
invencible, un baluarte contra todos los enemigos.

¡Atención! Fue eso lo que vino a suceder:
El Líder tomó la ayuda que los dioses enviaron.
A partir de allí, caminó resuelto y fuerte,



como guía de sus hombres a través de peligros desmoralizadores,
sabiendo que el fracaso podría golpearlos
a quienes los dioses habían prometido la victoria.

¡Poned atención! Una vez más cambio su nombre.

¡Atención! *Ri-ruts'-ka-tit* era

Así solíamos llamarlo, con el nombre que se ganó
muchos días atrás, realizando un acto
bien logrado por él pero que ahora ya pasó.

¡Atención! Deben decir todos los hombres hoy.

¡Atención! Su acto lo ha elevado

adonde toda su tribu contempla a un hombre
vestido con su nueva fama, fuerte en su nueva fortaleza,
obtenido por sus logros, bendecido por los dioses.

¡Atención! *Sha-ku'-ru Wa'-ruk-ste* se llamará.

Tomar un nombre aborígen en el campamento

En vista de la importancia de los nombres aborígenes personales, y la dignidad y reverencia que en cada ocasión rodeaban el hecho de dar o tomar uno, con poca frecuencia parece apropiado que se adopten nombres aborígenes —incluso por un breve período— sin que se muestre respeto hacia las costumbres y pensamientos sobre la gente de quien se toman prestados esos nombres. Si bien no deberían existir parodias de los ritos como los que aquí se han descrito, ritos que se han mantenido



bajo carácter sagrado en este continente durante muchas generaciones, sería indecoroso no preservar el espíritu de estos ritos cuando tomamos prestados dichos nombres durante los días de campamento, en los que pretendemos vivir cerca de la naturaleza que los aborígenes adoraban en forma tan benévola y reverente.

Cuando entre los miembros del campamento se decide tomar un nombre aborigen, el día de la ceremonia todos deben reunirse temprano por la mañana. Una vez que todos están reunidos, deben trasladarse a un lugar donde pueda verse cuando el sol asoma sobre el lago, la cima de las colinas o los bosques. Allí, todos deben detenerse.

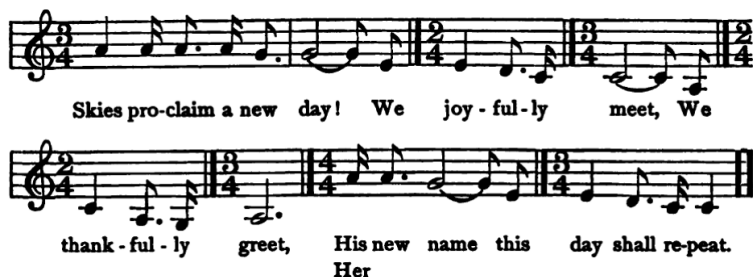
El candidato al nombre no debe utilizar vincha. El niño o la niña deben pararse bien enfrente del grupo, que debe estar mirando hacia el este. Toda la asamblea debe unirse al son de la siguiente canción:

Canción n.º 1

¡Los cielos proclaman un nuevo día! Nos reunimos con alegría,
Skies proclaim a new day! We joyfully meet,

Nos saludamos con agradecimiento,
We thankfully greet,

Este día repetirá su nuevo nombre.
His new name this day shall repeat.*



El líder del campamento debe entonar lo siguiente:

¡Oíd! ¡Oh, Árboles que rodean nuestro campamento!
 ¡Escuchad, vosotros, Pájaros, que vuelan entre las ramas!
 ¡Atención, vosotras, pequeñas olas sobre el Arroyo y el Lago!
 ¡Oídmel!
 A vuestro interior ha llegado un amigo,
 ¡Que tiene un Nombre nuevo!
 Lo** conocerán como _____ (nombre)

El anuncio del nombre se debe realizar de forma notoria para que así todo el grupo pueda oírlo nitidamente. La vincha u otras insignias del campamento se colocan ahora oficialmente al candidato.

Luego, todos los presentes deben unirse cantando las estrofas de la siguiente canción, haciendo palmas al ritmo de la música a medida que se retiran del lugar para desayunar y entregarse a los placeres del día:

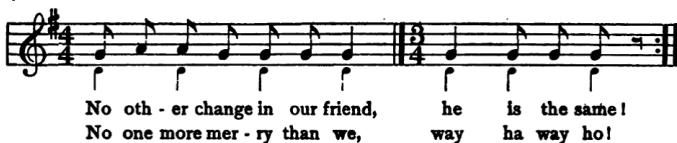


Canción n.º 2

A casa nos dirigimos, cantando su nombre;
Homeward we go, calling his name;

Nuevo es el nombre que ahora proclamamos;
New is the name now we proclaim;

No hay otro cambio en nuestro amigo*, ¡él* es el mismo!
No other change in our friend, he is the same!*



¡Cantando vamos, por aquí por allá!
¡También bailando, por aquí por allá!
¡Nadie más feliz que nosotros, por aquí por allá!



La segunda estrofa debe repetirse y los pasos seguirse al ritmo hasta que los bailarines finalmente se dispersan.

Nombres aborígenes para niños

Todas las vocales tienen el sonido del inglés americano

Los nombres que aquí se presentan, tanto para niños, niñas o campamentos, se han seleccionado entre muchos porque son palabras de fácil pronunciación. Ninguno de ellos posee los sonidos labiales, nasales ni guturales peculiares que son comunes en varios idiomas aborígenes, los cuales son difíciles de representar por letras de nuestro alfabeto e igualmente difíciles de pronunciar para la mayoría de los estadounidenses.

1. A-di'-ta	Sacerdote	Omaha
2. An'-ge-da	De todas las direcciones	Omaha
3. De'-mon-thin	Habla mientras camina	Ponca
4. E-di'-ton	Ser como un objeto sagrado	Omaha
5. Ga-he'-ge	Jefe	Omaha
6. Gu'-da-hi	"¡Allá va!" Un coyote	Omaha
7. Ha'-nu-ga-hi	Ortiga	Ponca
8. He'-ba-zhu	Pequeños cuernos	Ponca
9. He'-ga	Buitre	Omaha
10. He'-sha-be	Astas oscuras	Omaha
11. He'-thon-ton	Astas imponentes (alce)	Omaha
12. Ho-ho'	Pez	Omaha
13. Hon'-ga	Águila imperial	Osage



14. <i>Hu'-ton-ton</i>	Bramido de trueno	Omaha
15. <i>I'-ku-ha-be</i>	El que causa miedo	Ponca
16. <i>I-shta'-pe-de</i>	Ojos de fuego (relámpago)	Ponca
17. <i>Ka-ge'-zhin-ga</i>	Hermano pequeño	Omaha
18. <i>Ka-wa'-ha</i>	Nombre muy antiguo, significado perdido	Omaha
19. <i>Ka'wa-sab-be</i>	Caballo negro	Osage
20. <i>Ka'-wa-ska</i>	Caballo blanco	Osage
21. <i>Ka'-wa-zi</i>	Caballo amarillo	Osage
22. <i>Ke'-ton-ga</i>	Gran tortuga	Ponca
23. <i>Ke'-zhin-ga</i>	Pequeña tortuga	Ponca
24. <i>Ki'-ko-ton-ga</i>	Zarapito	Omaha
25. <i>Ki'-mon-hon</i>	Cara al viento	Omaha
26. <i>Ki'-wa-go</i>	Búfalo macho	Pawnee
27. <i>Ku'-ge</i>	Sonido del tambor	Omaha
28. <i>Ku'-rux</i>	Oso	Pawnee
29. <i>Ku'-sox</i>	Mano izquierda	Pawnee
30. <i>Le-sha'-ro</i>	Jefe	Pawnee
31. <i>Mi'-da-in-ga</i>	Sol juguetero	Osage
32. <i>Mi'-ka</i>	Mapache	Ponca
33. <i>Mi'-ka-si</i>	Coyote	Omaha
34. <i>Min'-dse</i>	Arco	Osage
35. <i>Mon-chu'</i>	Oso	Omaha
36. <i>Mon-chu'-pa</i>	Cabeza de oso	Omaha
37. <i>Mon-e'-ga-she</i>	Jefe de flechas	Ponca



38. Mon-ge'-zi	Pecho amarillo	Omaha
39. Mon-ka'-ta	Él de la tierra	Ponca
40. Mon'-sa	Astil de flecha	Osage
41. Mon'-te-ga	Flechas nuevas	Osage
42. Ni-ni'-ba	Pipa	Omaha
43. Ni'-sho-sho	Golondrina	Omaha
44. Non-ke'-ne	Caminante elegante (ciervo)	Omaha
45. Non'-nun-ge	Corredor	Osage
46. Non'-pe-wa-the	Él al que todos temen	Omaha
47. Nu'-da-hun-ga	Capitán	Omaha
48. O'-pa	Alce	Omaha
49. Pa-he'-ta-pe	Que busca las colinas	Omaha
50. Pa'-na-hoo	Búho	Omaha
51. Pa'-sun	Águila americana	Omaha
52. Pa-thon'	Águila de cabeza blanca	Omaha
53. Pe'-de-ga-he	Jefe del fuego	Omaha
54. Pe'-num-ba	Siete	Ponca
55. Sha-ku'-ru	Sol	Pawnee
56. Sha-thu'	Sonido del agua	Ponca
57. Shon'-ge	Lobo	Omaha
58. Shon'-ge-sab-be	Lobo negro	Omaha
59. Shon'-ge-ska	Lobo blanco	Ponca
60. Shon'-ge-zi	Lobo amarillo	Ponca
61. Shon'-ton-ga	Lobo gris	Ponca
62. Sho-sho'-ka	Águila pescadora	Omaha



63. <i>Shu'-ka-bi</i>	Grupo de nubes	Ponca
64. <i>Ski'-rik</i>	Lobo gris	Pawnee
65. <i>Ta-de'-ta</i>	Al viento	Omaha
66. <i>Ta-de'-u-mon-thin</i>	Que camina en el viento	Omaha
67. <i>Te-thon'</i>	Búfalo blanco	Omaha
68. <i>The'-ha</i>	Suelas	Omaha
69. <i>U'-ba-ni</i>	Que cava en la tierra (pequeñas criaturas)	Omaha
70. <i>U-ga'-e</i>	Dispersar (manada de búfalos)	Omaha
71. <i>Wa-he'-he</i>	Fácil de romper, frágil	Omaha
72. <i>Wa-ke'-de</i>	El que dispara	Omaha
73. <i>Wa-po'-ga</i>	Búho gris	Omaha
74. <i>Wa-shis'-ka</i>	Caparazón	Omaha
75. <i>Wash-kon'-hi</i>	Poder del trueno	Omaha
76. <i>Wa-sho'-she</i>	Valiente	Omaha
77. <i>Wa-thu'-he</i>	El que altera el juego	Omaha
78. <i>Wa-zhin'-ska</i>	Sabiduría	Omaha
79. <i>We'-kush-ton</i>	El que ofrece banquetes con frecuencia	Omaha
80. <i>Wi'-a-go</i>	Pluma	Dakota
81. <i>Zha'-be</i>	Castor	Omaha



Nombres aborígenes para niñas

1. A'-bey	Hoja	Omaha
2. A'-bey-tu	Hoja verde	Omaha
3. A'-bet-zi	Hoja amarilla	Omaha
4. A'-ka-wi	Viento del sur	Omaha
5. A-sin'-ka	Hija menor	Osage
6. Chon'-ku-sha	Zorzal o mirlo	Dakota
7. Chon'-wa-pe	Hoja	Dakota
8. Chon'-wa-pe-ska	Hoja roja	Dakota
9. Chon'-wa-pe-tu	Hoja verde	Dakota
10. Cho-xon'-zhe-da	Sauce	Dakota
11. Da'-a-bi	El sol visible	Omaha
12. Don'-a-ma	El sol visible para todos	Omaha
13. Ha'-ba-zhu-dse	Maíz colorado	Osage
14. Ha'-ba-zi	Maíz amarillo	Osage
15. Ha'-ba-tu	Maíz azul	Osage
16. Ha'-ba-ska	Maíz blanco	Osage
17. Hon'-ba-he	Atardecer	Dakota
18. I-Shta'-sa-pa	Ojos oscuros	Dakota
19. I'-ni-a-bi	Constructor de hogares	Omaha
20. Ka-shi'-a-ka	Alondra del prado	Omaha
21. Mi'-a-kon-da	Luna sagrada	Omaha
22. Mi'-gi-na	Luna que regresa	Omaha
23. Mi'-mi-te	Luna nueva perenne	Omaha



24. Mi'-na	Hija mayor	Osage
25. Mi'-pe	Luna buena	Omaha
26. Mi'-ta-in	Luna creciente	Ponca
27. Mi'-the-be	Luna en sombras	Ponca
28. Mi'-ton-e	Luna nueva	Omaha
29. Mi'-wa-thon	Luna blanca	Omaha
30. Ni'-da-wi	Niña feérica	Omaha
31. Pa'-zi	Cabeza amarilla (pájaro)	Ponca
32. Pa'-ha-zi	Pelo amarillo (animal joven)	Ponca
33. Raw-ska'	Anémona	Omaha
34. Raw-tu'	Violeta	Omaha
35. Raw-zi'	Girasol	Omaha
36. Ta'-de-win	Dama del viento	Omaha
37. Ta'-in	Luna nueva	Ponca
38. Ta'-in-ge	Luna entrante	Ponca
39. Wa-ha'-ba	Maíz	Omaha
40. Wa-ha'-ba-ska	Maíz blanco	Omaha
41. Wa-ha'-ba-tu	Maíz azul	Omaha
42. wa-ha'-ba-zi	Maíz amarillo	Omaha
43. Wak'-cha	Flor	Dakota
44. Wak'-cha-zi	Girasol	Dakota
45. Wa-shu'-dse	Rosa salvaje	Omaha
46. Wa-te'-win	Mujer victoriosa	Omaha
47. Wa-zhin'-ga	Ave	Omaha
48. Wa-zhin'-ga-tu	Ave azul	Omaha

49. <i>We'-thon-ki-tha</i>	Reunirse (como en sociedad)	Omaha
50. <i>We'-ton-a</i>	Nombre antiguo, significado perdido	Omaha
51. <i>We'-ton-be-the</i>	La que da esperanza	Omaha
52. <i>Wi'-he</i>	Hermana menor	Omaha
53. <i>Wi'-te-ga</i>	Luna nueva	Dakota
54. <i>Zit-ka'-la</i>	Ave	Dakota
55. <i>Zit-ka'-la-sha</i>	Ave roja	Dakota
56. <i>Zit-ka'-la-tu</i>	Ave azul	Dakota
57. <i>Zit-ka'-la-zi</i>	Ave amarilla	Dakota

Nombres aborígenes para campamentos

<i>E'-zhon U-ti</i>	Campamento entre los olmos
<i>Hin'-de-hi U-ti</i>	Campamento entre los tilos
<i>Ney'-a-ti</i>	Campamento a orillas del lago
<i>Tosh'-ka-hi U-ti</i>	Campamento entre los robles
<i>Wa-shis'-ka A-ti</i>	Campamento cerca del arroyo



NOTAS

* Fletcher, A. C. (1915). "Indian names". En *Indian Games and Dances with Native Songs Arranged from American Indian Ceremonials and Sports*, pp. 117- 139.

La obra, publicada por la editorial C.C. Birchard & Company, transcribe y analiza un conjunto de rituales que, de acuerdo a la autora, remiten a las relaciones entre los grupos aborígenes y la naturaleza, permeadas por una fuerza que atraviesa a todos los seres. Se trata de un relevante texto etnológico, así como un trabajo pionero en los estudios de música y baile indígenas.

** Se debe cambiar el pronombre según el sexo.





EL SEXO DE LAS PALABRAS*

Arnold van Gennep

TRADUCCIÓN

Renata Farías

REVISIÓN BILINGÜE

María Laura Perassi

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz

María Gabriela Lugones

ARNOLD VAN GENNEP (1873 – 1957)



Nacido en el reino de Wurtemberg —actual Alemania—, su familia extensa era francesa y la educación que recibiera se caracterizó por esa influencia. Se formó en la Escuela Práctica de Altos Estudios, alcanzando su doctorado con una tesis sobre totemismo. A dicha institución había ingresado con la intención de instruirse para el servicio diplomático, capitalizando su conocimiento de numerosas lenguas. En los años que siguieron, su trabajo como traductor y la escritura de textos para la sección sobre etnografía, religión, prehistoria y folklore en el periódico *Le Mercure de France*, le posibilitaron dedicarse a la investigación científica. De manera intermitente, entre 1910 y 1920, realizó trabajo de campo en Argelia y, a partir de 1924, se dedicó al estudio

de las sociedades campesinas francesas, principalmente en Savoya. Fue fundador de diversas publicaciones y un escritor prolífico. Su trayectoria intelectual se caracterizó también por su expresa contraposición a la tradición sociológica impulsada por Emile Durkheim, tanto respecto de cuestiones metodológicas concernientes al totemismo cuanto a la relación individuo-sociedad. Para sus biógrafos, ello explica el contraste entre la vasta producción académica de Van Gennep y su imposibilidad de insertarse en las universidades francesas donde era hegemónica la escuela durkheimiana. Entre 1912 y 1915, se desempeñó como profesor en la Universidad de Neuchâtel, Suiza, de donde fue despedido por criticar la postura pro

alemana del gobierno en la Primera Guerra Mundial. Desde 1937 y hasta sus últimos días, se dedicó a la escritura de una obra monumental titulada *Manual de Folklore Francés Contemporáneo*, que llegó a alcanzar los nueve tomos. En la enseñanza de la teoría antropológica, el legado de Van Gennep está estrechamente asociado con una de sus publicaciones tempranas, *Los Ritos de Paso* (1909), donde proponía un magistral abordaje de los rituales considerando su secuencia ceremonial.

Referencias

Amit, V. (Ed.). (2004). *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge.

Belier, W. W. (1994). "Arnold van Gennep and the Rise of French Sociology of Religion". *Numen*, vol. 41, Fasc. 2 (May, 1994), pp. 141-162.

Zumwalt, R. (1982). "Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 84, No. 2 (Jun., 1982), pp. 299-313.





DADO QUE EL LENGUAJE ES UN FENÓMENO DE ORDEN SOCIAL, es de esperar que el problema del género gramatical presente cierta complejidad.

Las causas que contribuyeron a atribuirle un sexo a las palabras debieron ser múltiples y variables según las diferentes sociedades. De esta manera, es posible que una organización patriarcal haya podido influenciar la lengua de una forma diferente a como lo hubiera hecho una organización matriarcal.

Asimismo, si se quiere resolver el problema del género, hay que tener en cuenta un fenómeno, si no universal, al menos bastante general: me refiero a esta yuxtaposición de varias lenguas dentro de un mismo grupo, siendo el ejemplo más conocido el del javanés, formado por tres lenguas: la de los inferiores, la de los intermediarios y la de los superiores.

En esta categoría entran las llamadas 'lenguas tabúes'. El tabú —es decir, la prohibición religiosa— no se vincula únicamente a cosas o individuos (jefes muertos, enfermos), sino también a grupos (clases sociales, sexos). Por ello, para estudiar a fondo la cuestión del género, es necesario tener en cuenta, entre otros aspectos, los tabúes sexuales de orden lingüístico.



Hasta el momento, estos tabúes especiales no han llamado mucho la atención, a pesar de que su influencia sobre las diferentes lenguas debe de haber sido considerable. El mejor trabajo panorámico sobre este tema se ofrece en un artículo de Frazer¹, el autor de *La rama dorada*.

Frazer parte del hecho de que en una gran cantidad de poblaciones de América del Sur (mbayas, abipones de Paraguay, caribes, arawaks, indios de las Antillas) y de América Central, los hombres de una tribu hablan una lengua y las mujeres de la misma tribu hablan otra; las diferencias se encuentran solamente en algunos aspectos de la gramática pero, sobre todo, en el vocabulario. Algunos ejemplos serán de utilidad.

Para decir 'sí', los hombres arawak dicen *tase* y las mujeres, *tara*; para decir 'seguramente', los hombres dicen *dukesse* y las mujeres, *dukara*.

Según el testimonio de J. N. Rat, los caribes de Dominica tienen el siguiente vocabulario:

	hombres	mujeres
Luna	<i>nunu</i>	<i>kati</i>
lluvia	<i>kunubui</i>	<i>huya</i>
hijo	<i>wukuri</i>	<i>eyeri</i>
hija	<i>wuri</i>	<i>yaru</i>
madre	<i>barana</i>	<i>barawa</i> , etc.

Todos los observadores, desde Lafitau, Dutertre, Rochefort, Labat, Martius, etc. hasta Ober, Rat, Stoll y Sapper, coinciden en sus testimonios en la existencia de esta lengua de las muje-



res y en afirmar su influencia sobre la evolución de las lenguas sudamericanas en general. El etnógrafo Sapper pudo incluso constatar personalmente que en Livingston, localidad de Guatemala, el vocabulario de las mujeres eliminó poco a poco el vocabulario de los hombres: así, la vieja expresión caribe *nonum* (nombre de la luna para los hombres) fue reemplazada por *cati*, palabra de las mujeres, transformado en *hati*, utilizado actualmente por ambos sexos; para decir ‘mi padre’, anteriormente, los hombres decían *yumaan* y las mujeres *nucuxili*; actualmente, en Livingston, ambos sexos utilizan *nugutxi*.

Cabe señalar que el lenguaje de las mujeres servía a las mujeres para hablar entre ellas, pero utilizaban el lenguaje de los hombres al dirigirse a alguno de ellos.

¿Cuál es el origen de esta dualidad lingüística? De acuerdo con la mayor parte de los observadores, Frazer explica este fenómeno a partir de la exogamia, es decir, la regla según la cual los hombres de un grupo solo pueden casarse con mujeres que pertenezcan a otro grupo.

Esta interpretación es evidentemente mejor que la que habían propuesto ciertos observadores y según la cual, como resultado de guerras frecuentes, el campo de los vencedores recibía lotes de cautivas que conservaban su lengua y la enseñaban a sus hijas. Fue así como, hipotéticamente, las sabinas habrían continuado utilizando el sabino como lengua de las mujeres, mientras aprendían el latín para hablarlo con sus vencedores.

Pero los secuestros masivos de ese tipo nunca fueron muy frecuentes; y allí donde fue posible controlar los efectos de una apropiación de lotes de mujeres —por ejemplo, en África del



Norte, cuando los harenes se poblaban de negras—, no se pudo constatar la formación de un lenguaje especial claramente definido y vivaz.

La regla de la exogamia, en cambio, es normal entre los semi-civilizados². Su influencia, tanto sobre el tipo racial como sobre las costumbres y la lengua, debe ser profunda, ya que se repite en una misma dirección a lo largo de varias generaciones, y todo esto sucede sin violencia. Incluso hay casos en los que es el lenguaje el que sirve de parámetro: en ciertas tribus australianas de Victoria “estaba prohibido casarse con una mujer que perteneciera a una tribu limítrofe o que hablara el mismo dialecto. En estas tribus, luego del matrimonio, el marido y la mujer seguían hablando cada uno su lengua, incluso al hablar entre sí, como si en un matrimonio entre un inglés y una francesa, los cónyuges continuaran hablando sus respectivos idiomas —el marido en inglés y la mujer en francés. Pero al hablar con sus hijos, la mujer debía utilizar el dialecto de su marido” (Dawson, según Frazer). Así se explica, en parte, la conservación de numerosos dialectos australianos.

Pero, ¿es la exogamia la causa de la dualidad sexual de las lenguas en un mismo grupo? Frazer parece afirmarlo. Sin embargo, tal como Durkheim³ se lo hizo advertir, Frazer sabe mejor que nadie que la exogamia se aplica a fracciones de un mismo clan: un indígena no va a buscar a su mujer en una tribu vecina, sino en una fratría de su clan. Además, con la regla negativa (no casarse con determinadas mujeres) se relaciona una regla positiva (solo casarse con determinadas mujeres); y la segunda parte de la regla exogámica, la positiva, se revela



siempre, luego de algunas investigaciones, allí donde existe la primera, la negativa.

Además, la exogamia no es más que una forma de una reglamentación general que fija todas las relaciones entre los sexos: las relaciones sexuales propiamente dichas, la separación y la división del trabajo, las diferentes vestimentas, etc. La exogamia implica un tabú sexual, pero no es el único ni el más importante.

Frazer se detuvo, entonces, a mitad de camino. Es más, evitó relacionar las costumbres sudamericanas con los tabúes lingüísticos zulúes, melanesios, etc., bajo el pretexto de que estos tabúes varían de una persona a otra, de una generación a otra, de una tribu a otra. Pero en estos temas siempre hay que ser prudente; es cierto que no se observa, entre los bantúes meridionales, un lenguaje de las mujeres tan claramente definido como el de las mujeres sudamericanas. Pero quizás esto se deba al hecho de que no hay nada tan difícil como obtener información sobre la vida sexual de los semicivilizados y, en particular, sobre las costumbres y las creencias de las mujeres ya que, justamente para las mujeres, es tabú hacer público cualquier aspecto de la vida femenina, incluso hablar sobre ella. Sin embargo, algunas veces, las mujeres de misioneros y médicos lograron recibir confidencias de parte de sus hermanas, pero es algo poco frecuente. Creo, entonces, que sería útil no negar, sin más, la existencia de una lengua sistemática secreta de las mujeres bantúes, sobre todo porque disponemos de algunas referencias. Entre ellas se encuentra la siguiente, que debemos al misionero alemán Cleve, quien obtuvo información de parte de



Schüler sobre la 'lengua de las mujeres' de las tribus del norte del lago Nyassa⁴.

Allí, al igual que entre los zulúes⁵ pero también en otros casos, una mujer no debe pronunciar el nombre de sus cuñados, ni de sus hermanos, ni ninguna palabra relacionada con esos nombres. Ahora bien, los nombres propios se forman sobre la base de nombres comunes:

<i>Mangambako</i>	significa el Hijo del Buey
<i>Mafilombe</i>	= el Hijo del Maíz
<i>Maluesi</i>	= el Hijo del Río
<i>Maisuba</i>	= el Hijo del Sol
<i>Manyoka</i>	= el Hijo de la Serpiente, etc.

Por lo tanto, para una determinada mujer, están prohibidas las palabras hijo, buey, maíz, río, sol, serpiente, etc. Y como, gracias a la poligamia, cada mujer tiene una gran cantidad de hermanos y de cuñados, se constituyó un vocabulario especial para las mujeres. Para reemplazar las palabras prohibidas, las mujeres crean nuevas palabras, ya sea modificando ciertas partes de la palabra primitiva o inventando perífrasis. Así, *ikilombe*, 'maíz' en la lengua ordinaria, se vuelve *ikijebele*; *amisi*, 'agua', se vuelve *amalenga*, etc.; por otro lado, *inyoka*, 'serpiente', se vuelve *inenda hasi*, 'que camina por lo bajo'; *ilisuba*, 'sol', *ilibaligwa*, el 'brillo', etc.

A medida que los observadores están mejor orientados en sus investigaciones con cuestionarios correctamente elaborados, se multiplican los datos que demuestran la complejidad de

la vida social de los semicivilizados. Entre los temas de investigación, uno de los más interesantes es, sin lugar a duda, el de las lenguas especiales, porque la cantidad de este tipo de lenguas no se reduce a dos. El mismo Frazer señala que, entre los caribes, los guerreros hablan una lengua diferente, al mismo tiempo, de la lengua de los hombres y de la lengua de las mujeres, y que sus tabúes son estrictos. En otras regiones existe una lengua relativa a los muertos, los jefes, la vida mágico-religiosa, etc.

Pero volvamos a la cuestión del género. Habiendo puesto de manifiesto que en ciertos grupos las mujeres tienen una lengua y los hombres otra, Frazer propone su hipótesis. Junto con Brugmann, distingue el género subjetivo y el género objetivo; el primero indica el género de quien habla y el segundo, el género del objeto o del ser del cual se habla. Supongamos ahora que muy antiguamente los hombres del Latium dijese *equus* para 'caballo' y las mujeres, *equa*; que, para 'tierra', los hombres utilizasen *terrus* y las mujeres, *terra*: tendríamos así paralelos directos de las formas arawak anteriormente citadas. Aquí el género todavía es subjetivo. Pero, poco a poco, la lucha entre las formas femeninas y las formas masculinas concluyó en un sistema transaccional. Para las palabras que designan un objeto único como el sol, la tierra, etc., siendo el doblete innecesario, subsistió únicamente una u otra forma. Para otras palabras que designan seres de distinto sexo, tales como *feminus* y *femina*, *anthropos* y *anthropa*, la forma utilizada por las mujeres sirvió para designar los seres de sexo femenino y la forma utilizada por los hombres, para los seres de sexo masculino; allí el género es objetivo: *equus* designa entonces al caballo y *equa*, a la



yegua. La terminación misma toma, poco a poco, un valor propio y, rápidamente, us designa el masculino, *a* el femenino y se adhieren a las palabras nuevas siguiendo un modo establecido.

Respecto de los objetos asexuados, siguiendo a Frazer, su sexo lingüístico se debería al azar. Tal es la curiosa hipótesis del sabio etnógrafo inglés, quien toma como punto de partida hechos perfectamente comprobados y cuya cantidad puede acrecentarse si se hacen investigaciones directas por esta vía.

La hipótesis de Frazer no solo no está construida *a priori* y es verificable, dado que la existencia de un lenguaje especial de las mujeres es un fenómeno extendido y actual, sino que también, y sobre todo, presenta la ventaja de plantear el problema de las condiciones de desarrollo de una lengua respecto del medio social al que pertenece.

Otro elemento cuyo análisis también arrojaría cierta claridad sobre el origen y la evolución de los géneros sería el estudio de los mitos. 'Pero este es otro tema', que además fue debatido en reiteradas ocasiones y provocó fuertes controversias. Por ahora, basta con recordar que el Sol, la Luna, la Tierra, el Mar, etc. son los héroes de numerosos mitos cosmogónicos y que su sexo mítico pudo determinar el sexo de las palabras que servían para designarlos. Bréal⁶ provee así un caso muy claro de cambio de género de una palabra bajo la influencia de nuevas concepciones mitológicas: "Cuando los romanos comenzaron a representarse al Amor bajo la apariencia de un muchacho armado de un arco y con los rasgos del Eros griego, cambiaron la idea de la palabra latina *Cupido*, pero mantuvieron el nombre, aunque se tratara de un sustantivo femenino como *libido*, *dulcedo*".



NOTAS

* van Gennep, A. (1908). "Le sexe des mots". En *Religions, Moeurs et Legendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*. Paris: Societe du Mercure de France, pp. 265-275.

1. "A suggestion as to the origin of gender in language", *Fortnightly Review*, enero de 1900. Desde entonces se publicó una memoria de Richard Lasch, "Ueber Sondersprachen und ihre Entstehung", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* (1907), cuyas conclusiones generales son, en su mayor parte, inaceptables (Cf. "Essai d'une théorie des langues spéciales", *Revue des Études ethnographiques*, 1908, p. 327-337) y donde no se tiene en cuenta la teoría de Frazer.

2. Nota de Revisión Conceptual: 'Semicivilizados' (*demi-civilisé*) es el término empleado por van Gennep para referirse a grupos que, en trabajos etnográficos de la época, aparecen cualificados como 'primitivos'. En un libro de carácter satírico publicado en 1911 presenta viñetas de la producción científica por esos años llamando a algunos de sus colegas 'semisabios' (*demi-savants*).

3. *Année Sociologique*, t. I V, (1901) p. 365.

4. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1904, p. 460 3.

5. Cf. sobre los tabúes lingüísticos en zulú y en algunas otras lenguas bantúes, Miss A. Werner, "The custom of hlonipa in its influence of language", *Journal of the African Society*, XV, abril de 1905, p. 346 356.

6. M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, París, Hachette, 1906, p. 266.





GÉNEROS Y CLASES LINGÜÍSTICAS*

Arnold van Gennep

TRADUCCIÓN

Renata Farías

REVISIÓN BILINGÜE

María Laura Perassi

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz

María Gabriela Lugones



ES CADA VEZ MÁS NOTORIO, AL FIN, que estudiar de manera aislada una determinada serie de fenómenos sociales sin tener en cuenta el resto no es propio de un método científico adecuado. El procedimiento que consiste en extraer una de esas series —por ejemplo, la lengua— de su medio social y examinarla de manera aislada ya es historia, al menos en los ámbitos científicos más desarrollados. Así como el estudio de los animales no puede ser independiente del estudio de las plantas, ni este último de la química; de la misma manera, dado el estado actual de la lingüística, el estudio de una lengua ya no puede conducir a resultados positivos si no se toman en cuenta los aportes de la historia de las religiones, de la tecnología, de la economía política, etc. La época de las 'vitrinas' ya pasó a la historia. Estamos, al fin, frente a una fusión de los diferentes métodos y a una convergencia de direcciones: arqueólogos, filólogos, etnógrafos, lejos de ignorarse, comienzan a querer ayudarse mutuamente en vistas de un estudio profundo de las interacciones sociales.

Así, una nueva vida reanima las ciencias que corrían riesgo de devenir formalismo puro.



Respecto del sexo de las palabras, ya mostré la manera en la que la organización social puede influenciar las formas gramaticales. Pero esas notas solo tienen en cuenta el elemento sexual; se trataba de dividir a la humanidad y al mundo en tres: macho, hembra y asexuado. Al ser este un procedimiento de clasificación de las cosas del universo que utilizamos desde hace mucho tiempo —sino desde siempre— nos parece fácilmente inteligible y simple o, al menos, simplificado, porque bien podría no ser más que un residuo de un sistema mucho más complicado. Esta hipótesis, que refuerza algunos hechos particulares, por ejemplo, las variaciones de género (en el sentido sexual) de las palabras que designan el sol (femenino en alemán, etc.), la luna (masculino en alemán, etc.) en las lenguas indoeuropeas, adquiere cierto alcance desde que se estudian las características de las lenguas habladas por poblaciones que se encuentran aún en estadios de organización social por los que pasaron nuestros más remotos antepasados.

He aquí, para comenzar, un caso bastante simple que tomo prestado de una excelente monografía hecha por Hollis sobre los masáis del África oriental inglesa. El artículo en masái tiene dos formas: *ol* (plural *il*) y *en* (plural *in*); este artículo no designa géneros propiamente dichos sino clases. La primera corresponde a los seres y objetos grandes y fuertes (por lo tanto, también a los machos); la segunda, a los seres y objetos débiles y pequeños (por lo tanto, también a las hembras). A continuación, algunos ejemplos:

<i>ol-tungani</i>	el hombre
<i>ol-ashe</i>	el ternero



<i>il-kujit</i>	especie de hierba, muy alta
<i>en-dungani</i>	el pequeño hombre
<i>eng-ashe</i>	la novilla
<i>en-gujit</i>	el césped, etc.

Los diminutivos de ternura adoptan el artículo *en*; de la misma manera, lo que es curioso, la palabra para ‘dios’ y ‘divino’ es *eng-ai*. Este hecho es importante, sobre todo porque existe lo que Hollis llama excepciones: aunque *ol-origha* lleve el artículo de grandeza, refiere a un pequeño asiento de tres patas; de la misma manera, *ol-kimôjîno* quiere decir ‘dedo del pie’, mientras que *eng-aina*, ‘mano’, y en *en-geju*, ‘pie’, llevan el artículo de pequeñez¹.

Sería posible, entonces, dado el desarrollo relativamente elevado de la lengua y de la civilización de los masáis, que esas ‘excepciones’ no sean más que supervivencias de un sistema de clasificación precedente, más complejo que la clasificación bipartita actualmente en uso.

De hecho, existe un sistema complejo entre los bantúes, quienes se encuentran próximos a los masáis al sur y al oeste. Recuerdo —sin querer entrar en detalles— que las palabras bantúes se organizan según una determinada cantidad de clases, que oscilan entre ocho y catorce en las diferentes lenguas bantúes. Si junto a Berthoud² tomamos, por ejemplo, la lengua *tsonga* (hablada por los *batonga*, al norte de los *zulúes*), vemos que:

– la 1ª clase comprende palabras que designan a los seres humanos y a ciertos animales, tanto machos como hembras (pa-



dre, marido, niño, brujo, viajero, enemigo, pastor, madre, mujer, niña) y a objetos tratados como animados;

- la 2ª clase comprende palabras que designan cosas ‘disparres’ (río, rebaño, pierna, jardín, fuego, cuchillo, sal, costumbre, trabajo, cadáver, valle, cuatro, cinco, etc.);

- la 3ª clase, otras palabras ‘disparres’ (como diez, cien, país, ejército, cielo, hueso, brazo, rodilla, piel de animal, ratón, águila, arándano, lanza, mar, sol, día, huevo, lengua, tabaco, etc.);

- la 4ª clase, seres y objetos que presenten un carácter de permanencia (como ‘asesino de profesión’), así como palabras “disparres” (como epilepsia, paciencia, harapos, granero, ave, isla, reptil, parecido, etc.);

- la 5ª clase comprende todos los verbos en infinitivo, etc.

En el lenguaje, cada una de estas clases se distingue por un afijo especial; es decir, mi hipótesis es que el sistema de clasificación de las cosas del universo —fenómeno de orden social— conlleva una clasificación correspondiente de las palabras que designan esas cosas. ¿Cuál es o, al menos, cuál era ese sistema? ¿Y siguiendo qué principios directivos fue construido? Por ahora no sabemos casi nada al respecto; hay que esperar que la exploración metódica del continente negro esté terminada en líneas generales y, además, que los lingüistas menos negligentes con estos problemas de orden sociológico se hayan dedicado al estudio directo de las poblaciones bantúes.

Disponemos, en cambio, de mucha información sobre los sistemas de clasificación elaborados por los amerindios del norte, los mongoles y los australianos, quienes fueron objeto de un



interesante estudio de Durkheim y Mauss³ que, sin embargo, no trata la influencia de esos sistemas sobre el lenguaje.

Además, los mismos filólogos y lingüistas, teóricos o quienes recogen datos, apenas sospecharon de la existencia de tales vinculaciones. Así Roth, otrora protector de los indígenas de Queensland, autor de una gramática de la lengua koko-yimi-dir, en el apartado sobre el género, solo habla del género sexual (el único reconocido en las gramáticas de las lenguas europeas, muchas veces de manera errónea); pero, algunas páginas más arriba, resalta⁴ que ciertos negros del río Tully tienen palabras especiales para distinguir a los animales, no en función de su sexo, sino de su tamaño.

	Normales	Muy grandes
Anguila	<i>Chaban</i>	<i>Kuniji</i>
Tortuga	<i>Bachigal</i>	<i>Chokola</i>
Serpiente negra	<i>Ngortan</i>	<i>Puyu</i>
Iguana	<i>Chakai</i>	<i>Batanga</i>
Dingo	<i>Kanipara</i>	<i>Chilkarin, etc.</i>

Como se observa aquí, el sistema de clasificación no influye en la forma de la palabra, sino en el vocabulario, mientras que, en nuestras lenguas, la idea de grandeza o pequeñez se evidencia mediante un afijo, habitualmente sufijado.

Por último, el elemento sexual está completamente ausente en ciertas lenguas del Cáucaso y, por consecuente, no podría hablarse de una cuestión de 'género' en el sentido que nuestros

gramáticos le otorgan a esa palabra. Así, en tabasarán, lengua hablada por una comunidad de Daguestán, se distingue el género —o, más bien, lo que podríamos llamar la ‘clase’— de los seres razonables y el de los seres y objetos no razonables.

1.era clase

<i>sar ami</i>	un hombre
<i>sar rish</i>	una mujer
<i>sar qavur</i>	un viejo
<i>sar bitsibai</i>	un niño
<i>sar bitsirish</i>	una niña

2.da clase

<i>sav djanuvar</i>	un lobo
<i>sai klini</i>	una vaca
<i>sav aïghur</i>	un potrillo
<i>sav khal</i>	una casa
<i>sav khar</i>	una estrella, etc.

Como es posible observar, las palabras de la primera clase están precedidas del numeral *sar* y las de la segunda, de *sav*, donde *r* y *v* son ‘coeficientes de clase’ que encontramos en casi todas las otras partes del discurso⁵.

En otras lenguas del Cáucaso, la cantidad de géneros-clases es mayor. Por ejemplo, en kazi-koumuko, la primera clase comprende los seres razonables masculinos; la segunda, los seres



razonables femeninos; la tercera, los seres vivientes no razonables, sin importar cuál sea su sexo; y la cuarta, los objetos⁶. La clase se expresa mediante afijos que modifican todas las palabras de una frase. El mecanismo de esos determinativos de clase está lejos de ser conocido en detalle⁷.

La repartición de toda la naturaleza en dos clases, seres dotados de razón y seres u objetos no razonables, parece existir también en la lengua de los fulanis de Sudán según Faidherbe⁸ y Guiradon, pero su último observador, el comandante Gaden⁹, señala que “los fulbé (fulanis) no parecen haber tenido esta concepción de una división de la naturaleza en dos clases. En realidad, no hay género en fula”. Sin embargo, Gaden resalta que “cada pronombre de la tercera persona del singular designa una categoría de seres, de objetos o de abstracciones que presentan un vínculo común entre ellos”. Uno de esos pronombres designa únicamente al hombre, otro a los grandes herbívoros, otro a los líquidos, otro a los árboles, otro a las semillas, otro a los hilos, cuerdas y objetos en forma de cuerda. Entonces, cuando Gaden afirma “no hay género en fula”, está en lo correcto si otorga a la palabra ‘género’ su acepción más frecuente, es decir, un género sexual; pero el fula posee determinativos de clase, del mismo orden que los del bambara o que los bantúes, solo que implementados de manera diferente en términos de técnica lingüística.

Respecto de las lenguas uralo-altaicas, como el finés y el turco, no expresan el sexo ni mediante una terminación ni mediante un artículo especial. Las lenguas drávido-mundas de la India admiten una división bipartita¹⁰; pero mientras que las



lenguas de la rama munda separan, por un lado, a los seres animados y, por el otro, a los seres inanimados, las de la rama drávida ubican, en la primera clase, a los seres dotados de razón y, en la otra, a todos los seres no dotados de razón y a los objetos; la rama drávida, siguiendo a Grierson, se encuentra en un grado de desarrollo más avanzado que la rama munda.

Sería fácil seguir enumerando casos que evidencian el mismo fenómeno; los ya citados bastan para describir ciertas formas. Pero, ¿cuál es la explicación?

La lengua no hace más que reflejar ciertas concepciones sobre el orden del mundo, es una especie de testigo; estas concepciones pueden modificarse al punto de no dejar rastros más que en la gramática. Para saber exactamente a qué atenerse en la relación entre un sistema de clasificación de cosas del universo y la clasificación de las palabras según diferentes 'géneros', habría que hacer una investigación en aquellos grupos en los cuales el sistema de clasificación sigue estando vigente, por ejemplo, entre los indios zuñi, los chinos, los tibetanos, etc. y, sobre todo, entre los australianos. Esos sistemas están, por sí mismos, al menos entre los amerindios y los australianos, en estrecha relación con el totemismo. Pero, al parecer, una investigación de ese tipo nunca ha sido intentada, ni siquiera propuesta.

Es probable, en todo caso, que la calificación sexuada o asexuada de ciertas palabras que Frazer atribuye al azar¹¹ dependa, en alguna medida, de un antiguo sistema de clasificación, incluso en nuestras lenguas indogermánicas. Hay que investigar, sobre todo porque, como dice Meillet¹², en el estado actual de la lingüística es más importante "señalar los nuevos problemas



que plantea el progreso de la ciencia que repetir las soluciones —además, necesariamente incompletas— que recibieron los viejos problemas”.



NOTAS

*van Gennep, A. (1908). "Genres et clases linguistiques". En *Religions, Moeurs et Legendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*. Paris: Societe du Mercure de France, pp. 276-286.

1. A. C. Hollis, *The Masai, their language and folklore*, Oxford, Clarendon press, 1905, p. 9.

2. P. Berthoud, " Quelques remarques sur la famille des langues bantoues" bantoues". *Actas del 10° Congreso de Orientalistas*, que tuvo lugar en Ginebra en 1894, Leyde, 1897, t. IV, sección 4, p. 169 191.

3. E. Durkheim y M. Mauss. "De quelques formes primitives de classification", *Année Sociologique*, t V I (1903), p. 172.

10. Walter E. Roth, " The Structure of the koko yimidir language" language", *North Queensland Etnography Bulletin*, n ° 2 Brisbane 1901, pp. 15 y 6.

4. A. Dirr, *Grammaire de la langue tabassarane* (en ruso), Tiflis, 1904, pp. 9, 30, 42, 47,

5. Cf. H. Winkler, *Uralaltaische Voel ker und Sprachen*, Berlín, 1884, p. 138.

6. Un artículo de A. Dirr sobre estos determinativos de clase ("Matériaux pour l'étude des populations du Caucase", en ruso, Tiflis, 1907), que provee información sobre ciertas concordancias, no arroja novedades sobre su razón de ser social y llega a exactamente las mismas conclusiones que el presente estudio, tal como lo había publicado la *Revue des Idées* del 15 de agosto de 1905.

7. Faidherbe, " Essai sur la langue foul", *Revue de linguistique* T. V II



8. H. Gaden, " Note sur le dialecte foul parlé par les Foulbé du Baguirmi", Extr. del *Journal asiatique*, 1908, p. 13 14.

9. G.-A. Grierson, Sección *Language*, en *Census of India*, 1901, Calcutta, 1903, t. I, pp. 280 y 284. Ver de nuevo Sten Konow, "Notes on the munda family of speech", *Anthropos*, 1908, p. 78.

10. Cf. el estudio precedente.

11. A. Meillet, "L'état actuel des études de linguistique générale", *Revue des Idées*, del 15 de abril de 1906, cf., p. 308.





LA EXPRESIÓN OBLIGATORIA DE LOS SENTIMIENTOS*

Marcel Mauss

TRADUCCIÓN

Renata Farías

REVISIÓN BILINGÜE

María Laura Perassi

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz

María Gabriela Lugones

MARCEL MAUSS (1872–1950)



Nació en Epinal, Francia, en el seno de una familia judía que se dedicaba al comercio y a la pequeña industria. Estudió Filosofía en la Universidad de Bordeaux, donde tomó cursos de Derecho, Sociología y Psicología. Su educación —durante ese periodo e incluso antes—, estuvo ligada a la figura de su tío materno, Émile Durkheim. Posteriormente, en París, Mauss se dedicó a las áreas de filología e historia de la religión en la Escuela Práctica de Altos Estudios. Los cursos realizados —centrados en el sánscrito, las religiones primitivas, los cultos de la India—, le permitieron interiorizarse en el método comparativo y la investigación etnográfica. La trayectoria intelectual de Mauss se desarrolló en el marco de *L'Année Sociologique*, publica-

ción fundada por Durkheim que se constituyó en un faro de la escuela sociológica francesa. Allí, además de integrar una red de colaboradores que trabajaban colectivamente, dio a conocer la mayor parte de sus escritos, tanto ensayos originales como numerosas reseñas críticas de libros publicados en distintas lenguas. Fue fundador del Instituto de Etnología (1925), junto a Paul Rivet y Lucien Lévy-Brühl, donde impartió cursos sobre etnografía y trabajo de campo a interesados en el oficio y a oficiales coloniales. Militó políticamente como integrante del Partido Obrero francés y participó de movimientos cooperativistas; en el marco de esas actuaciones, escribió textos en los que reflexionaba sobre el presente. Su producción procuró establecer

la base eminentemente social de prácticas consideradas individuales: la oración, el sacrificio, las técnicas corporales y las emociones. La recepción de su obra, vía la lectura de Claude Lévi-Strauss, situó al *Ensayo sobre el Don* (1924) como piedra basal de la disciplina antropológica y a la reciprocidad como clave explicativa y constitutiva de lo social.

Referencias

Fournier, M. ([1994] 2006). *Marcel Mauss: A Biography*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Karady, V. (1968). "Présentation de l'édition". Mauss: Oeuvres, 1, I-LIII. Paris: Éditions de Minuit.

Parkin, R. ([2005] 2012). "Mauss, otros durkheimianos y los sucesos entre guerras". En Barth, F. et al. *Una Disciplina, Cuatro Caminos. Antropología Británica, Alemana, Francesa y Estadounidense*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 237-262.

Sigaud, L. (2007). "Doxa e crença entre os antropólogos". *Novos Estudos* 77, CEBRAP, mar 2007, pp. 129-152.





ESTA COMUNICACIÓN ESTÁ RELACIONADA CON EL TRABAJO de M. G. Dumas sobre las *Lágrimas*¹ y con la nota que le envié al respecto. Allí le señalaba la extrema generalidad de este uso obligatorio y moral de las lágrimas. Estas sirven, en particular, como medio de saludo. De hecho, es un uso muy frecuente en lo que hemos convenido llamar poblaciones primitivas, sobre todo en Australia, en Polinesia; fue estudiado en América del Norte y del Sur por M. Friederici, quien propuso llamarlo *Tränengruss*, el saludo por las lágrimas².

Me propongo mostrarles, por medio del estudio del ritual oral de los cultos funerarios australianos, que en un grupo considerable de poblaciones suficientemente homogéneas y primitivas, en el sentido estricto de la palabra, las explicaciones que M. Dumas y yo proporcionamos sobre las lágrimas son válidas para muchas otras expresiones de sentimientos. No solo los llantos sino todas las formas de expresión oral de los sentimientos son, no fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino esencialmente fenómenos sociales, eminentemente marcados por el signo de la no-espontaneidad y de la más perfecta obligación. Nos mantendremos, si así lo desean, en el



terreno del ritual oral funerario, que abarca gritos, discursos, cantos. Pero podríamos extender nuestra investigación a cualquier otro tipo de ritos, en particular manuales, en los mismos cultos funerarios y entre los mismos australianos. Para finalizar, bastará con dar algunas indicaciones que permitan seguir con el estudio de esta cuestión en un campo más amplio. Por cierto, esto ya fue estudiado por los inolvidables Robert Hertz³ y Émile Durkheim⁴ a propósito de los mismos cultos funerarios, que uno intentó explicar y de los que el otro se sirvió para mostrar el carácter colectivo del ritual expiatorio. Durkheim incluso llegó a postular, en oposición a M. F.-B. Jevons⁵, que el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales. Vamos a retomar esta demostración con algunos detalles y respecto de los ritos orales.

Los ritos orales funerarios en Australia están compuestos por:

1. gritos y aullidos, frecuentemente melódicos y rítmicos;
2. voceros⁶ generalmente cantados;
3. verdaderas sesiones de espiritismo;
4. conversaciones con el muerto.

Resulta conveniente dejar de lado, por un momento, las últimas dos categorías. Los comienzos del culto de los muertos propiamente dicho son hechos notablemente evolucionados y bastante atípicos. Además, su carácter colectivo está extraordinariamente marcado; se trata de ceremonias públicas, muy reguladas, que forman parte del ritual de la *vendetta* y de la determinación de las responsabilidades⁷. De esta manera, en las tribus del río Tully⁸, este ritual se asienta en prolongadas danzas



funerarias cantadas. El muerto asiste, en persona, mediante la presencia de su cadáver disecado, que es objeto de una suerte de necropsia primitiva. Y es toda una audiencia considerable, todo el grupo, incluso toda la parte de la tribu reunida, la que canta por tiempo indefinido para darle ritmo a las danzas:

*Yakai! ngga wingir,
Winge ngenu na chaimban,
Kunapanditi warre marigo.*

Traducción: “Me pregunto dónde él [el koi, el espíritu maligno] te encontró, vamos a extraer tus vísceras y ver”. En particular, con el acompañamiento de esta melodía y de pasos de danza, cuatro magos llevan a un anciano para que reconozca —y extraiga del cadáver— el objeto encantado que causó la muerte. Estos rituales, repetidos de manera indefinida hasta la adivinación, terminan en otras series de danzas, una de las cuales involucra a la viuda quien, haciendo un paso a la derecha y otro a la izquierda y agitando ramas, echa al koi del cadáver de su marido¹⁰. Mientras tanto, el resto de la audiencia asegura al muerto que será vengado. Esto no es más que un ejemplo. Para concluir sobre estos ritos extremadamente desarrollados, nos basta con indicar que culminan en prácticas extremadamente interesantes tanto para el sociólogo como para el psicólogo. En una gran cantidad de tribus del centro y del sur, del norte y del noreste australiano, el muerto no se contenta con dar una respuesta ilusoria al cónclave tribal que lo interroga: la colectividad que lo evoca lo escucha responder de manera física, real¹⁰; otras veces



se trata de una verdadera experiencia de lo que habitualmente llamamos en nuestra formación el ‘péndulo colectivo’: el cadáver, llevado sobre los hombros de los adivinos o de los futuros vengadores de sangre, responde a sus preguntas, guiándolos hacia el asesino. Estos ejemplos bastan para observar que los ritos orales complejos y evolucionados nos muestran únicamente sentimientos e ideas colectivas en juego y tienen, incluso, la extrema ventaja de hacernos aprehender el grupo, la colectividad en acción o, si se quiere, en interacción.

Los ritos más simples, gritos y llantos, sobre los que vamos a extendernos un poco más, no tienen en absoluto un carácter tan público y social. Sin embargo, carecen, en grado sumo, de todo carácter de expresión de un sentimiento experimentado de modo puramente individual. Los observadores dieron por resuelta la cuestión de su espontaneidad hace mucho tiempo; a un punto tal que, para ellos, se volvió casi un cliché etnográfico. No faltan relatos sobre la manera en la que, en medio de ocupaciones triviales y conversaciones banales, de repente, en determinadas horas, fechas u ocasiones, el grupo, sobre todo el de mujeres, empieza a aullar, a gritar, a cantar, a increpar al enemigo y al demonio, a conjurar el alma del muerto. Luego, al cabo de esta explosión de pena y de enojo, el grupo, salvo quizás algunos portadores de duelo especialmente designados, regresa a su vida rutinaria.

En primer lugar, los gritos y cantos se pronuncian de manera grupal. En general, no son proferidos individualmente, sino por todo el grupo. La cantidad de hechos que se podrían citar es innumerable. Tomemos uno, un poco exagerado debido a su



propia regularidad. El ‘grito por el muerto’ es una costumbre generalizada en la zona este meridional de Queensland. Dura tanto como el intervalo entre el primer entierro y el segundo. Se le asignan horas y momentos precisos. Durante aproximadamente diez minutos, al amanecer y al atardecer, todo grupo que tuviera un muerto por llorar aullaba, lloraba y se lamentaba. En estas tribus, cuando los grupos se encontraban, había hasta una verdadera competición de gritos y de lágrimas que podía extenderse a congregaciones considerables durante las ferias, la recolección de nueces (*bunya*) o las iniciaciones.

No solo se fijan los tiempos y las condiciones de esa expresión colectiva de los sentimientos, sino también los agentes de esta expresión. Estos no aúllan ni gritan solamente para traducir su miedo, su enojo o su pena, sino porque están encargados, obligados a hacerlo. Ante todo, quienes gobiernan la manifestación del duelo no son, en absoluto, los parientes de hecho, tan cercanos como nosotros los concebimos —padre e hijo por ejemplo— sino los parientes de derecho. Si bien el parentesco se establece por descendencia uterina, el padre o el hijo no participan plenamente del duelo uno del otro. Respecto de este hecho, tenemos una prueba curiosa: entre los warramunga¹¹, tribu del centro y de descendencia principalmente masculina, la familia uterina se reúne especialmente para el ritual funerario. Otro caso notable es que son frecuentemente los cognados, meros aliados, quienes son obligados a manifestar la mayor pena, a menudo con motivo de simples intercambios de delegados o de herencias¹².



Lo que termina de demostrar la naturaleza puramente obligatoria de la expresión de la pena, del enojo y del miedo es el hecho de que esta no es compartida siquiera por todos los parientes. No solo son únicamente determinados individuos los que lloran y aúllan y cantan, sino que además pertenecen, la mayor parte de las veces, por hecho y por derecho, a un único sexo. A diferencia de los cultos religiosos *stricto sensu* reservados, en Australia, a los hombres, aquí los cultos funerarios son asignados a las mujeres casi en su totalidad¹³. Los autores concuerdan plenamente sobre este punto y el hecho puede comprobarse en toda Australia. Sería inútil citar las innumerables referencias de un hecho perfectamente descrito y demostrado. Incluso entre las mujeres, las que juegan este rol en el pleno sentido de la palabra no son todas las que tienen relaciones de hecho —hijas, hermanas de descendencia masculina, etc.— sino mujeres determinadas por ciertas relaciones de derecho¹⁴. Sabemos que, por lo general, son las madres¹⁵ (no hay que olvidar que estamos en un país de parentesco por grupo), las hermanas¹⁶ y, sobre todo, la viuda del difunto¹⁷. La mayor parte del tiempo, esos llantos, gritos y aullidos acompañan las maceraciones, a menudo muy crueles, que esas mujeres o una de ellas, o algunas de ellas, se infligen, y sabemos que lo hacen precisamente para prolongar el dolor y los gritos.

Pero no se trata solo de que las mujeres, determinadas mujeres, griten y canten así, sino que deben cumplir con una cierta cantidad de gritos. Taplin nos dice que hay una “cantidad convencional de llantos y gritos” entre los narrinyerri. Notemos que la convencionalidad y la regularidad no excluyen en absolu-

to la sinceridad, no más que en nuestras propias prácticas funerarias. Todo esto es, a la vez, social, obligatorio y, sin embargo, violento y natural. La búsqueda y la expresión del dolor van juntas. Enseguida veremos por qué.

Antes, se puede extraer otra prueba de carácter social de esos gritos y sentimientos a partir del estudio de su naturaleza y de su contenido.

En primer lugar, por desarticulados que puedan ser esos gritos y aullidos, siempre son de cierta manera musicales, frecuentemente rítmicos, cantados al unísono por las mujeres. Estereotipia, ritmo, unísono son aspectos al mismo tiempo fisiológicos y sociológicos. Un aullido melódico, rítmico y modulado puede seguir considerándose altamente primitivo. En el centro, este y oeste australianos, se trata de una larga jaculatoria consagrada y estética; por lo tanto, social, al menos por esos dos rasgos. Todo esto también puede llegar bastante más lejos y evolucionar: los gritos rítmicos pueden volverse cantilenas, interjecciones como las de Esquilo, cortando y ritmando cantos más desarrollados. Otras veces forman coros alternados, algunas veces de hombres con mujeres. Inclusive cuando no son cantados, por el hecho de ser proferidos de manera conjunta, los gritos adquieren un significado totalmente distinto al del una pura y mera exclamación sin sentido. Tienen su eficacia. De esta manera, ahora sabemos que el grito de *bàubàu* que lanzan al unísono las lloronas de arunta y de loritja en dos notas graves, tiene un valor de *αποτροπαιου*, que podríamos traducir de manera inexacta como un conjuro o, más precisamente, como expulsión del maleficio.



Quedan los cantos, que son de la misma naturaleza. Sería inútil resaltar que son rítmicos, cantados —de otro modo, no serían lo que son— y, en consecuencia, fuertemente moldeados por una forma colectiva. Su contenido también lo es. Los australianos, o más bien las australianas, tienen sus cantantes de voceros, lloronas e ‘imprecadoras’, que cantan al duelo, a la muerte, siempre mágica, insultando, maldiciendo y encantando al enemigo que la causó. Tenemos numerosos textos de sus cantos. Algunos son marcadamente primitivos, no van más allá de una exclamación, una afirmación, una interrogación: “¿Dónde está mi sobrino, el único que tengo”. Un ejemplo bastante frecuente. “¿Por qué me abandonaste?”, luego la mujer agrega: “¡Mi esposo [o mi hijo] está muerto!”. Se observan aquí dos temas: una suerte de interrogación y una afirmación simple. Esta literatura apenas logra superar esos dos límites; por un lado, una invocación al muerto o del muerto y, por otro lado, un relato sobre el muerto. Incluso los voceros más bellos y prolongados de cuyos textos se dispone pueden ser reducidos a esta conversación y a esta suerte de epopeya infantil. No tienen nada de elegíaco ni de lírico, no se encuentra una pizca de sentimiento más que en una descripción del país de los muertos. En general, son simples injurias, groserías, vulgares imprecaciones contra los magos, o maneras de eximir al grupo de toda responsabilidad. En definitiva, el sentimiento no queda excluido, pero, hasta en los cantos más desarrollados, prevalecen la descripción de los hechos y los temas rituales jurídicos.

Dos palabras para concluir, desde un punto de vista psicológico o, si se quiere, interpsicológico.



Acabamos de demostrarlo: una considerable cantidad de expresiones orales de sentimientos y emociones, presentes en gran cantidad de poblaciones esparcidas por todo el continente, son puramente colectivas. Digamos, luego, que ese carácter colectivo no afecta en nada a la intensidad de los sentimientos, sino muy al contrario. Recordemos cómo se amontonan sobre el muerto los warramunga, los kaitish, los arunta.

Todas esas expresiones colectivas, simultáneas, de valor moral y de fuerza obligatoria de los sentimientos del individuo y del grupo son más que simples manifestaciones; son signos de expresiones comprendidas, en definitiva, un lenguaje. Esos gritos son como frases y palabras. Es obligatorio emitirlos, pero si hay que hacerlo es porque todo el grupo los entiende.

Es más que la manifestación de los propios sentimientos. Se trata de una manifestación para otros, ya que es obligatorio hacerlo. Se los manifiesta para sí expresándolos a otros y en nombre de otros.

Es, esencialmente, una simbología.

Nos encontramos en este punto con las bellísimas y curiosísimas teorías que M. Head, M. Mourgue y los psicólogos mejor informados nos proponen respecto de las funciones naturalmente simbólicas del espíritu.

Y tenemos un terreno, los hechos, en los cuales psicólogos, fisiólogos y sociólogos pueden y deben encontrarse.



NOTAS

* Mauss, M. (1921). "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", *Journal de psychologie*, 18, 1921. pp. 425-434.

1. *Journal de psychologie*, 1920; cf. Le rire, *Journal de psychologie*, 1921, p. 47, Le langage du rire.

2. Der Tränengruss der Indianer, Leipzig, 1907. Cf. Durkheim, *Année sociologique*, 11, p. 469.

3. Représentation collective de la mort, *Année sociologique*, X, p. 18 s.

4. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 567 s.

5. *Introduction to the History of Religion*, p. 46 s. Sir J. G. Frazer, en *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 1913, p. 147, nota que estos ritos están regulados por la costumbre, pero les da una explicación puramente animista, en definitiva, intelectualista.

6. N. de T.: Los voceros eran canciones funerarias corsas que llamaban a la venganza tras un asesinato o muerte violenta.

7. Cf. Fauconnet, *La Responsabilité*, 1920, p. 236 s.

8. W. Roth, *Boletín (Queensland Ethnography)* 9, p. 390, 391. Cf. Superstition, Magic, and Medicine, *Boletín* 3, p. 26, n.º 99, s.

9. La palabra Ka! designa un espíritu, o un conjunto de espíritus malignos, incluidos los hombres magos y los demonios.

10. Ejemplo de una muy bella descripción de una de esas sesiones al oeste de Victoria se encuentra en Dawson, en *Aborigines of South Austr.*, p.



663; Yuin (Nueva Gales del sudeste). Howitt, *South Eastern Tribes*, p. 422, por no citar más que hechos de larga data, antiguamente demostrados.

11. V.g. Cuñados aullando cuando reciben los bienes del difunto (warramunga), Spencer y Gillen, *Northern Tribes*, p. 522. Cf. Spencer, *Tribes of Northern Territory*, p. 147, para un caso notable de prestaciones rituales y económicas intertribales con motivo de las muertes entre los kakadu del norte australiano. La pena manifestada se volvió una cuestión puramente económica y jurídica.

12. N. de T.: En el texto original, este y los demás gentilicios llevan mayúsculas.

13. Es inútil explicar por qué las mujeres son los agentes esenciales del ritual funerario. Estas cuestiones son de orden exclusivamente sociológico; la división del trabajo religioso se debe, probablemente, a numerosos factores. Sin embargo, para ser claros en nuestra exposición y para que se entienda bien la increíble importancia de estos sentimientos de origen social, mencionaremos algunos de ellos: 1. La mujer es un ser *minoris resistentiae*, y es encargada y se encarga de los ritos penosos, tal como los extranjeros (cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 572); además, normalmente, ella misma es una extranjera y recibe las humillaciones que antes el grupo infligía a todos sus miembros (véanse los ritos colectivos de la agonía, warramunga R. Hertz, *Représentation coll.*, p. 184; cf. Strehlow, *Aranda Stämme*, etc., IV, II, p. 18, p. 25, donde ya solo las mujeres se apilan sobre el muerto); 2. La mujer es un ser especialmente relacionado con las potencias malignas; su menstruación, su magia, sus faltas la vuelven peligrosa. Es considerada, en cierta medida, responsable de la muerte de su marido. Se encontrará el texto de un curioso relato de una mujer australiana en Roth, *Structure of the Kokoyimidar Language* (Cap Bedford), *Bulletin* 3, p. 4, cf. *Bulletin* 9, p. 341, traducción infiel, p. 374. Cf. Spencer y Gillen, *Native Tribes*, p. 504; 3. En la mayor parte de las tribus, justamente para el hombre, el guerrero, está prohibido gritar bajo cualquier pretexto, en particular de dolor y, sobre todo, en caso de torturas rituales.



14. Las listas de esas mujeres solo son proporcionadas de manera exhaustiva por los más recientes y mejores etnógrafos: véanse Spencer y Gillen, *Native Tribes*, p. 506, 507; *Northern Tribes*, p. 520; *Tribes of Northern Territory*, p. 255. (Madres, mujeres de una determinada clase matrimonial). Strehlow, *Aranda Stämme*, IV, II, cf. p. 25 (Loritja).

15. Esto indican los textos de la nota precedente.

16. Ejemplo en Grey, *Journals of Discovery*, II, p. 316, las mujeres ancianas cantan “nuestro hermano menor”, etc. (W. Austr.).

17. La viuda canta y llora durante meses entre los tharumba; lo mismo sucede entre los euahlayi; entre los bunuroug de la Yurra, la famosa tribu de Melbourne, la mujer canta un *dirge* durante los diez días de duelo.





UNA TEORÍA ETNOGRÁFICA DEL LENGUAJE Y ALGUNOS COROLARIOS PRÁCTICOS*

Bronislaw Malinowski

TRADUCCIÓN

María Soledad Prieto
Florencia Silvia Yuvero

REVISIÓN BILINGÜE

María Soledad Prieto

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
María Gabriela Lugones

BRONISLAW MALINOWSKI (1884–1942)



Nacido en Cracovia —en ese entonces perteneciente al Imperio Austrohúngaro—, se formó inicialmente en física y matemáticas. Como él mismo narrara, se inclinó hacia la antropología a partir de la lectura de *La Rama Dorada* de Charles Frazer. Se dedicó a profundizar sus conocimientos en esa área bajo la guía de Charles Seligman y Edvard Westermarck en la London School of Economics. En vísperas de la Primera Guerra Mundial y luego de intentar —sin éxito— un viaje al Sudán, se embarcó hacia Nueva Guinea. Entre 1914 y 1915 vivió en la isla de Mailu, y después permaneció hasta 1918 de manera intermitente en las islas Trobriand. La mayor parte de sus etnografías fue fruto de ese intenso trabajo de campo. En 1922 publicó

Los Argonautas del Pacífico Occidental, cuya introducción sintetiza tendencias desarrolladas por colegas y mentores, y establece los principios del método etnográfico. Además de esos aportes metodológicos, su obra se caracterizó por abonar al estudio de instituciones y costumbres a través de la idea de función. En 1927, ocupó la primera cátedra de Antropología de la Universidad de Londres. Allí su desempeño fue notorio por el carácter magistral de sus seminarios y las orientaciones que realizara de antropólogos de distintas procedencias que luego se tornaron referencias de la disciplina. A mediados de la década de 1930, realizó pesquisas en África y dirigió el programa de entrenamiento en el oficio antropológico ofrecido por

el Instituto Africano Internacional. Luego ejerció la docencia en Estados Unidos como profesor invitado. De ese periodo data su trabajo de campo en mercados de Oaxaca, México. Dedicó sus últimos años de vida a la lucha tenaz contra el nacionalsocialismo.

Referencias

Barth, F. ([2005] 2012). "Desde el estrecho de Torres hasta los Argonautas, 1898-1922" y "Malinowski y Radcliffe-Brown, 1922-1945". En Barth, F. et al. *Una Di*

Jsciplina, Cuatro Caminos. Antropología Británica, Alemana, Francesa y Estadounidense. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 25-49.

Stocking Jr., G. W. ([1983] 1993). "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski". En Velasco, H., García, F., & Díaz, Á. (Eds.) *Lecturas de Antropología para Educadores*. Madrid: Trotta, pp. 43-66.

Firth, R. ([1957] 1997). *Hombre y Cultura. La Obra de Bronislaw Malinowski*. México: Siglo XXI.





ESTE SUPLEMENTO LINGÜÍSTICO DEBE SU EXISTENCIA a algunas consideraciones prácticas. Por supuesto, quería presentar todo el material lingüístico relacionado con la agricultura trobriandesa que había recolectado: sin esto el informe de horticultura quedaría incompleto. Y aun así, comprobé que una presentación clara y completa de estos materiales era muy técnica y engorrosa porque interrumpía el flujo de la narrativa. Para corregir esto, en primer lugar, traté de relegar mis comentarios lingüísticos a notas al pie. Cuando estas últimas se hicieron muy voluminosas, las recopilé en digresiones. Sin embargo, enseguida pude apreciar que cuando estos comentarios se unificaban, conformaban un relato consecutivo y de esa manera se hacían menos tediosos, así como también más reveladores. Entonces, no tuve otra opción más que separar la lingüística de la descripción y situarla en este suplemento.

La génesis de este apéndice, tal vez, justificaría en sí misma la forma en que estoy presentando mi material. En lugar del glosario habitual con textos y comentarios, he entrelazado los datos lingüísticos —términos, frases y textos— en una narrativa continua que, necesariamente, se ha desarrollado hasta una



extensión casi comparable a la parte descriptiva del libro¹. Este método de presentación me parece tanto mejor, más nítido y legible que cualquier otro —ciertamente tan ineludible— que he resistido cualquier tentación de ser más conciso.

De hecho, en el curso de estas reflexiones teóricas introductorias llegaremos de forma gradual y convincente a la conclusión de que esta es la única presentación correcta de cualquier material lingüístico. El método, sin lugar a dudas, supone ciertas dificultades tanto para el lector como para el escritor. Por una parte, el doble informe, descriptivo y lingüístico, somete al lector a un mayor esfuerzo mental, ya que tendrá que cotejar las afirmaciones presentes en una parte con las de la otra. Asimismo, este método de presentación le ha supuesto al escritor una cantidad significativa de trabajo adicional. Sin embargo, la doble entrada al tema tiene ventajas compensatorias: permite un control mucho más completo de los datos lingüísticos, así como de la descripción etnográfica, que no podría darse de otra manera. Creo que echar luz sobre ambos aspectos del material permitirá que este se destaque, por así decirlo, estereoscópicamente.

Pero la principal virtud de este método es que sigue de forma minuciosa la técnica de trabajo de campo. El etnógrafo tiene que ver y escuchar: debe presenciar de forma personal ritos, ceremonias y actividades, y tiene que recolectar opiniones sobre éstos. En los capítulos descriptivos, el interés principal se encuentra en el aspecto activo, personal y visual de tales acciones. Aquí se señalan las conversaciones, los comentarios y el aparato gramatical.

SECCIÓN I

Lenguaje como herramienta, documento y realidad cultural

En el siguiente estudio de lingüística agrícola trobriandesa hay muchas perspectivas que deben conservarse ante el lector. En primer lugar, existe un interés metodológico especial en la presentación directa y completa de toda la evidencia lingüística disponible, ya que el lenguaje es la herramienta más importante del etnógrafo. Es a través de su conocimiento de la lengua vernácula, y su manejo práctico de la gramática y el vocabulario nativo que el etnógrafo puede realizar preguntas precisas y recibir respuestas relevantes. Son estas respuestas las que luego tiene que interpretar y comentar antes de transmitir las de forma inteligible al lector² y es un largo camino que parte de la boca del informante nativo a la mente de un inglés.

Sin embargo, el valor de los datos lingüísticos existe solo en proporción al propio conocimiento del etnógrafo y su precisión crítica para extraer inferencias. De esta manera, está obligado —como todo científico que debe presentar acreditaciones y describir la forma en que arribó a conclusiones— a dar a conocer el instrumento más importante, que son sus recursos lingüísticos.

El lector comprenderá el bagaje lingüístico de mi campo de trabajo por medio del estudio de terminologías técnicas y frases características —algunas ofrecidas, otras obtenidas en respuesta a preguntas, otras escuchadas de forma reiterada como dichos tradicionales. A partir de la cantidad de términos reco-



lectados, el lector será capaz de evaluar la variedad de temas sobre los cuales pude conversar con los nativos; a partir de la estructura y tipo de los enunciados, podrá ver las dificultades de proveer una traducción apropiada. En relación con las terminologías, el lector observará que mi objetivo no es dar una falsa precisión a las ideas nativas, sino determinar de forma precisa lo que cierta palabra significa para el nativo y cómo es usada por este. Alrededor de tres cuartos de los enunciados contenidos en este suplemento son lo que podría llamarse textos con definiciones; es decir, textos en los cuales un nativo o bien intenta definir una palabra o la usa de una manera característica. Como el lector podrá observar desde las Secciones IV y V, estos textos con definiciones no son solo respuestas obtenidas de los informantes, sino una parte intrínseca del proceso educativo del nativo. Respecto de los temas difíciles, he presentado varios textos referidos a la misma palabra³.

En relación con la exhaustividad de mi información, el lector no encontrará dificultad en juzgar, por ejemplo, dónde una de mis listas agota todas las formas nativas usadas en ese contexto y dónde está incompleta⁴. En general, mientras más fundamental es el concepto, más exhaustiva es mi evidencia y mejor es mi conocimiento práctico de la palabra y sus variados usos. Apenas es necesario afirmar que los textos y dichos aquí reproducidos representan alrededor de una centésima parte de las veces que escuché el uso de una determinada palabra. Por ejemplo, durante mis caminatas por el campo, aprendí a utilizar y a comprender expresiones referidas a características botánicas o



tipos de tierra. Pero, con frecuencia, no podía realizar notas lingüísticas muy completas en esos momentos. Cuando surgía de manera excepcional una buena frase, realizaba una nota rápida sobre esto, mental o escrita, y luego le pedía a mi informante que la repitiera, no necesariamente tal como la había escuchado por primera vez, sino con el objetivo de reproducir la información que contenía y su carácter lingüístico.

En términos metodológicos, es siempre interesante saber si un enunciado es voluntario, un dicho tradicional o una respuesta a una pregunta directa. En gran parte de los casos he marcado cuando se me ha ofrecido un enunciado de forma voluntaria. Resulta obvio que todas las fórmulas mágicas, plegarias y cantinelas relacionadas con la horticultura, son textos fijos y tradicionales (cf. Parte VI)⁵. La mayoría de los textos con definiciones, o esos pequeños relatos descriptivos como los textos relacionados con la labor de horticultura⁶, los textos más breves⁷, y los más completos sobre magia⁸, se obtuvieron en el transcurso de discusiones etnográficas. Sin embargo, la mayor parte de mi material lingüístico se obtuvo de mis informantes más competentes, y con ellos no trabajé mucho el método de pregunta y respuesta. Tales informantes tenían una idea nítida de lo que quería de ellos y, en el curso de las conversaciones, tuvieron siempre buena disposición para brindarme datos informativos y sólidos. Es por ello que no es fácil establecer el límite entre una declaración ofrecida de manera espontánea y otra suscitada.



El interés metodológico del lector en el siguiente análisis y el interés práctico del etnógrafo en el lenguaje como instrumento de investigación se refieren ambos al lenguaje como un medio para alcanzar un fin. Pero el lenguaje es más que esto. Aunque no es correcto decir que el lenguaje expresa ideas nativas o que encarna conceptos y categorías, mantiene una relación evidente respecto a la vida de las personas que lo hablan, y a sus actitudes y hábitos mentales. Desde este punto de vista, nos brinda los documentos más importantes para ilustrar tipos de comportamiento humano más allá de lo lingüístico.

Tomemos, por ejemplo, dos de las fórmulas mágicas que serán discutidas en la Sección VII. Cuando en la Fórmula I el mago manifiesta: “Oigan, esta es nuestra ofrenda, ancianos, a ustedes se las entrego”; o cuando en la Fórmula 4 dice: “Yo te corto —mi huerto; hago que tu vientre florezca con mi hacha encantada, mi huerto. Se eleva y se yergue allí, se eleva y se yergue aquí”, el mago está sin dudas comentando sobre sus acciones. Ahora bien, un comentario estandarizado y tradicional de este tipo, que enfatiza y enumera lo que para los nativos son probablemente los aspectos más relevantes del ritual, posee un gran valor etnográfico. Las fórmulas que contienen exorcismos y enumeraciones de las más temidas pestes y plagas; las fórmulas donde la fertilidad se anticipa en frases hiperbólicas; aquellas donde la estabilidad se demanda por medio de metáforas extraídas de la navegación y el anclaje; son todas y cada una registros de las actitudes nativas hacia la horticultura. No hay ninguna fórmula en la que no encontremos algún fragmento



importante de información etnográfica que arroje luz adicional sobre la ceremonia, su función y su significado para los nativos.

Lo que es cierto para las fórmulas resulta, de algún modo, aún más cierto para aquellos dichos y comentarios directos que se refieren a determinados aspectos de la horticultura. Como coincidirá el lector, las series de textos, del 38 al 84, que comentan sobre el propósito, función o técnica de operaciones mágicas o prácticas son las ilustraciones más valiosas de los actos culturales nativos. Los textos que definen la función del poste de demarcación o el objetivo del conjuro del coco —mencionados arriba desde el punto de vista del interés metodológico—, o el Texto 37 que trata de la relación entre magia y trabajo, también ilustran la mirada nativa. Nos introduciremos en esto de forma más completa cuando analicemos el carácter educativo de varios textos que aquí se presentan. Se observará entonces que la mayoría de los dichos naturalmente arrojan luz sobre el comportamiento técnico, económico y ceremonial, ya que en la vida de los nativos estos dichos funcionan de hecho como comentarios a estas actividades —y como directrices y preceptos dados a los más jóvenes (cf. Secciones IV y V).

La lista de terminologías, los pares de conceptos opuestos o que se excluyen mutuamente, la relación lingüística entre el término *pwaypwaya* como 'suelo fértil', es decir, 'suelo por excelencia', y 'tierra en general' (cf. Sección I, §§ 3 y 1) corresponden de forma evidente a realidades de conducta y cultura nativas. Lo mismo ocurre con los términos botánicos que demuestran el lugar especial ocupado en la mente de los nativos por las plan-



tas cultivables, en oposición a todo otro conjunto de plantas. En esta clase de palabras, el uso de pronombres posesivos y el lugar especial dado a la comida, sobre todo al cultivo de verduras, es importante como indicador de estándares de valor⁹.

Cada elemento en el siguiente análisis podría considerarse como un documento y, a su vez, como una herramienta de trabajo de campo etnográfico. No es necesario continuar destacando este doble posicionamiento de interés. Pero sí es necesario hacer hincapié en que la evaluación de la función del lenguaje como indicio de proceso mental no es fácil de realizar. La relación entre idea y palabra, entre enunciado verbal y actitud mental, es un interrogante que tendremos que considerar en detalle. Las palabras —y, tal vez aún más, las frases, oraciones y textos— tomadas junto con otros tipos de comportamiento, constituyen comentarios y documentos extremadamente significativos. Sin embargo, no hay nada más peligroso que imaginar que el lenguaje es un proceso que opera de forma paralela y coincide de manera exacta con el proceso mental, y que la función del lenguaje es reflejar o duplicar la realidad mental del ser humano en un flujo secundario de equivalentes verbales.

El hecho es que la principal función del lenguaje no es expresar el pensamiento, ni duplicar procesos mentales, sino más bien jugar un rol pragmático activo en el comportamiento humano. Por lo tanto, en su función principal, es una de las mayores fuerzas culturales y un complemento de las actividades corporales. De hecho, es un ingrediente indispensable de toda acción humana coordinada. Aquí solo pretendo resumir lo que



quiero decir, ya que será necesario ampliar este tema aún más (cf. Parte IV).

Examinemos rápidamente los usos del lenguaje en la horticultura trobriandesa; comenzando, por ejemplo, con un grupo de personas que después de la asamblea (*kayaku*) se dirige a los huertos 'a contar las parcelas en el monte' (*kawala* o *la odila*); (cf. Sección II, Párrafo 3). Estas personas tienen que determinar el área que será cultivada, fijar su contorno; en resumen, dejar todo dispuesto para demarcar los límites. Los hombres más ancianos, con experiencia y un buen conocimiento del suelo, identifican los campos (*kwabila*), establecen los límites por medio de puntos de referencia y trazan las líneas con piedras (*karige'i*). Todo esto se hace por medio de una combinación de habla y actividad corporal. Movimientos, palabras y gestos se utilizan para resolver este problema práctico. Los nativos buscan objetos como árboles, afloramientos de coral o montículos de piedras, discuten sus nombres propios, señalan, disienten. Finalmente, llegan a una decisión que es resultado del discurso verbal, de moverse, señalar y utilizar herramientas; ya que, al llegar a un acuerdo, dejan señales, vestigios en los árboles y talan retoños. Palabras como *kwabila*, *karige'i*, *tuwaga*, *baleko* o *tukulumwala*, palabras que definen varias especies de árboles y tipos de afloramientos de coral, y los nombres propios de un campo, de una parcela de camino o huerto, son utilizados como acciones significativas junto con los movimientos corporales. El habla aquí es equivalente a hacer ademanes y a gesticular. No funciona como expresión del pensamiento o comunicación de



ideas, sino como parte de una actividad conjunta. Si anotáramos las palabras habladas y las consideráramos como un ‘texto’ separadas de su contexto de acción y situación, éstas sin duda permanecerían desprovistas de sentido e interés. Para reconstruir el sentido de los sonidos es necesario describir el comportamiento corporal de los hombres, conocer el propósito de su acción coordinada, así como también su sociología. El habla aquí se utiliza, en primer lugar, para lograr un resultado práctico. En segundo lugar, también cumple una función educativa en la que los hombres más ancianos y mejor informados transfieren los resultados de sus experiencias pasadas a los más jóvenes.

Si siguiéramos al grupo de personas que, por lo general, fija los límites veríamos que también usan palabras para coordinar sus actividades, comunicarse a distancia, pedir asistencia; en síntesis, para regular su trabajo conjunto. Se daría el mismo caso cuando, unos días después, luego de la gran ceremonia inaugural, acudan de manera grupal al huerto y lleven a cabo la primera limpieza de forma comunal (*takaywa*). Entonces la tierra cobra vida, con hombres que se estimulan entre sí, emiten órdenes y coordinan sus movimientos por medio de la acción verbal a distancia. Su trabajo sería imposible sin el habla. De nuevo, el habla no tiene sentido sin el contexto de la actividad en la que se produce. El manejo de los postes en la construcción del *kamkoala*, el levantamiento de una cerca o pérgola en el huerto, cada una de estas actividades nos brindaría ejemplos de habla entrelazada con el trabajo manual.



Quiero explicitar que no estoy hablando únicamente de la lengua trobriandesa, menos aún solo del habla nativa en relación con la agricultura. Estoy tratando de indicar el carácter del habla humana en general y el enfoque metodológico necesario para abordarla. Cada uno de nosotros podría convencerse, a partir de su experiencia, de que el lenguaje en nuestra propia cultura recurre con frecuencia a su carácter fuertemente pragmático. Ya sea que estemos involucrados en la manipulación técnica, dedicándonos a alguna actividad deportiva, llevando a cabo un experimento científico en un laboratorio o asistiéndonos mutuamente mediante las palabras y los actos en una simple tarea manual; las palabras que van de un actor a otro no sirven solamente para comunicar pensamientos: ellas conectan el trabajo y vinculan los movimientos manuales y corporales. Las palabras son parte de la acción y son equivalentes a las acciones.

De esta forma, el punto que estoy analizando aquí puede parecer un lugar común, algo tan obvio que bien podría ser ignorado. Pero ignorar lo obvio a veces ha sido fatal para el desarrollo del pensamiento científico. En mi opinión, la concepción falsa del lenguaje como un medio de transfundir ideas desde la cabeza del hablante a la del oyente ha viciado en gran medida el enfoque filológico respecto del lenguaje. La visión que establezco no es meramente académica: nos compele, como veremos, a interpretar el sentido de cada expresión dentro de su contexto real; y esto significa un nuevo punto de partida en el manejo de la evidencia lingüística. Asimismo, nos obligará a definir el



sentido en términos de experiencia y situación. Todo esto será corroborado en las siguientes secciones de este libro.

Hasta ahora, el carácter pragmático del lenguaje ha sido ilustrado solo en sus usos marcadamente activos; pero esto no significa que otros tipos de lenguaje, como los relatos, las fórmulas mágicas, las arengas públicas o las expresiones legales carezcan por completo de dimensión pragmática. El lenguaje nunca es una mera sombra de otra realidad cultural. Tomemos por ejemplo una fórmula mágica. El etnógrafo puede encontrar en ella una cantidad de frases ilustrativas. Puede descubrir que algunas palabras indican ciertas actitudes tradicionales y que otras contienen una narración del rito con gestos manuales. El lector crítico podría estar interesado en vigilar de forma metodológica el manejo que el etnógrafo hace de la fórmula. Pero para el nativo una fórmula mágica no es una pieza de folklore, aún menos —evidentemente— un documento etnográfico. Es un acto verbal a través del cual una fuerza específica se libera; un acto que, según la creencia nativa, ejerce la influencia más poderosa en el curso de la naturaleza y el comportamiento humano. Además, como hemos visto, la magia actúa como una fuerza de organización social poderosa. La enunciación de una fórmula mágica, que constituye el núcleo de cada rito mágico, representa para el nativo un acto sagrado y trascendental. El etnógrafo que lo tratase como un mero fragmento de jerga que contiene ilustraciones lingüísticas interesantes, realmente se perdería el aspecto más importante de la magia: me refiero a su significado sociológico y cultural.



Lo mismo se aplica a las invocaciones de espíritus, las expresiones legales, tales como las realizadas en el *kayaku*; las arengas del mago que constituyen uno de los elementos organizativos más poderosos de la horticultura nativa; a las órdenes y bromas tradicionales que se intercambian en un emprendimiento colectivo competitivo; a las expresiones que acompañan intercambios de regalos u obligaciones. Todos estos actos verbales son tipos de comportamiento humano tan importantes como cualquier rito con gestos manuales.

He tratado de explicitar que el lenguaje es un aspecto cultural en sí mismo, un tipo de comportamiento humano que no cumple una función complementaria, sino que tiene un rol en sí mismo, único e insustituible. Las descripciones de la realidad lingüística deben darse entonces de forma tan completa, minuciosa y precisa como las descripciones de cualquier otro hecho. Deben darse, por supuesto, como realmente ocurren; es decir, en la lengua nativa. Con esto se presenta una dificultad adicional en el tratamiento de los datos lingüísticos. En el lenguaje, como se hizo hincapié en la Introducción, el elemento puramente convencional es mucho más notable que en cualquier otra actividad. Los seres humanos tienen que comer, dormir, afilar la punta de una vara, cavar la tierra y remar en una canoa, aunque no sea siguiendo el mismo patrón, al menos de maneras que son más o menos comparables y tienen un denominador común conspicuo. Pero las palabras que usan para describir el acto de dormir y comer, de cavar o afilar, se basan en una convención especial que debe aprenderse para cada cultura. La reproducción



fonética de sonidos que se pueden escuchar en la lengua nativa no le proporciona al lector la misma imagen directa, como sí lo hace una descripción en inglés de lo que los nativos están haciendo en una ceremonia o durante algún trabajo en el huerto.

Para expresarlo de forma convincente: si tuviéramos una película sonora tomada de una actividad de horticultura trobriandesa, su parte visual sería auto-explicativa o podría serlo por medio de un breve comentario etnográfico. Pero los sonidos acompañantes permanecerían incomprensibles por completo y deberían ser explicados por medio de un extenso y detallado análisis lingüístico. Esta es la razón por la que pudimos condensar diversos aspectos de la horticultura, como el tecnológico, económico, mágico y sociológico, en el informe bastante más abreviado del Volumen I^o. Por otra parte, un aspecto, el del lenguaje, va a demandar una cantidad desproporcionada de espacio y atención.

En primer lugar, tendremos que reproducir textos, frases, terminologías y fórmulas en la lengua nativa. Luego deberemos enfrentar la tarea de traducirlos. En cierto modo, una traducción palabra por palabra es necesaria para sentir de manera directa el lenguaje, cosa que una traducción libre no puede reemplazar de ninguna manera. Sin embargo, la traducción literal no es suficiente porque —como podrá convencerse usted mismo al mirar cualquiera de los noventa y tantos textos en prosa, y cuarenta y cinco fórmulas mágicas que siguen más adelante— una traducción de esas características simplemente no tiene sentido. Abrirse paso entre el enredo de palabras engorrosas



conlleva su propia recompensa, pero sin el comentario adicional por parte del etnógrafo, no conduce a un entendimiento preciso del texto.

Como veremos, los comentarios —y los extensos comentarios sobre los mismos— son necesarios. Pero es fácil volverse redundante y nada obvio dónde marcar el límite entre ir demasiado al detalle, por un lado, y dar una indicación deficiente y escasa al lector, por el otro. Entonces, será menester profundizar en la tarea a la que nos enfrentamos: cómo lograr un retrato completo de una lengua nativa.

SECCIÓN II

La traducción de palabras intraducibles

A primera vista, podría parecer que la tarea más simple en cualquier investigación lingüística sería la traducción de términos individuales. En realidad, el problema de definir el significado de una sola palabra y proceder de manera correcta a la traducción de términos es tan complicado como cualquier problema con el que nos encontraremos. Además, en orden metodológico, no es el primero que deberemos afrontar. Será obvio, para cualquiera que haya seguido mi argumento hasta ahora, que las palabras aisladas son, de hecho, meras figuraciones lingüísticas, productos de un análisis lingüístico avanzado. La oración es por momentos una unidad lingüística en sí misma, pero ni siquiera una oración puede considerarse un dato lingüístico completo.



Para nosotros, el hecho lingüístico real es la expresión completa dentro de su contexto de situación.

Aun así, como en todo trabajo de análisis, no importa mucho dónde comenzamos. Ya que en la traducción de textos tenemos que proceder dando una interpretación palabra por palabra, discutamos esto primero. Esto nos conducirá enseguida a la pregunta —aparentemente más complicada, pero en realidad más elemental— sobre cómo abordar los textos y contextos nativos.

Comencemos con la proposición en apariencia paradójica, aunque muy simple y verdadera, de que las palabras de una lengua nunca pueden traducirse a otra. Esto incluye a dos lenguas civilizadas, así como también a una lengua ‘nativa’ y otra ‘civilizada’, aunque a mayor diferencia entre dos culturas, mayor es la dificultad para encontrar equivalentes.

Pensemos por un momento en lenguas europeas más familiares: cualquiera que haya enfrentado las dificultades de traducir una novela o un libro científico del ruso o polaco al inglés, o viceversa, sabrá que nunca se encuentran equivalentes verbales precisos. La traducción siempre debe ser la recreación del original en algo significativamente diferente. Por otro lado, nunca se trata de una sustitución palabra por palabra, sino siempre de la traducción de contextos enteros.

Sería fácil recorrer la superficie de cualquier idioma y encontrar términos completamente intraducibles. Algunas palabras alemanas como *Sehnsucht*, o *Sauerkraut*, *Weltschmerz* o *Schlachtfest*, *Blutwurst* o *Grobheit*, *Gemut* o *Gemeinheit*, no son equivalentes a ninguna palabra inglesa o, si vamos al caso,



a ninguna palabra en cualquier otro idioma europeo. Aquellas palabras del inglés como *sport*, *gentleman*, *fair-play*, *kindness*, *quaint*, *forlorn* —por mencionar solo algunas— nunca se traducen a una lengua extranjera: solo se reproducen. Muchos términos italianos han sido aceptados internacionalmente: *bel canto*, *basta*, *maccaroni*, *diva*, *salami*, así como también términos de la música y la pintura. Si preguntáramos por qué estas palabras —junto con algunos tecnicismos franceses referidos a las relaciones amorosas como *liaison*, *maitresse*, *au mieux*, *complaisance*; a composiciones culinarias y detalles del menú; a la moda o sutilezas del arte literario, como *belles-lettres*, *mot juste*, *connaissanceur*— son intraducibles, la respuesta sería fácil. En cada cultura, ciertos aspectos son cultivados de forma más abierta, minuciosa y puntillosa: el deporte en Inglaterra, la buena comida y las relaciones amorosas en Francia; el sentimentalismo y las profundidades metafísicas en Alemania; la música, los fideos y la pintura en Italia.

Las palabras que se refieren a valores morales o personales cambian su significado de manera profunda aún si su forma es similar: comparemos el francés *honneur*, el español *honra*, el inglés *honour* y el alemán *Ehre*; o *faith*, *foi*, *Glaube* y *fe*; o *patrie*, *Vaterland*, *home*, y *la península*. El inglés cambia al este de Suez, se convierte en un idioma diferente en India, Malasia y Sudáfrica. La pregunta acerca de si el inglés estadounidense es inglés resulta muy productiva desde este punto de vista: no se puede insultar en inglés anglosajón en los Estados Unidos y viceversa. No se puede ordenar comida en una ‘casa de comi-



das' o 'tomar unos tragos' usando los mismos símbolos verbales en un 'salón' que en un 'pub'; al mismo tiempo, la Ley Seca ha introducido palabras que corresponden al cambio de instituciones y valores en torno a la bebida¹¹. En síntesis, cada idioma tiene palabras que no son traducibles porque se integran únicamente a su cultura, al entorno físico, las instituciones, la dimensión material, y los modos y valores de un pueblo.

Con todo esto, parecería que tales palabras, aunque frecuentes, no son más que rarezas o peculiaridades. Por supuesto, puede argumentarse que numerales, partes del cuerpo, términos de relaciones, conjunciones, adverbios, preposiciones, palabras tan cotidianas como pan y manteca, leche y carne, son traducibles de forma simple, precisa, adecuada y completa entre dos o más lenguas de culturas occidentales. Una breve reflexión nos convence de que esto no es así. Si apuntáramos solamente a lograr una indicación aproximada de correspondencia entre dos palabras, suficiente como para ordenar una comida, regatear el precio de un paraguas o preguntar nuestro recorrido en la calle, entonces incluso la información lingüística que proveen unas pocas hojas de nuestro *Baedecker*, un diccionario de bolsillo desde ya muy barato, o un *Ollendorff*, nos permitirá realizar traducciones adecuadas¹². Pero si en nuestro análisis científico definimos las palabras como artefactos utilizados en diversos contextos situacionales y verbales, entonces la traducción deberá definirse como el suministro de dispositivos y reglas equivalentes. Esto explica nuestro punto: no existe una equivalencia simple entre dos lenguas que pueda usarse de for-



ma cabal y que reemplace una palabra alemana por una inglesa, y viceversa.

Tomemos el ejemplo más sencillo: el número *one*, *un*, *ein*. Se corresponden bastante en el conteo. Pero *un homme* o *ein Mann* no es *one man*, sino *a man*. *One man one vote* no podría traducirse como *un homme un vote*, ni tampoco podemos traducir *ein Mann ein Wort* como *one man one word*. Ni *c'est un homme honnête* es equivalente a *this is one honest man*. Tan pronto como llegamos a los usos derivados, a los significados complementarios o al uso idiomático de las palabras, la equivalencia se desmorona. La traducción como acto de poner *one* = *un* se nos presenta inmediatamente como un mecanismo aproximado, preliminar e improvisado que tiene que complementarse con una larga sucesión de datos adicionales.

Ahora tomemos las partes del cuerpo humano: a simple vista, nos enfrentamos al hecho de que las restricciones convencionales, los eufemismos y los giros obstaculizan el sentido en un mayor grado en inglés que en francés o en alemán. Por ejemplo, *belly* no es equivalente a *Bauch* o *ventre*; *stomach* abarca casi hasta las rodillas y las piernas están limitadas a su parte superior. Palabras tales como *breast*, *gorge*, *sein*, *Brust*, *Busen*, se hacen intraducibles. Y de nuevo, en inglés, la palabra *navel*, asociada a una naranja en una audaz metáfora anatómica, conmueve a muchos cual doncella que se piensa absolutamente protegida por la mojigatería inglesa de este lado del Canal. *Eye*, *hand*, *foot*, *arm*, *mouth*, *ears* parecen tan bien definidas y precisas que un simple = sería suficiente. Pero, aun en este caso, al-



gunas lenguas europeas, por ejemplo, el eslavo, usan el término *hand* a veces para abarcar *arm*, como en el polaco y el ruso, en los que en lugar de tener *feet* y *legs* tenemos solo extremidades inferiores. Además, en cada lengua europea los usos idiomáticos, metafóricos y derivados de *eye*, *hand* y *foot* son tan poco coordinados que no pueden ser equiparados. *My two legs* no se puede expresar como = *meine zwei Beine*; tendría que decirse *meine beiden Beine*. No comemos ni dormimos lingüísticamente de la misma manera: mientras la persona inglesa *sleeps with*, la francesa *couche avec*. En lo que respecta a la comida, un *bien manger* francés se convierte en *gut speisen* en alemán y *dines well* en inglés. En relación con los adverbios y conjunciones, ninguna persona criada en una lengua continental superará la ausencia de *dejá*, *schon*, *juz*, *uze*, *giá* o *ya*. Aquellos adverbios o partículas alemanes como *doch*, *nanu*, *also*, los franceses *mais non*, *mais oui* —no equivalentes a los alemanes *aber nein*, *aber ja*— no pueden ser equiparados ni reproducidos en inglés.

Hemos reducido ahora nuestra paradoja al lugar común de que las palabras de una lengua nunca se traducen a otra; es decir, no podemos equiparar una palabra con otra. Si por traducción entendemos el suministro de la gama completa de dispositivos equivalentes, extensiones metafóricas y expresiones idiomáticas; esto es, por supuesto, posible. Pero aun así debe recordarse que se necesita algo más que hacer meros malabares con palabras y expresiones. Cuando cruzamos de un país europeo a otro encontramos que cambian en gran medida los acuerdos culturales, las instituciones, los intereses y los siste-



mas de valores. La traducción en sentido correcto debe referirse entonces no solamente a los diferentes usos lingüísticos, sino muchas veces a las diferentes realidades culturales detrás de las palabras. En la práctica, todos los nuevos sistemas para enseñar lenguas modernas —ya sea Toussaint-Langenscheidt, Pelman o Berlitz— han adoptado por completo la teoría contextual del lenguaje y comprendido la intraducibilidad de las palabras¹³. En el caso de las palabras que deben ser internacionales —por ejemplo, los términos científicos—, los congresos deben lidiar con su unificación. Y esto solo puede lograrse porque el aparato de la ciencia es uniforme, porque acuerdos como el sistema métrico han sido adoptados ampliamente, y porque el aspecto institucional de la capacitación científica, la organización del laboratorio y la vida académica, es bastante similar.

En documentos diplomáticos y tratados internacionales, que no deben contener ambigüedades lingüísticas, nos enfrentamos de nuevo con la dificultad de encontrar un denominador común inequívoco y seguro para las palabras intraducibles. Si esto se debe al hecho de que el lenguaje diplomático se usa para ocultar el pensamiento —de acuerdo con la definición de uno de los más famosos diplomáticos de la historia¹⁴— o si intenta cumplir con su propósito de manera honesta, no será debatido aquí.

La traducibilidad de palabras o textos entre dos lenguas no es una cuestión de mero reajuste de símbolos verbales. Debe estar siempre basada en una unificación del contexto cultural. Incluso cuando dos culturas tienen mucho en común, el entendimiento real y el establecimiento de instrumentos lingüísticos



comunes es siempre una cuestión de reajuste difícil, laboriosa y delicada.

Cuando dos culturas difieren de forma tan profunda como la de trobriandeses e ingleses; cuando las creencias, las perspectivas científicas, la organización social, la moral y los recursos materiales son completamente diferentes, muchas de las palabras de una lengua no pueden equipararse ni siquiera de manera remota a las de la otra.

Vayamos ahora a nuestro caso especial, el de la terminología agrícola trobriandesa. La palabra más sencilla a considerar es *garden*. Por supuesto, el término inglés puede sugerir cualquier cosa, desde un terreno suburbano hasta un parque, desde una parcela hasta un huerto, y en ninguno de estos sentidos, ni siquiera en cualquiera de las extensiones metafóricas a las que esta palabra está sujeta, podría traducirse a la lengua trobriandesa. Entonces, enseguida enfrentamos un gran 'vacío' en el vocabulario de nuestros amigos melanesios. Esto debido a que, en realidad, no cuentan con ninguna palabra que corresponda a nuestro término general *garden*.

En su lugar tienen una serie de palabras: *bagula*, *buyagu*, *tapopu*, *kaymata*, *kaymugwa*, *baleko*, cada una de las cuales describe un cierto tipo o modo, aspecto o fase de *garden*. Pero traducir cualquiera de estos términos nativos equiparándolos a una palabra inglesa no sería solo incorrecto, sino imposible; o más bien, sería imposible encontrar una palabra inglesa que se corresponda con exactitud a las nativas. Además, catalogar el



término nativo, incluso mediante una combinación de palabras en inglés, resulta, como mínimo, confuso.

¿Cuál es entonces el procedimiento correcto? Permítanme ejemplificarlo con una de las palabras que acabamos de mencionar —el término nativo *buyagu*— haciendo una reinterpretación metodológica de la técnica adoptada en la Sección I (§§ 16-26) de la Parte V¹⁵. Primero, debimos recordar al lector el contexto general de situación dentro del cual se podía usar la palabra *buyagu*: es decir, para indicar acuerdos sociales, legales y técnicos mediante los cuales una porción de tierra cultivable queda señalada para los huertos del próximo año y reconocida para 'los futuros huertos'.

Luego ofrezco la clasificación inglesa apenas aproximada, pero útil, de *garden-site*, que he usado a lo largo de los capítulos descriptivos para evitar repetir el término nativo constantemente. Esta palabra compuesta tiene que ser redefinida de forma inmediata por circunloquios más completos, como 'tierra cultivada en una estación determinada', 'la tierra dispuesta para cultivo', 'toda la tierra dentro de un cercado común'. Por supuesto, estos circunloquios adquieren su significado a partir del conocimiento del lector acerca de cómo la tierra se cultiva en las Islas Trobriand; es decir, tramos de tierra que consisten en uno o dos campos (*kwabila*) dispuestos para cultivo, en torno a los cuales se construye un cercado común que convierte al área en una huerta comunitaria. Este significado se ilustra en el Texto 3, donde *garden-site* [terreno del huerto] y *garden as a whole* [huerto como un todo] se definen por sus caracterís-

ticas tanto económicas como técnicas. En la definición del término *buyagu* se tiene que recordar al lector la manera en que un huerto está delimitado físicamente para los nativos, primero por la marcación del límite y luego por la cerca (§ 17).

A lo largo del análisis vemos que la palabra se define de forma progresiva por medio de la referencia a la descripción etnográfica, complementada con información adicional en relación con el uso lingüístico. En el párrafo 17, este paralelismo entre uso verbal y situación real se muestra de manera nítida: “tan pronto como esto (es decir, el terreno) se demarca *buyagu*, el ‘terreno del huerto’ se convierte en opuesto de *odila*, ‘monte’, ‘toda la tierra por fuera’, también llamada *yosewo*, ‘terreno sin demarcación por fuera del terreno del huerto’”. El término *buyagu* se define de forma más precisa a través de su oposición a las palabras *odila* y *yosewo* y, en la oración siguiente a la que acabamos de mencionar, a las palabras *kapopu* y *kaulaka*. La relación de esta palabra con los términos cognados, *bagula* y *baleko* (§20), reviste la misma importancia; así como también el hecho negativo de que uno de los términos para dividir la tierra, el término *kwabila*, nunca se utiliza para describir un huerto en proceso de cultivo. Es por ello que la definición de una palabra consiste, por un lado, en ubicarla dentro de su contexto cultural; y, por otro, en ilustrar su uso en el contexto de expresiones opuestas y afines.

En los párrafos 20-25, vemos cómo las palabras *buyagu*, *bagula*, *baleko* se definen al ubicarlas dentro de una serie de términos con usos que se excluyen mutuamente. Es evidente que



la definición se basa, en parte, en las largas descripciones del informe etnográfico principal, pero también en el contraste entre los términos a definirse y sus opuestos, y además en la comparación entre el área respectiva de cada uno de los tres términos.

Es interesante mencionar que, en su definición, el informante nativo reproduce primero el contexto de situación: “Cuando limpiamos el terreno, permanecen allí los matorrales sin cortar, ahí nace el huerto” (Texto 2). Aquí tenemos un indicio de que el término *buyagu* en su forma más característica puede usarse al momento de la limpieza, que determina la oposición entre los matorrales sin cortar y la tierra que está siendo preparada para el cultivo. En la segunda parte de este texto con definiciones: “Cuando nos paramos en la demarcación del límite, a un lado (tenemos) los matorrales, en el otro el terreno del huerto”, el nativo continúa definiendo los dos términos mostrándonos la situación concreta en la que tenemos uno de los opuestos a cada lado. Luego, agrega las catalogaciones verbales correspondientes a cada imagen.

La necesidad de un contexto preciso de situación para ciertas palabras es aún más evidente en el Texto 3, donde mi informante reproduce el contexto sociológico, así como también el físico. Tenemos un indicio de que los extraños que llegan al jardín primero preguntarían por el ‘huerto como un todo’ (*buyagu*) y luego acerca de las ‘secciones de propiedad individual’ (*bagula*). En este texto encontramos también el interesante rasgo gramatical de que una sola palabra, y solo esa, de las tres expresiones que hemos traducido aproximadamente con la pa-



labra inglesa *garden* se puede usar como verbo, y que *bagula* como sustantivo corresponde al concepto dinámico de ‘huerto que de hecho se cultiva’. Para ofrecer un comentario completo de estos textos, se deberían considerar varios temas gramaticales más. Por ejemplo, el uso del pronombre posesivo ‘suyo’ en el Texto 4 relaciona la declaración en parte económica y en parte legal que hace el mago para referirse a todo el terreno del huerto, con el significado del término *buyagu*, ‘huerto como un todo’; mientras que el posesivo ‘suyo’, refiriéndose al propietario individual, tiene un significado económico preciso y se relaciona con el uso sinonímico de los términos *bagula* y *baleko*.

Por lo tanto, vemos que es imposible definir una palabra por mera equiparación. La traducción en el sentido de ‘definición de significado exhaustiva y exacta’ no puede llevarse a cabo con la simple adhesión de una etiqueta inglesa. Nuestro paradójico encabezado ‘Traducción de palabras intraducibles’ se basa evidentemente en un uso dual del término ‘traducir’. Si entendemos que ‘traducir’ es encontrar equivalentes verbales en dos lenguas diferentes, esta tarea es imposible, y el proverbio italiano *traduttore, traditore* se mantiene vigente¹⁶. La traducción en el sentido de ‘definir un término por medio del análisis etnográfico’, es decir, ubicándolo al interior de su contexto cultural, dentro del conjunto de expresiones afines y familiares, y en contraste con sus opuestos; por medio de un análisis gramatical y sobre todo de una cantidad de ejemplos bien seleccionados; dicha traducción es viable y es el único camino correcto para definir el carácter cultural y lingüístico de una palabra.



Por razones prácticas, debemos adoptar de manera provisoria un término equivalente en inglés para cada término nativo, es decir un equivalente que funciona como un ayuda memoria o una etiqueta improvisada, pero que no determina cómo ‘traducir’ el término nativo. La verdadera traducción está contenida en la descripción lingüística y etnográfica conjunta, que hemos ejemplificado solo con el término *buyagu* pero que se encontrará ilustrada en cientos de palabras citadas a lo largo de la Parte V de este libro.

Tomemos el caso en apariencia simple de una herramienta. ¿Qué logramos con traducir: *dayma* = ‘coa’? Una coa no es una herramienta familiar para un vicario o empleado inglés, aun si por casualidad fuera un aficionado a la horticultura: nunca ha visto una ni escuchado de su existencia, y por cierto, nunca debe haberla usado; e incluso, si sabe que hay personas que abren la tierra y plantan sus semillas con un palo aguzado, no comprende el término a menos que también sea consciente de que el uso, el tipo y el contexto institucional de una coa no son los mismos en todas las culturas primitivas. Para el lector, el significado de *dayma* se ha hecho real en el sentido de que conoce un poco acerca de su material, forma y tamaño, sus usos técnicos y asociaciones económicas, incluso los valores y sentimientos que la coa suscita gracias a su empleo cotidiano y al rol que juega en la magia y el ceremonial. Es capaz de ubicarla dentro del esquema de horticultura de los trobriandeses. Todo lo que ahora necesita es una descripción lingüística general de esta palabra, de sus variados usos por fuera de la horticultura,



del conjunto de términos al cual pertenece y de sus características gramaticales. El lector encontrará todo esto en la Sección VI (§ 5).

Cuando traducimos *kema* por ‘hacha’ debemos tener aún más cuidado, porque aquí estamos tratando con un objeto que también existe y funciona en nuestra cultura, y es muy importante no asimilar los usos, la forma y el material de la herramienta nativa con los de la nuestra. En tanto que el hacha es usada en la horticultura, he descrito muchas de sus funciones técnicas y también su función mágica. Y, en última instancia, el significado del término *kema* se obtiene no por la sustitución de la palabra nativa por ‘hacha’, sino por nuestro conocimiento del rol que juega dentro de la cultura nativa, y en especial dentro de la horticultura nativa.

Todo esto también se refiere a palabras tales como *kaylepa*, ‘varita mágica’, *kaytukwa* ‘báculo’, *kali*, ‘cerco’, *tula*, ‘poste de demarcación’. En cada caso, estas palabras en nuestro idioma apenas proporcionan un marcador mnemotécnico, mientras que el significado de los términos nativos se da en las descripciones y mediante el análisis lingüístico. Solo en pocas ocasiones he traducido *kamkokola* como ‘prisma mágico’, tan distante es esa palabra nativa de todo lo que pudiera ser representado por medio de un equivalente en nuestro idioma.

En consecuencia, solo podemos asir el lado lingüístico de la agricultura trobriandesa porque conocemos el mundo de las ideas, las variadas actividades y las reglas económicas de dicha horticultura. Es lo que llamaríamos su *contexto de cultura* lo



que nos proporciona elementos relevantes a través de los cuales logramos traducir estas palabras. La traducción, entonces, se convierte en el emplazamiento de los símbolos lingüísticos sobre el trasfondo cultural de una sociedad, más que en la reproducción de palabras mediante equivalentes en otra lengua.

Por momentos, es necesario en la descripción etnográfica ir con determinación más allá de lo verbal y aún, como veremos, más allá de los recursos conceptuales de los nativos. El término *garden*, usado a lo largo de mis capítulos descriptivos es un ejemplo de esto, ya que no se corresponde con ninguna palabra nativa. Al mismo tiempo, no utilicé esa palabra con el significado que tiene en nuestra lengua; confío en que, en especial hacia el final del Volumen I, *garden* no le haya evocado al lector una parcela de repollos con una franja de geranios y pensamientos, sino que haya visto una cerca en torno a enredaderas de batatas, ñames, algunas bananas y una parcela de caña de azúcar.

En el mismo sentido, al hablar acerca de ‘agricultura’ y ‘horticultura’, de ‘trabajo’ o de la ‘organización de las tareas de horticultura’, de ‘liderazgo’ o ‘dependencia económica’, estaba utilizando términos científicos abstractos que no tienen ninguna contrapartida en el habla nativa. Sin embargo, tienen su significado definido por los hechos que pertenecen a la cultura trobriandesa. El etnógrafo tiene que ir de manera constante más allá de la perspectiva nativa e introducir categorías que no son nativas. Al mismo tiempo, al construir sus conceptos, el etnógrafo nunca debe ir más allá de los hechos nativos. Todavía debe examinarse si cierta laguna terminológica —como la au-



sencia de palabras para ‘huerto’, ‘trabajo’, *mana* (fuerza mágica), ‘cultivos’, entre otros— significa la ausencia de conceptos nativos, o incluso la ausencia de esas realidades sociológicas (cf. Sección VII de esta Parte).

Volvamos ahora al mecanismo de traducir palabras. El principio de que solo una descripción etnográfica completa puede servir como base certera para el análisis lingüístico se torna evidente cuando tratamos con términos sociológicos.

Kayaku, ya sea en su significado más general de ‘reunión social’ o en su sentido más estricto de ‘consejo del huerto’ —las palabras alemanas *gesellschaftliches Beisammensein* se acercan tal vez al concepto de la palabra nativa de forma más precisa— no puede ser ‘traducida’ por ningún equivalente inglés. Lo que realmente nos proporciona el significado de este término nativo es una descripción del lugar que ocupa el *kayaku* en el esquema de jardinería: el carácter de las deliberaciones, la naturaleza de los negocios intercambiados, las consecuencias legales de las típicas arengas, y su marco ceremonioso y mágico. Y esto aplica a todas las actividades mágicas, todos los actos legales y todos los otros fenómenos ceremoniales y sociológicos con los que nos hemos encontrado en nuestras descripciones. El significado adquirido por las palabras *kayasa*, *yowota*, *gabu*, entre otras, ha surgido de la descripción y no de la etiqueta inglesa que les hemos asignado para nuestra conveniencia.

Hemos visto que la palabra *kayaku* tiene dos significados diferentes: ‘reunión social’ y ‘consejo del huerto’. Encontramos un fenómeno similar en la palabra *towosi*, que significa ‘mago del



huerto' y 'magia del huerto' (ver Parte V, Sección VII, §§ 10-14). Un análisis formal de la estructura del término *towosi* nos ayudará a decidir cuál es el significado principal. Tal análisis, al mostrar afinidades entre la palabra en discusión y otras, indicando probables derivaciones, demuestra también la necesidad de dar un lugar especial a la lingüística de la horticultura además de meras descripciones sobre ella.

La multiplicidad de significados es una característica de la mayoría de las palabras nativas, aun de términos tan simples como *pwaypwaya*, 'tierra', 'terreno', 'suelo', 'suelo cultivable', 'suelo económicamente apropiado'; *valu*, 'aldea', 'lugar de residencia de personas', 'sitio', 'hogar'; *dakuna*, 'piedra', 'roca de coral', 'suelo pedregoso'; *bagula*, 'área cultivada', 'huerto individual'; o en forma verbal 'sembrar', 'cultivar', o en una forma adjetiva compuesta 'cultivado'; *buyagu*, 'recinto del huerto', 'terreno del huerto', 'tierra cultivada' como opuesta al matorral. El análisis detallado de cada una de esas palabras nos convencerá de que los nativos distinguen entre varios significados. Si fuéramos a indexar el sonido, encontraríamos que el significado de *pwaypwaya* (1) se establece sin dudas por el contexto en el que se produce la palabra y se diferencia de *pwaypwaya* (2), *pwaypwaya* (3), y así sucesivamente. El significado también se distingue por sus índices gramaticales, por la posibilidad de sustitución con un sinónimo, por el tono emocional y por frases circunlocutorias. En ningún caso he encontrado confusión en la mente del hablante con relación a las distintas y diversas realidades que deseaba señalar usando un homónimo u otro. La



diferenciación de significados se puede ver si tomamos la palabra, no de forma aislada, sino junto a otras palabras, a veces sinónimos, otras veces antónimos. En este sentido, como veremos, la palabra *odila* puede ser sinónimo en determinados usos del término *yosewo* (Sección I, § 17) y también puede ser intercambiable con la palabra *baleko* (Sección I, § 15). Si tomamos en cuenta el primer sentido, es antónimo de *buyagu*, y si tomamos en cuenta el segundo, del conjunto de palabras que describen la tierra que no se cultiva de manera regular: palabras como *dumya*, *rayboag*, *kaboma*, *weyka*, *valu*.

En el transcurso de las páginas siguientes, demostraremos en detalle la afirmación de que los homónimos —es decir, palabras que tienen el mismo sonido pero diferente significado— no deberían agruparse ni representarse como una sola palabra con significado confuso y vago, sino más bien como una serie de unidades lingüísticas diferenciables. La extrema importancia teórica de hacer esto no puede exagerarse. La falta de cuidado al tratar este problema, o quizás una actitud teórica errónea, ha sido responsable de producir una gran cantidad de información equívoca, a veces con palabras nativas extremadamente importantes y cruciales, como la palabra melanesia *mana* (fuerza mágica); terminologías de parentesco; términos dogmáticos relacionados a conceptos como ‘alma’, ‘espíritu’, ‘Dios’; y denominaciones sociológicas. Será preciso volver a esta pregunta en el curso de nuestro análisis teórico.



Podemos establecer ahora una serie de puntos, algunos teóricos y otros prácticos, que será necesario tener presente a lo largo del siguiente análisis:

(1) La mera equiparación léxica de una palabra inglesa y una nativa es necesaria por conveniencia práctica, pero inadecuada teóricamente. Si usáramos un término nativo donde fuera posible, un libro etnográfico se convertiría en una mezcla ilegible de palabras nativas e inglesas, de expresiones técnicas nativas y conceptos sociológicos que excederían el marco gramatical de la lengua inglesa.

(2) Por momentos se hace necesario usar un término inglés con implicancias de la lengua trobriandesa, es decir, una palabra de nuestra propia lengua con un sentido nativo. Ya que una descripción etnográfica no debe reproducir meramente la perspectiva nativa, menos aún confinarse al límite lingüístico nativo, sino operar con conceptos sociológicos generales.

(3) Además de su etiqueta improvisada, resulta indispensable la correcta traducción de cada término nativo. Esto se consigue refiriéndose a descripciones etnográficas y ubicando la palabra en su contexto de cultura, en el contexto de palabras cognadas y antónimos, y en el contexto de enunciados apropiados.

(4) Los diversos significados de un homónimo deben dejarse a un lado. Debemos considerar el uso del mismo sonido con distintos significados, no como una vaguedad, agrupación o confusión lingüística, sino como lo que realmente es: una serie de usos distintivos.



Todas estas consideraciones solo significan que el lenguaje es una parte, y una parte esencial, de otras realidades culturales. El lenguaje de la agricultura penetra profundamente en las actividades de horticultura de los trobriandeses. A menos que sepamos cómo ellos disponen el huerto no podremos dar sentido a sus términos, tampoco a sus fórmulas mágicas, ni desarrollar un interés por su fraseología hortícola. Sin este fundamento cultural, la lingüística permanecerá siempre como un castillo de naipes. Igualmente cierto es que sin el lenguaje el conocimiento de cualquier aspecto cultural es incompleto.

Esto es en realidad equivalente a decir, como hicimos más arriba, que el lenguaje es una fuerza cultural en sí misma. Se integra a las actividades manuales y corporales, y juega un rol significativo en ellas, una parte *sui generis* que no puede ser reemplazada, y que tampoco reemplaza a ninguna otra cosa.

Sin embargo, lo que esta parte es y en qué consiste ubicar una palabra en su contexto de cultura, aún no lo hemos definido con ninguna precisión. Es evidente que las palabras no se comportan como etiquetas adheridas a fragmentos de la realidad cultural. Nuestro huerto trobriandés no es un tipo de espectáculo botánico con etiquetas amarradas a cada arbusto, herramienta o actividad. Será nuestro trabajo reconstruir lo que el habla realiza en una cultura primitiva o, para este caso, en una cultura muy desarrollada.

Primero es necesario darse cuenta de que las palabras no existen aisladas. La ficción de un diccionario es tan peligrosa para la teoría, como útil para la práctica. Las palabras siempre se



usan en enunciados y, aunque un enunciado significativo puede a veces reducirse a una sola palabra, este es un caso límite. Una oración de una palabra —como por ejemplo, una orden ‘ven’, ‘vete’, ‘levántate’, un ‘sí’ o un ‘no’—, solo puede ser significativa bajo circunstancias excepcionales en su contexto de situación. Por lo general, una oración de una palabra tendrá que ser explicada en su conexión con enunciados anteriores o posteriores. Comenzar por palabras simples —aun cuando tales palabras podrían ocasionalmente ser pronunciadas de forma aislada— es el procedimiento erróneo. Pero no necesito elaborar esto con más detenimiento, ya que ahora es habitual para la lingüística tomar a la oración como unidad mínima del lenguaje, y no a la palabra. Nuestra tarea es más bien mostrar que incluso la oración no es una unidad de habla independiente y autosuficiente. Al igual que una palabra aislada —salvo circunstancias excepcionales— carece de significado, y recibe su significado a través del contexto de otras palabras, así también una oración aparece en el contexto de otras oraciones y tiene sentido solo como parte de un todo mayor significativo. Creo que es muy productivo en lingüística ampliar el concepto de contexto para que abarque no solo las palabras habladas sino también la expresión facial, los gestos, las actividades corporales, todo el grupo de personas presentes en un intercambio de enunciados y el entorno en que las personas participan.

He hablado muchas veces del ‘contexto de realidad cultural’. Con esto me refiero a los recursos materiales, las actividades, los intereses, los valores morales y estéticos con los que se rela-



cionan las palabras. Ahora trataré de mostrar que este contexto de realidad cultural es estrictamente análogo al contexto de habla. Las palabras no viven en una especie de súper diccionario, tampoco en el cuaderno de notas del etnógrafo. Se utilizan en el discurso libre, están unidas a enunciados, y éstos, a su vez, remiten a actividades humanas y al entorno social y material. El modo que he adoptado para la presentación del material lingüístico y etnográfico pone en primer plano el concepto de contexto. En la definición de términos técnicos, he tratado de demostrar cómo estas expresiones forman conjuntos de entidades emparentadas. Asimismo, he intentado darle vida y cuerpo a dichos términos al ubicar el informe lingüístico en contraste con un esquema de actividades reales. Aún más: la división del material lingüístico bajo títulos que coinciden en gran medida con los capítulos del informe descriptivo, mantiene cada palabra, cada frase y cada texto dentro de su propio contexto de cultura.

SECCIÓN III

El contexto de las palabras y el contexto de los hechos

Empezamos la sección anterior con una búsqueda paradójica: cómo traducir frases y palabras intraducibles. Nuestro argumento, que por cierto nos permitió resolver el enigma de la paradoja, nos hizo llegar a otra aparente antinomia: las palabras son los elementos del discurso, pero las palabras no existen.



Una vez que reconocemos que las palabras no existen de forma independiente en la realidad concreta del discurso, y habiendo sido atraídos hacia el concepto de contexto, nuestro próximo paso es dedicar nuestra atención al vínculo intermediario entre palabra y contexto, es decir, al texto lingüístico.

De los ochenta y tantos enunciados nativos grabados e impresos elegiré uno que es especialmente adecuado para su análisis por el alcance del tema, la variedad de rasgos lingüísticos, el interés gramatical y la longitud. La traducción libre de este texto ya ha sido citada en la Sección I del Capítulo V, y le aconsejo al lector que primero refresque su memoria examinando con minuciosidad el ejemplo y el contexto descriptivo en el que ocurre. El relato habla de un tema de suma importancia como la hambruna. El miedo al hambre y la esperanza de prosperidad constituyen, como sabemos, el bagaje emocional de toda la vida económica de los trobriandeses. En ese texto, además de uno o dos momentos dramáticos destacados entre los acontecimientos durante la hambruna, encontramos un interesante relato de horticultura (vs. 10-12); información sobre transacciones económicas (vs. 8-9); referencias a la magia (vs. 6-7); y una discusión legal por vendetta¹⁷ (v. 15), ubicada en el contexto de la existencia precaria de los nativos que viven tierra adentro en la laguna costera (vs. 13, 14, 16). Por último, encontramos la creencia sobre las causas de la hambruna y la prosperidad (vs. 17-19), tan importante en la vida política y tribal de los nativos.

La primera oración surgió de mi conversación con un grupo de informantes, en la que pregunté si alguno de ellos había ex-



perimentado personalmente una gran hambruna. Tokulubakiki me respondió (para abreviaturas, véase la Nota introductoria, Parte V)¹⁸:

T. 24

- | | | |
|------------------------|-------------------|----------------|
| 1. <i>Molubabeba</i> | <i>o gwadi-la</i> | <i>i-gise.</i> |
| (padre del informante) | en hijo su | él ve |

Inmediatamente después de esto se explayó sobre las dolencias corporales asociadas a la hambruna:—

- | | | | |
|-----------------|----------------|----------------------------|----------------------|
| 2. <i>Iga'u</i> | <i>i-kugwo</i> | <i>sipsipsipwapunu</i> | <i>i-katoula-si.</i> |
| después | él primero | (un sarpullido en la piel) | ellos enferman |

3. *Mimilisi boge i-kariga-si tomwota o la odila; mimilisi wa*
 varios ya ellos mueren humanos en montes varios en
dumya, mimilisi o raybwaga, mimilisi wa sopi.
 pantanos varios en cresta de coral varios en agua

- | | | | | |
|-------------------|---------------------|--------------|------------------------|----------------|
| 4. <i>Kidama</i> | <i>wa</i> | <i>sopi,</i> | <i>bi-lumli</i> | <i>yama-si</i> |
| suponiendo | en | agua | él podría estar húmedo | manos suyas |
| <i>kayke-si –</i> | <i>bi kariga-si</i> | <i>wala</i> | | |
| pies suyos | ellos podrían morir | simplemente | | |



5. *Pela molu, kaulo ta-kam-si gala.*
 por hambre alimento de ñame nosotros (i.p.) comemos no

A continuación, prosiguió describiendo los eventos que ocurrieron luego de que terminara la hambruna. Es muy característico que, en primer lugar, dirija su atención a la parte ceremonial y mágica: —

6. *Iga'u boge i-wokwe — molu; i-miga'i-se*
 luego ya él termina — hambre ellos magia
leya , bi-pulu-se valu
 jengibre silvestre ellos podrían escupir aldea
 7. *Oylwi bi-kaylum-si boge lay-kuna.*
 después ellos podrían hierba mágica ya él hizo llover

El tema siguiente en importancia es la medida cuantitativa de miseria y escasez: la descripción de cuánto se paga por una canasta llena de semillas de ñame. Cualquiera que esté familiarizado con los campesinos europeos típicos, de cualquier nacionalidad, se encontrará en terreno conocido respecto de estas asociaciones de cifras monetarias o artículos de intercambio con productos agrícolas: —



8. Bayse

este (Aquí el narrador delimita la longitud en su antebrazo de alrededor de 40 cm = 16 pulgadas desde la punta de los dedos)

vaygu'a i-gimwala-si yagogu:

valioso ellos intercambian semillas de ñame

9. vaygu'a bwoyna, luwatala yagogu;

valioso bueno diez (canasta llena) semillas de ñame

vaygu'a kwayketoki, lima.

valioso pequeño (r.b.) cinco (canasta llena)

Luego, sigue una descripción tan esclarecedora como la anterior sobre la extensión absurdamente restringida de las actividades de horticultura. Y aquí, una vez más, brinda datos numéricos y unidades de medida, y toda la descripción está marcada por el impulso emocional: el regreso gradual a la normalidad, al estado en que cada hombre establece al menos una parcela del huerto para sí mismo.

10. Iga'u bi-sapu, bi-sapu:— kway-lala

después él podría plantar él podría plantar uno (r.b.)

baleko luwayyu tomwota, gubwa-tala, gubwa-tala, gubwa-tala,
parcela del huerto veinte humanos uno (sq.) uno (sq.) uno (sq.)



11. lga'u boge sita i-kasewo yayogu;
 después ya un poco él abundante semillas de ñame
 kway-tala tayyu tomwota.
 uno (r.b.) dos (m.) humanos

12. lga'u bi-kasewo yagogu:
 luego podría ser abundante semillas de ñame
 kway-tala — tay-tala; kway-tala — tay-tala.
 uno (r.b.) uno (m.) uno (r.b.) uno (m.)

Después, mi narrador —a quien, de acuerdo con la inviolable regla del trabajo de campo, dejé que divagara en su descripción en tanto fuera fluida y relevante— regresa al aspecto dramático de la situación: —

13. Kulumata bayse bi-tamwa'u-si: gala wag
 (distrito occidental) esto ellos podrían desaparecer no canoa
 bi-la o bwarita, ta-poulo
 él podría ir en mar nosotros (i.d) pescamos

14. Waga bi-la i-gisay-dasi, boge i-katumatay-da wala.
 canoa él podría ir ellos nos ven ya ellos nos matan simplemente



15. *Bi-katumatay-da* *gala* *bi-giburuwa* *veyo-da*,
 ellos podrían matarnos no él podría enojarse familiares nuestros
pela *molu*.
 por hambre

16. *Ta-supepuni* *o la* *odila*, *ta-gise*
 nosotros escondemos en monte nosotros (i.d.) vemos
waga, *kay-tala* –
 canoa canoa una (w.l)
Gala, *tala* *ta-poulo*
 no nosotros (i.d.) vamos nosotros (i.d.) pescamos

Finalmente, concluye dando una ‘causa’ o ‘razón’, la *u’ula* de la hambruna. Y así vemos el pensamiento del nativo discurriendo en su ritmo tradicional y atribuyendo este evento inusual, antinatural y tan doloroso a la magia que se motiva en la represalia. Con independencia de cuán distorsionado nos pueda parecer su valor ético, tenemos aquí una pieza de metafísica moral: —

17. *U’ula* *bayse* *waygigi*, *boge* *i-bulati-se* *valu*
 motivo esto brujería de la sequía ya ellos embrujan lugar
gweguya, *pela* *ta-bugwa’u* *veyo-la*
 jefes por nosotros (i.d.) embrujan familiares sus



18. Mwakenwa,	Purayasi	boge	i-kariga-si,
(jefe muerto)	(jefe muerto)	ya	ellos mueren
Numakala	boge	i-bulati	
(el penúltimo jefe)	ya	él embruja	

19. Kidama	bi-karige	guya'u,	ta-bulati	valu.
Suponiendo	él podría morir	jefe	nosotros (i.d.) embrujamos	aldea

Si el lector está aún algo confundido con respecto a lo que me refiero por contexto, reflexionemos acerca de la manera en que hemos enmarcado la narrativa antes expuesta dentro de su contexto temático. Desafortunadamente, en la actualidad es imposible para un etnógrafo reproducir ciertos aspectos del contexto con los medios a su disposición. Si pudiera, mediante una buena grabación fonográfica, reproducir la propia voz de Tokulubakiki: cómo temblaba de emoción cuando describía las miserias y las enfermedades (vs. 2-4, 13-16); el relativo descanso y la satisfacción de sus cadencias a lo largo de los vs. 6-12 mientras describía el restablecimiento gradual de la prosperidad en la aldea; los énfasis de asombro y reverencia cuando hablaba acerca del poder temido y respetado de los jefes mediante la magia de waygigi (vs. 17-19); debería, por supuesto, ser capaz de *traducir* mejor el texto en el sentido de proporcionar toda su atmósfera y significado cultural. Una vez más, si mediante una imagen cinematográfica pudiera reproducir la expresión facial, la actitud corporal, los gestos significativos, esto añadiría



otra dimensión contextual. Tuve que indicar el gesto al menos en una de las transcripciones (v. 8), porque sin éste las palabras no tenían sentido. Por favor, recuerden que el papel integral de los gestos en el discurso es casi tan importante para nuestro entendimiento de un enunciado como lo son uno o dos movimientos o indicaciones significativas que, de hecho, reemplazan una palabra enunciada.

No hay razón por la cual, en el futuro, un estudio fisiológico y exacto del discurso no pudiera utilizar un aparato de películas sonoras para reproducir enunciados completamente contextualizados.

Sin embargo, hay partes del contexto del habla que deberemos ser capaces de reproducir de forma tan completa como sea necesario para ilustrar determinados fundamentos del lenguaje y el significado: no me refiero al contexto de gestos o de movimientos corporales significativos, sino al contexto de actividades asociadas. Deberemos regresar a esto cuando hayamos aprendido a comprender el contexto del discurso pragmático; es decir, de enunciados indisolublemente unidos a la acción. Los comentarios contextuales, conforme a los que he enmarcado los fragmentos de la narrativa anterior en su contexto situacional apropiado, corresponden en cierta medida a tal contextualización pragmática.

Permítanme pasar ahora a algunos puntos más elementales y técnicos en relación con la edición de textos nativos. Observemos la segunda línea por debajo del texto nativo: la traducción palabra por palabra. Esto se ha realizado ubicando lo que



hemos llamado ‘marcadores mnemotécnicos’ o ‘etiquetas aproximadas’ debajo de cada palabra nativa; es decir, hemos traducido cada término nativo por uno en nuestro idioma que no pretende definir la palabra, sino solo identificarla. Si la traducción literal se compara con la traducción libre (ver Capítulo V, Sección I), se verá que una gran cantidad de palabras se alteran al pasar de una lengua a otra. Esto demuestra que la reproducción adecuada a la que aspiramos en la traducción libre no podría darse en la clasificación interlineal.

Prestemos atención a algunas de estas etiquetas interlineales. La palabra *iga’u* que aparece en los vs. 2, 6, 10, 11 y 12 ha sido clasificada como ‘después’. Pero como veremos cuando lleguemos a los comentarios y a la traducción libre del texto, esta palabra en el v. 2 tiene un sentido conjuntivo impreciso de ‘en aquel momento’, ‘entonces’. En el v. 6 es francamente una conjunción temporal: ‘cuando’. En el v. 10 es más bien un demostrativo temporal: ‘entonces’, ‘en aquel momento’. En el v. 11 tiene el mismo significado que ‘tan pronto como’, un correlativo temporal; en el v. 12 su significado es similar, pero debido a su lugar en el contexto de la narrativa, posterior al primer *iga’u*, acarrea un énfasis mayor, algo así como ‘y de nuevo entonces’, ‘tan pronto como’. De hecho, la variedad de significados de palabras como *iga’u* es extremadamente amplia: ‘después’, *pela*, ‘por’ (vs. 5, 15, 17), *u’ula*, ‘motivos’ (debido a) (v.17), *kidama*, ‘suponiendo’ (vs. 4, 19), *oyluvi*, ‘después’ (v.7), *boge*, ‘ya’ (vs. 3, 6, 7, 11, 14, 17, 18). Ya sabemos que algunas palabras tienen una amplia gama de significados, como *molu*: ‘hambre’, ‘hambruna’, ‘escasez’; *valu*:



‘aldea’, ‘lugar’; *odila*: ‘monte’, ‘tierra no habitada’, ‘terreno sin demarcación’; *baleko*, ‘parcela del huerto’, ‘huerto individual’ y otros.

Ahora bien, ¿por qué tomamos como regla inquebrantable hacer la traducción de cada sonido de la lengua nativa por su equivalente en nuestro idioma, solo para después tener una gran cantidad de trabajo extra en tratar de indicar qué representa exactamente este equivalente en su contexto? Mi objetivo es tratar de mostrar cómo los nativos de las Trobriand alcanzan a expresar una amplia variedad de significados por medio de un número limitado de símbolos vocales. Quiero que el lector cuente con una reproducción tan precisa como sea posible de las yuxtaposiciones escuetas y entrecortadas de la lengua kiriwiniana. Sería una gran exigencia para el lector memorizar el significado de cada término nativo; en otras palabras, aprender la lengua trobriandesa, para poder apreciar mi colección de textos. Es por ello que utilizo el instrumento de identificación de cada palabra nativa por un equivalente improvisado en nuestro idioma. Sin embargo, quiero que el lector comprenda el sentido de la lengua nativa en cada uno de esos equivalentes aproximados. Así como en el texto etnográfico principal le aconsejaba al lector que visualizara la palabra ‘huerto’ en el contexto cultural trobriandés; de la misma manera cuando lee aquí ‘hambre’ para *molu*, ‘intercambiar’ para *gimwali*, ‘valiosos’ para *vaygu’a*, ‘semilla de ñame’ para *yagogu*, ‘parcela del huerto’ para *baleko*, ‘una parcela’ para *gubwa-tala*, y así sucesivamente, debe pensar en el sentido nativo aunque use palabras de nuestro idioma. Y



si esos marcadores van a cumplir su función principal, es decir, representar una palabra kiriwiniana, es necesario usar siempre el mismo equivalente para la misma palabra nativa. Luego de haber dado el primer paso para acercar ese texto nativo a nuestra forma de pensar europea, todavía quedan dos tareas más. La primera es establecer las relaciones entre las palabras, mostrar cómo se integran a las oraciones; cómo, mediante ciertos instrumentos gramaticales, por posición y por contexto, se producen los distintos matices de significado. Es decir, debemos proporcionar un comentario gramatical a cada texto y reformular cada término en la forma gramatical adecuada con la que aparecerá en la traducción libre.

Pero el significado de cada palabra cambia aun en otra dimensión. Como sabemos, el mismo sonido corresponde a una variedad de significados, y se debe considerar que cada sonido puede funcionar en una variedad de roles homónimos. Ahora bien, la elección o distinción del matiz apropiado no siempre es fácil, y esta especificación contextual del significado constituye nuestra segunda tarea.

Luego de haber indicado en pocas palabras en qué consistirá la interpretación general de los textos, permítanme enumerar las reglas prácticas observadas en la traducción interlineal, en el comentario gramatical y, finalmente, en la especificación contextual del significado.



A. Reglas de la traducción interlineal

Como ya sabemos, el principio fundamental es que para cada palabra nativa adoptamos un 'significado fijo' en nuestro idioma. La única excepción a esto son los homónimos accidentales; es decir, dos o más palabras nativas que, por supuesto, no tienen nada que ver semánticamente y aún así tienen el mismo sonido por mero accidente. Por ejemplo, *kam* 'comer' y *kam* 'tuyo'; *mi*, abreviado de *mili* o *mini* 'gente de' y *mi* 'tuyo', no pueden traducirse por el mismo equivalente en el idioma de destino. También la palabra *tabu* en el sentido de 'abuela', de 'tía materna' y de 'tabú' son homónimos accidentales, y ofreceré para cada uno un significado fijo propio.

Sin embargo, cualquier grupo de homónimos cognados, es decir, de palabras usadas de manera diferente pero con sentidos afines, serán traducidos con el mismo equivalente. En los textos que siguen el lector encontrará palabras sobre las que no hay análisis, ya sea en la descripción etnográfica precedente o en los comentarios lingüísticos de los textos. Palabras como *gise*, 'ver'; *kugwo*, 'ser primero'; *tomwoka*, 'humanos'; *yama-*, 'brazo', 'mano'; *kayke*, 'pierna', 'pie'; *bwarita*, 'mar'; *kalasia* 'sol'; *yena*, 'pescado'; *sisu*, 'sentarse'; *la* o *lolo* 'ir'; *ma*, 'ir aquí'; *wa*, 'ir hacia allá', etc; son palabras genéricas que no tienen lugar en ninguna parte de este estudio etnográfico. Se usan en todo tipo de discurso, ya sea que este se refiera a la religión, la magia, la economía, la organización social o las artes. El significado completo de estas palabras genéricas se comprenderá leyendo detenidamente una buena cantidad de textos en los que aparecen.



En relación con el significado fijo de estas palabras genéricas, traté de elegir el sentido más usual y ordinario que los nativos les confieren. Como regla, estos significados no son ni los más abstractos ni los más concretos. Cuando la palabra describe un acto físico como *gise*, ‘ver’; luego, en sus usos contextuales particulares, se amplía a un significado más abstracto —‘experimentar’, ‘visualizar’, ‘captar mentalmente’—, o a uno más concreto —‘percibir’, ‘discriminar’—, he adoptado como significado fijo la palabra más simple ‘ver’. En ocasiones, me guié por consideraciones prácticas: cuando una traducción exacta de un significado trobriandés requería circunloquios extensos o términos compuestos, he elegido una etiqueta más corta aunque sea menos adecuada. Con muchas palabras —como las partes del cuerpo o aquellos movimientos corporales cotidianos como sentarse, ir, recostarse, dormir, comer— no existe tanta dificultad.

La elección de un significado fijo se ilustra mejor en las secciones que tratan sobre el lenguaje agrícola y las palabras que refieren de forma directa a la horticultura. Al final de cada sección, reviso las distinciones dentro de cada grupo de variantes homónimas. En la mayoría de los casos, intento establecer lo que he llamado el ‘significado principal’ y he otorgado un número indexado a cada ‘significado derivado’. Como se verá, no siempre es factible o conveniente usar el significado principal como equivalente fijo, aunque en muchos casos he respetado esa regla. Entonces *molu*, ‘hambre’, *molía*, ‘muchos’, *valu*, ‘aldea’, *pwaypawya*, ‘suelo’, *odila*, ‘monte’, son todas traducidas por la palabra que les confiere su significado principal.



Una mirada a los textos mostrará que algunas palabras se traducen por medio de una descripción entre paréntesis. La primera palabra en el texto citado arriba es un nombre personal y, en lugar de repetirlo, he descrito la posición social de la persona nombrada; siempre siguiendo el principio de hacer el texto accesible al lector y compatible con los principios aquí adoptados. Ciertos instrumentos gramaticales también han sido descritos entre paréntesis, pero de estos voy a hablar con más detalle en la discusión gramatical (ver más abajo, B). En muchos textos, el lector encontrará indicado el contexto del gesto. Entonces, además del ejemplo anterior, en el Texto 14, el demostrativo bayse, 'esto', se acompaña con un gesto deíctico: mi informante señalando un objeto en un contexto físico, en este caso, una flor. En el Texto 19, un gesto similar indica un brote nuevo de coco. Este tipo de gesto deíctico, la indicación de un objeto en lugar de nombrarlo, es tan frecuente en la lengua trobriandesa como en la napolitana o, para el caso, en cualquier lengua europea. Señalar puede ser irrespetuoso, pero algunas veces es conveniente. Los gestos deícticos en el Texto 15 refieren a elementos que no son fáciles de describir en la lengua del trobriandés; ofrecen una indicación de una superficie, de una parte cortada de una planta, de una cierta combinación de anatomía vegetal, para la cual, hasta lo que tengo entendido, no existen palabras nativas. Aquí, otra vez, el gesto es una parte integral del lenguaje y ello tenía que indicarse en la traducción interlineal. En los textos citados no hay muchos gestos que tengan una importancia emocional, ni gestos que describan una acción, ni gestos de naturaleza cómica o indecente que se encuentran con frecuencia



en los relatos trobriandeses. Pero cada enunciado trobriandés está asociado a un gesto gráfico que, desafortunadamente, sería poco factible reproducir.

Por todo ello, es evidente que la traducción interlineal palabra por palabra se basa en una gran cantidad de trabajo y conocimiento previos, que implican una elaboración minuciosa del significado de los términos, y determinadas distinciones gramaticales y anotaciones contextuales. Solo en la medida en que se traducen ciertos instrumentos gramaticales es que se hace algo para indicar cómo se articulan las palabras, y es eso lo que veremos ahora.

B. Tratamiento gramatical de los textos

En la lengua trobriandesa, así como en las europeas, los problemas gramaticales se pueden dividir en: problemas de sintaxis — las relaciones que existen entre las palabras o las estructuras de las oraciones—; o problemas de accidentes —la modificación de ciertas palabras por elementos formales o posicionales (casos y número de sustantivos, tiempos verbales, personas, modos y aspectos verbales, clasificación de sustantivos por género y categorías asociadas, y el problema de la formación de palabras a partir de elementos significativos).

En trobriandés, también podemos dividir legítimamente las palabras en partes del discurso: sustantivo, verbo, pronombre, adjetivo, preposición, adverbio y conjunción se presentan tan precisos como en nuestro idioma. Tanto en la elección de signi-



ficados fijos como en el análisis general de las palabras aisladas fue importante adoptar un sistema que indicara nítidamente el carácter de cada palabra como parte del discurso. Esto lo he conseguido mediante el simple mecanismo de traducir una palabra kiriwiniana por un sustantivo en nuestro idioma cuando la raíz es predominantemente nominal; por un verbo cuando es una palabra de acción o una que describe un estado o condición. Y de forma similar con los adverbios, adjetivos, etc. Cuando, por alguna razón, esta no era la manera más conveniente, coloqué detrás de cada palabra nativa su descripción gramatical de manera breve (n. = sustantivo; v. = verbo; adv. = adverbio; etc.).

A lo largo de la Parte V, aunque no en el informe descriptivo, la partícula gramatical se separa de la raíz por medio de un guión. Tales partículas se usan principalmente con verbos, adjetivos y numerales, y en pocas ocasiones, con sustantivos.

El verbo debe acompañarse, sin excepción, con el pronombre personal. Tomemos la palabra *gis* o *gise*, 'ver': *a-gis*, 'yo veo', *ku-gis*, 'usted ve', *i-gis*, 'él ve', *ka-gis*, 'nosotros dos (dual exclusivo) vemos', *ta-gis*, 'nosotros dos (dual inclusivo) vemos'. El plural está determinado por el sufijo *-se* o *-si* acompañado a veces de una pequeña variación de la raíz verbal por razones fonéticas. Entonces, el plural de 'ver' es: *ka-gisi-se* o *ka-gisay-se*, 'nosotros (plural exclusivo) vemos'; *ta-gisi-se* o *ta-gisay-se*, 'nosotros (plural inclusivo) vemos'; *ku-gisi-se* o *ku-gisay-se*, 'ustedes ven'; *i-gisi-se* o *i-gisay-se*, 'ellos ven'. En la traducción interlineal, he expresado cada verbo en su forma completa con el pronombre



personal y la raíz. En el texto de arriba, por ejemplo, encontramos *i-gise*, ‘él ve’; *i-kariga-si*, ‘ellos mueren’; *ta-kam-si*, ‘nosotros (plural inclusivo) comemos’. Desde el punto de vista fonético, tales pronombres verbales personales, como también los signos que marcan el plural, se incorporan a las palabras. Los he colocado entre guiones para resaltar la raíz. Los prefijos pronominales nunca aparecen, excepto en combinación con verbos.

El lector encontrará dos formas más de pronombre verbal personal. Primero, la consonante *b* es, a veces, prefijada al pronombre verbal cuando es una vocal; o se puede agregar una sílaba extra, *bu*, *ba*. En lugar de *a-*, *ku-*, *i-*, *ka-*, *ta-*, *ku-*, *i-*, tenemos *ba-*, *buku-*, *bi-*, *baka-*, *bata-*, *buku-*, *bi-*. Este sonido *b* cambia el carácter del verbo. A grandes rasgos, podríamos describirlo como constructor del tiempo futuro. Pero en realidad es una categoría mucho más abarcativa: transmite la idea de potencialidad, pasado, presente o futuro y, por momentos, es solo enfática. Entonces, un imperativo enfático definido como regla por el gesto, el contexto y la voz, sería expresado por el prefijo *bukula*, ‘vete’; por otro lado, *buku* como en *bukula* podría ser una expresión de potencialidad ‘tal vez deberías irte’. He elegido el verbo modal *might* [podría] como un significado fijo para los verbos distintivos modificados por el potencial *b*. Resta redefinir, en el comentario de cada texto, el sentido amplio que hemos dado a este elemento gramatical, y dar en la traducción libre su significado real y específico derivado del contexto. Otra modificación del pronombre verbal es por el sonido *l*. En cuanto a la forma, se usa de modo análogo al sonido *b*, excepto que



en la tercera persona del singular se convierte en *lay-*, como en *lay-gis*, *lay-ma*. Este sonido imparte un tinte de certeza: por momentos coloca la acción en el pasado regular, en un estado acabado; en otros, solo confiere énfasis. En su totalidad, es mejor considerarlo como una marca de certeza y consecución. He traducido como significado fijo para la letra *l*, '*did*', *luku-gis*, '*you didst see*' ['tú viste']. El hecho de que esta traducción nos resulte un tanto extraña es más bien una ventaja que una desventaja, ya que tenemos que expresar algo para lo que no hay un equivalente en nuestro idioma.

Otro modificador de los verbos es el adverbio *boge*, traducido por el significado fijo '*ya*'. Este cumple una función análoga a la *l* en pronombres verbales personales y se lo encuentra superpuesto a ellos. *l-ma*, '*se mueve hacia aquí*'; *lay-ma*, '*se movió hacia aquí*'; *boge lay-ma*, '*ya se movió hacia aquí*'. Uno podría describir esto como una serie de formas de incrementar gradualmente la consecución de un acto. Incluso en este caso sería apresurado sacar conclusiones a menos que conozcamos el contexto y evaluemos de manera cuidadosa el carácter integral del enunciado. Por supuesto, la serie no tiene un sentido temporal y no representa el presente, el imperfecto, el perfecto o el pluscuamperfecto. Al exponernos a la lengua trobriandesa es mejor dejar de lado la idea de categorías temporales concisas.

Quedan por mencionar uno o dos puntos más sobre el uso de verbos. A veces, las partículas se sufijan a la raíz verbal: *ki* agrega dirección al significado; *la* o *lolo*, '*ir*'; *loki*, '*ir hacia allí*'; *sayli*, '*poner*'; *sayki*, '*poner allí*', '*dar*'; *mwoy-ki*, '*mover hacia*



aquí'; woy-ki, 'mover hacia allí'; kana-ki, 'recostarse en', 'recostarse al lado de alguien'.

La reduplicación en verbos es un tema complicado. A veces le confiere a las palabras un significado reiterativo o durativo, otras veces se emplea solo para énfasis. Aquí, nuevamente, uno tiene que considerar la oración como un todo y como parte del contexto, y después proceder al diagnóstico gramatical de la palabra.

Tampoco es fácil realizar la distinción entre verbos transitivos e intransitivos. La transitividad está acentuada solo en las formas pronominales y, en estas, solo las primeras y segundas personas tienen caso objetivo: *i-woy-gu*, 'él me golpea'; *a-woy-m*, 'yo te golpeo'; pero *i-woy-ye ka'ukwa*, 'él golpea al perro'. El rol que juega el sustantivo en una oración, la pregunta sobre si funciona como un objeto o sujeto, no está marcado de manera formal. *I-woy-ye-tau* significa 'el hombre golpea' o 'él (sujeto implícito) golpea al hombre'. El contexto brinda la solución. La voz pasiva no existe.

Podemos ir con más celeridad con los sustantivos. No hay plural, excepto para los términos de parentesco, términos de estados mentales y una o dos descripciones sociológicas: *gu-ya'u*, 'jefe', *gweguya*, 'jefes'; *gwadi*, 'niño', *gugwadi*, 'niños'. Los sustantivos se caracterizan por dos tipos de concordancia. En primer lugar, se usan con distintos tipos de pronombres y determinan su forma. Este punto ha sido tratado en la Sección XII (§§ 3-7); por ello no voy a desarrollarlo aquí. En segundo lugar, cada sustantivo tiene lo que podríamos llamar género en el sentido más amplio. Como en muchas lenguas indoeuropeas, en



particular las de la familia eslava, cada sustantivo es femenino, masculino o neutro; y los adjetivos, números ordinales y pronombres, así como también algunas formas verbales, varían de acuerdo al género; entonces, en kiriwiniano hay una concordancia fija entre la clase de sustantivo y la partícula que se usa para complementar el adjetivo, numeral o pronombre demostrativo.

Ninguna de estas palabras transmite un significado abstracto de número, cualidad o referencia de manera autónoma. Es decir, no hay palabras simples que expresen en abstracto concepciones como 'esto', 'grande', 'largo', 'uno', etc. Por ejemplo, no hay equivalente para la palabra 'uno', o para cualquier otro numeral. Cuando se indica número, la naturaleza del objeto numerado debe estar incluida en la palabra.

Entonces: —

(1) Un hombre = *TAYtala ta'u*

Una mujer = *NAtana vivila*

Una piedra = *KWAYtala dakuna*

Una canoa = *KAYtala waga*, etc.

(2) Dos hombres = *TAYyu ta'u a'u* ¹⁹

Dos mujeres = *NAYyu vivila*

Dos piedras = *KWAYyu dakuna*

Dos canoas = *KAYyu waga*.



Al comparar los numerales en estas tablas, *TAYtala*, *NAтана*, etc., se puede observar a primera vista que cada uno cuenta con dos elementos: uno que permanece sin alterarse en (1) y (2) respectivamente (en particular el sufijo *-tala*, ‘uno’, *-yu*, ‘dos’, etc.); mientras que la otra parte, *TAY-*, *NA-*, *KWAY-*, *KAY-*, etc., corresponde evidentemente a los objetos o personas numeradas.

Lo mismo aplica con relación a otros numerales, así como también a demostrativos y adjetivos. Tales palabras consisten en una forma fija o molde que lleva el significado del numeral, demostrativo o adjetivo, y de una partícula variable que denota la clase de objeto a la que se le está aplicando el numeral, demostrativo o adjetivo. Llamaremos al primer elemento ‘raíz o parte fija’, y al último, ‘partícula clasificatoria o formativa’.

Como vimos en el ejemplo de arriba, los numerales se forman al colocar un sufijo a la parte fija. Éste transporta el significado del número a la partícula clasificatoria que, a su vez, lleva el significado del objeto numerado. Esto se puede representar en forma de diagrama:

Prefijo que denota objeto numerado	Elemento estable o raíz que denota número
Por medio de la partícula clasificatoria <i>TAY-</i> humano	Por medio de la parte numérica fija <i>-TALA</i> uno
<i>TAY</i> es la partícula clasificatoria que denota que los seres humanos están numerados	<i>TALA-</i> es la raíz numérica que denota que el número es uno



Los demostrativos se forman insertando una partícula clasificatoria en un marco fijo. Este último consiste en dos sílabas *ma-*, *na-*, que llevan el significado de ‘señalar a’ o ‘referirse a’. Entonces, *ma-tau-na* se usa para señalar a un ser humano, ‘este hombre’.

Marco de la raíz	Infijo	Marco de la raíz
<i>MA-</i>	<i>-TAU-</i>	<i>-NA</i>
El marco fijo que referencia		Expresa la significación de referencia
<i>TH-</i>	humano	<i>-IS</i>

Finalmente, los adjetivos se forman de la misma manera que los numerales, es decir, agregando un sufijo a la parte adjetiva de la partícula clasificatoria.

Prefijo que denota a un objeto con cualidad	Elemento estable de la raíz que denota cualidad
por medio de la partícula clasificatoria <i>TO-</i> humano	por medio de una parte adjetiva fija <i>-VIYAKA</i> grande
<i>TO-</i> es la partícula clasificatoria que denota que los seres humanos tienen la cualidad	<i>-VIYAKA</i> es la raíz adjetiva que denota que un objeto es grande



Observamos que las tres clases de palabras —demostrativos, numerales y adjetivos— no pueden usarse *in abstracto*, sino que deben llevar en ellas la expresión de los objetos a los que hacen referencia. Sin embargo, esta referencia se realiza solo de forma general; la partícula no menciona directamente la cosa a la que se aplica, sino que indica la clase de objeto numerado, señalado o calificado. Por esta razón, las hemos llamado partículas ‘clasificadoras’.

Este es un bosquejo general de la naturaleza y el alcance gramatical de las partículas clasificatorias en Kiriwina. Para que el lector pueda seguir con interés los detalles técnicos dados en la Sección V, es necesario familiarizarse con este fenómeno lingüístico y entenderlo bien. Una buena manera de lograr esto —hacer de las partículas una parte viva del habla— es imaginar cómo tal disposición se daría en nuestro idioma.

Ahora traslademos al inglés esta peculiaridad del kiriwiniano. Siguiendo el prototipo nativo bien de cerca, imaginemos que ningún adjetivo, numeral o demostrativo puede usarse sin una partícula que denote la naturaleza del objeto al que se refiere. Todos los nombres de seres humanos tomarían el prefijo ‘humano’. En lugar de decir ‘un soldado’ tendríamos que decir ‘humano-un soldado camina por la calle’. En lugar de ‘¿Cuántos pasajeros estaban en el accidente?’, diríamos ‘¿Cuántos humanos-pasajeros estaban en el accidente?’. La respuesta sería: ‘Humano-dieciséis’.



De nuevo, en respuesta a ‘¿Son los Smith *humano*-amables personas?’, deberíamos decir ‘No, ¡son *humano*-aburridos!’. Así, los sustantivos que denotan personas que pertenecen al sexo femenino serían numerados, señalados y calificados con la ayuda del prefijo ‘femenino’; los objetos de madera con la partícula ‘de madera’; las cosas lisas o delgadas con la partícula ‘de hoja’.

Al señalar una mesa diríamos ‘Mira de *madera*-esto’; al describir un paisaje, ‘de *hoja*-marrones hojas sobre los de *madera*-altos árboles’; al hablar de un libro ‘de *hoja*-cientos de páginas en él’; ‘las mujeres de España son *femenino*-hermosas’, ‘*humano*-este chico es muy travieso, pero *femenino*-esta chica es buena’; y así sucesivamente, en este esfuerzo ollendorfiano²⁰.

En la traducción interlineal, he traducido un adjetivo compuesto, numeral o demostrativo, poniendo el significado específico de la palabra por debajo y su componente clasificatorio, definido en términos generales, inmediatamente después entre paréntesis. Entonces, para la clase referida a seres humanos, *tay- to- tau*, coloco ‘humano’ o m.; para la clase que se refiere a personas y animales de sexo femenino, *na*, coloco ‘femenino—animal’; para la clase que incumbe a árboles y plantas, cosas de madera y objetos largos, *kay*, coloco ‘largo de madera’; para la clase que se refiere a objetos redondos y abultados, piedras, sustantivos abstractos, *kway*, coloco ‘redondo y abultado’; y para aquellos que comprenden objetos hechos de hoja o fibra, o cualquier objeto liso o delgado, *ya*, coloco ‘liso de hoja’. A partir de ahora, la partícula clasificatoria será indicada con frecuen-



cia como parte de la definición gramatical de un sustantivo. He expandido este tema porque es, sin lugar a dudas, el rasgo más exótico de la lengua trobriandesa²¹.

En todos los otros aspectos, la lengua pertenece al tipo de habla humana denominado aglutinante; es decir, diferencias tales como las que existen en la forma del verbo y del sustantivo son causadas por la mera unión de partículas significativas.

La dificultad real de esta lengua radica no en la complejidad del aparato gramatical, sino más bien en su extrema simplicidad. En conjunto, su estructura podría describirse como telegráfica: la relación de las palabras, así como la relación de las oraciones, tiene que extraerse principalmente del contexto. En muchos casos, el sujeto no es mencionado, sino que es representado por un pronombre personal y tiene que deducirse a partir de la situación. Ya me he referido a la dificultad en la definición temporal y modal del verbo. A menudo, la relación entre párrafos y puntos es extremadamente errática; las transiciones abruptas son características, como las que aparecen entre los versos 6 y 7, 7 y 8, 12 y 13, en el texto citado. Sin embargo, no hay nada de vaguedad en el propósito del habla y en su efecto. Cuando un trobriandés relata en una extensa narración algunos eventos pasados; cuando un grupo de personas planea una expedición; cuando se da una situación complicada o incluso peligrosa, como fuertes ráfagas en el mar, una pelea cuerpo a cuerpo, una vigilia nocturna contra un brujo o en su búsqueda; en todas estas ocasiones, las órdenes se dan y se obedecen sin ambigüedad o confusión. La ambigüedad y la confusión apare-



cen cuando transcribimos las palabras al papel luego de haberlas sacado de contexto y de haber intentado reinterpretarlas desde nuestro punto de vista, es decir, el de una cultura completamente diferente. Como las palabras expresan un significado dentro del límite de la función lingüística nativa, la lengua trobriandesa es un instrumento adecuado de comunicación; hay elementos en su enunciado y su contexto que introducen tanta definición como es necesaria para los hablantes nativos. Y es un deber del etnógrafo mostrar dónde se encuentran estos elementos que definen, aclaran y precisan.

C. La especificación contextual del significado

De todo lo expuesto en las dos secciones anteriores, resulta que una gran cantidad de palabras tiene que ser reinterpretada cuando pasamos de una traducción interlineal, palabra por palabra, a una traducción libre. Sin embargo, esa transición no es arbitraria. Debe basarse en principios precisos, y la aplicación de los mismos tiene que ser expresada de manera precisa en un comentario a cada texto. En ese comentario se tiene que brindar para cada oración lo que podemos llamar una breve ‘contextualización de significado’, ya que las palabras sueltas están afectadas por estar integradas dentro de una oración significativa. El contexto provee datos gramaticales como sujeto y objeto, tiempo verbal —es decir, la definición temporal de una acción—, la relación de cláusulas y el significado especial de conjunciones infrecuentes. Por ejemplo, en cada caso tenemos que decidir si el modificador *b* del verbo expresado por *might*



(podría) significa futuro o acción pendiente, modo subjuntivo, una orden o mera potencialidad. De nuevo, el sufijo *-la* puede ser tanto la tercera persona de un pronombre posesivo (posición más cercana), un enfático, o casi jugar un rol de artículo definido.

La mejor manera de mostrar cómo funciona esta especificación contextual del significado será proporcionar un comentario completo sobre el texto antes mencionado²². Este comentario modelo debe ser controlado intercalando la traducción interlineal y la traducción libre.

(1) Si comparamos la traducción literal ‘padre del informante en hijo su él ve’ con la traducción libre (ver. Cap. V, Sección 1) ‘Molubabeba en su infancia presenció una hambruna’, es evidente que agregamos el objeto ‘una hambruna’, cambiamos el verbo ‘ver’ por ‘presenciar’, le conferimos el tiempo pasado perfecto, y modificamos apenas el orden de las palabras. Pudimos hacer estos cambios porque conocíamos el contexto de situación al que pertenecía el enunciado: es decir, sabemos que Molubabeba es el padre de Tokulubakiki, que el tema del texto es histórico y se relaciona con la hambruna, y que se ha preguntado si alguien había experimentado alguna vez esa calamidad. Sin embargo, hay una modificación que requiere un comentario más completo: *gwadi* es la palabra para ‘chico/a’, masculino o femenino, usada solo para describir a un/a chico/a sin referencia al parentesco. ‘Chico/a’ en el sentido de ‘hijo/a de tal o cual’ es *latu-*: *latu-gu*, ‘mi hijo/a’, *latu-la*, ‘hijo/a de él’. En ningún lugar se usa *gwadi* con un pronombre de tercera persona que indique



posesión (ver Parte V, Sección XII, Párrafos 3-7), puesto que no significa ‘hijo/a de tal o cual’; para esto se usaría la palabra *latu*. Dicha expresión tampoco se adaptaría a este contexto. La adición del pronombre con sufijo hace que este sustantivo sea un abstracto de ‘infancia’, y tuvimos que dar cuenta de ello en la traducción libre. Entonces, observamos que, al pasar de una traducción literal a una libre, tuvimos que modificar o agregar cuatro elementos en esta corta oración.

(2) En esta línea, se le confirió a la conjunción adverbial *iga’u* el significado especial ‘en ese momento’. El sujeto principal, que está dado por el contexto de situación, tuvo que agregarse, mientras que el sujeto del verbo *i-kugwo*, ‘el primero’ —que corresponde al impersonal alemán *man* o francés *on* o inglés *one*— se transformó en una frase adverbial ‘con una enfermedad de la piel’. Para expresarlo de modo preciso, el sujeto de ‘ellos enferman’ es solo ‘las personas’; el sujeto en *i-kugwo*, ‘el primero’, es un impersonal ‘eso’, lo que aquí significa más o menos ‘pasó primero’. De este modo, pudimos pasar de la traducción literal, ‘después el primero una piel sarpullido ellos enferman’; a una oración intermedia, ‘luego primero pasó un sarpullido las personas enfermaron (con esto)’; hasta llegar a la traducción libre, ‘en ese momento las personas enfermaron con una enfermedad de la piel’; que es el equivalente gramatical más cercano e inequívoco de nuestra relación intermedia. Cuando anoté este texto no estaba muy convencido acerca del significado de la palabra *sipsipsipwapunu*, aunque sabía que era un sarpullido. Pero siempre analicé tales textos con algún otro informante. Recibí



la siguiente definición de uno de mis mejores comentaristas lingüísticos, Monakewo de Omarakana: —

<i>Sipsipsipwapunu</i>	<i>makawala</i>	<i>pukuna</i>	<i>I-tuwuli</i>	<i>pukuna</i>
(sarpullido)	similar	espinilla	el diferente	espinilla
<i>kway-viyaka</i>	<i>i-tuwali</i>	<i>i-puripuri</i>		<i>wa woulo</i>
grande (r.b.)	el diferente	aparece en racimos		en cuerpo
<i>Sipsipsipwapunu</i>				
(sarpullido)				

Reproduzco esto sin otro análisis lingüístico ya que no está relacionado de forma directa con el tema de los huertos y nos interesa aquí como un dispositivo metodológico antes que como un documento lingüístico. En cualquier caso, comparar la versión interlineal con la traducción libre hace que el texto se vuelva inteligible.

Traducción libre: El sarpullido *Sipsipsipwapunu* es como las espinillas normales. Hay un tipo de espinilla que es grande, y otra que emerge en racimos en toda la superficie de la piel: (a esta última es a la que llamamos) *sipsipsipwapunu*.

(3) Aquí el trabajo del comentarista se circunscribe a la elección de equivalentes específicos de las palabras dadas en la interpretación literal. Se supone que el lector esté familiarizado con palabras como *odila*, *rayboag*, *dunya*, de manera que los equivalentes ‘monte’, ‘cresta de coral’, ‘pantano’ proyecten la



imagen correcta. Una sola palabra debía ser reinterpretada de acuerdo al contexto: ‘agua’ en ‘pozo de agua’. La palabra *sopi*, ‘agua’, tiene varios significados homónimos con diferencias tajantes que no se discuten en la Sección V, ya que la palabra no se relaciona de forma directa con la agricultura. El significado fundamental de la palabra es sin dudas ‘agua’; es decir, ‘agua dulce’, ya que los trobriandeses tienen una palabra específica para ‘agua salada’: *yona*. Pero también puede significar ‘pozo de agua’, por obvia derivación, y ‘cantimplora’. Este segundo significado tiene que insertarse a partir de la reinterpretación contextual.

(4) Aquí fue necesaria una reinterpretación mucho más completa. La oración tiene una función explicativa. La conjunción *kidama*, para la que debimos elegir el significado fijo no descriptivo ‘supuesto’, tiene aquí un significado vagamente condicional, pero al mismo tiempo consecutivo. En la traducción libre lo he traducido como ‘a medida que’. La proposición subordinada ‘podrían morir’ pudo haber sido traducida de manera libre como ‘y aun así murieron’, ‘pero aun así murieron’. Sin embargo, basado en el principio de no añadir lo que no está contenido de manera inequívoca en la expresión en lengua nativa, lo traduje como ‘y luego murieron’, donde hay una indicación vaga de las posibilidades de oposición.

(5) ‘Por hambre alimento de ñame nosotros comer no’. Aquí aparece por primera vez el elemento narrativo *ta-*, ‘nosotros’ (plural inclusivo), que funciona muy a menudo en lengua kiriniana en lugar del inglés *one* (‘uno’) o *you* (‘tú’): ‘había ham-



bre, uno no tenía nada que comer', 'había hambre, te habrías muerto de hambre'. El sujeto de estas oraciones es 'personas', más precisamente las personas afectadas por la hambruna. La expresión gramatical de este sujeto cambia de repente de la tercera persona plural a la primera persona (plural inclusivo) entre los versos 4 y 5. En una narrativa bien construida obviamente habríamos ubicado esta oración al principio porque, de alguna manera, es la que contextualiza toda la narrativa. Su inserción como un pensamiento para integrar las proposiciones precedentes es un rasgo característico del habla de los trobriandeses.

(6) Aquí, el adverbio 'ya' tiene que cambiarse por el condicional temporal 'cuando'. Para entender esta oración y la próxima, es necesario estar familiarizado con el aspecto etnográfico de la vida de los nativos y con el hecho de que luego de una hambruna grave se ejecutaría la magia *vilamalia* (cf. Cap. VII). En esta oración y en la anterior, la palabra *molu* tenía que cambiar su significado fijo 'hambre' por 'hambruna'. Aquí la palabra *iga'u*, 'luego', podría retener su significado fijo en la traducción libre.

Con respecto a los sujetos correspondientes a los pronombres personales verbales en *i-wokwe*, *i-miga'i-se*, *bi-pulu-se*, el primero se refiere a *molu*, 'hambre'; 'se acabó', 'el hambre se acabó'; mientras que el otro se refiere a los hechiceros de la prosperidad que ejecutan la *vilamalia*. Es notable que el primer pronombre verbal se da en una forma simple: *i*. El segundo en la forma *bi*. Esta segunda forma corresponde a cierta subordinación teleológica de la segunda cláusula: "ellos hechizan el jengibre silvestre para que ellos puedan escupir la aldea". El cambio



al tiempo verbal pasado obviamente queda implícito por el contexto de situación. Podríamos haber utilizado el presente histórico, incluso en nuestro idioma, aunque quizás forzando un poco nuestros hábitos lingüísticos.

(7) El adverbio *oyluvi* se corresponde con el *iga'u* de la oración anterior. Significa algo como 'más tarde todavía'; lo traducimos por 'luego' en la traducción libre. El contexto de situación permite especificar la palabra *kaylum*, que significa 'atado mágico' o 'hierba mágica' de acuerdo al significado fijo elegido (cf. Parte V, Sección VII, 26). *Boge* tiene un significado consecutivo temporal, 'ya', equivalente de 'y luego'. De este modo, une la primera parte de la oración con la segunda como causa y efecto. Aquí aparece por primera vez la forma excepcional *lay-*.

(8) El contexto del gesto, definido en la traducción interlineal, se ha incluido en la traducción libre mediante una proposición apropiada 'del largo de un antebrazo'. Hay una ligera inconsistencia entre los versos 8 y 9, ya que obviamente el mismo volumen de objetos de valor no se intercambiaría por diez y por cinco canastas de semillas de ñame. Pero el significado del hablante es preciso.

(9) En esta oración, la única peculiaridad gramatical sobresaliente es el uso del numeral sin una partícula clasificatoria, *luwa*, 'diez', *lima*, 'cinco'. Se podrá encontrar un comentario sobre este uso en la Sección II (9). La estructura 'este objeto de valor ellos intercambian semillas de ñame' muestra muy bien la función de mera yuxtaposición. Tuvimos que añadir la preposición 'con' para unir el verbo 'intercambiar' con sus dos objetos:



trueque de semillas de ñame por objetos de valor o trueque de objetos de valor por semillas de ñame. En kiriwiniano se habla simplemente delpreciado intercambio de objetos. En general esto no oscurece el fraseo de la lengua nativa.

Por último, tenemos una vez más una oración sin un sujeto explícito, aunque el sujeto omitido difiere de aquel de la oración anterior. En los versos 6 y 7 el sujeto era ‘magos’; aquí nuevamente es ‘personas en general’.

(10) El adverbio inicial ‘luego’ tiene una función indudablemente conjuntiva: une esta oración con la anterior. ‘Luego’ significa aquí ‘después de que eso se había hecho’, o en concreto, ‘después de que las semillas de ñame se habían obtenido’. En la traducción libre he optado por la proposición ‘con esas semillas de ñame’ para proyectar el significado implícito que está contenido en esas palabras nativas. Es destacable que la palabra *bi-sapu* esté en singular. Una vez más, es probable que se trate del pronombre inespecífico impersonal ‘eso’: ‘luego fue plantado, fue plantado, veinte hombres trabajando en una parcela del huerto’. La yuxtaposición ‘una parcela del huerto—veinte humanos’, y la siguiente enumeración triple ‘una parcela, una parcela, una parcela’, se tradujo con una frase tan literal como fue posible: ‘una parcela individual veinte hombres, un cuadrado cada uno’. La correlación por mera yuxtaposición en ‘una parcela del huerto, veinte hombres’ es característica del estilo nativo. En una lengua europea desarrollada, diríamos: ‘veinte hombres trabajando en una parcela del huerto’; ‘una parcela del huerto asignada a no más de veinte hombres’; ‘una parcela individual



trabajada por cada hombre'. En cambio, el nativo repite: 'una parcela, una parcela, una parcela', y el resto queda sin ser expresado, aunque se encuentra implícito en el contexto.

(11) Es similar en estructura al verso 10. Nuevamente, el adverbio 'luego' tiene una función conjuntiva, correlacionando la oración precedente con esta en la secuencia temporal 'tan pronto como' o, como decimos en la traducción libre, 'luego de eso, cuando'. Otra vez, en la segunda parte, la correlación se logra mediante la yuxtaposición: 'una parcela—dos humanos'. Aquí, el numeral clasificatorio muestra su referencia al huerto mediante el uso de la partícula clasificatoria.

(12) Por su posición, el correlativo temporal *iga'u* tiene un significado más enfático. Lo traducimos como 'todavía más tarde, cuando'. El modificador *b* del verbo se refiere al pasado y transmite una idea de potencialidad: 'sería abundante otra vez', tal como lo traducimos. Una vez más, tenemos la correlación directa yuxtapuesta con numerales clasificados: una (*r.b.*) = parcela: uno (masculino) = hombre.

(13) Del verso 12 al 13 encontramos un rasgo característico de la narrativa nativa. Sin una expresión verbal que lo indique, la narrativa retrocede en el tiempo. El verso 12 trata sobre el tiempo posterior a la finalización de la hambruna, quizás un año o dos más tarde cuando la prosperidad ha sido restablecida. El verso 13 retrocede a la hambruna otra vez. El nativo se deshace de la indicación específica que podría haber encontrado de manera fácil, debido a su familiaridad íntima con los hechos relacionados. El hablante y su audiencia saben perfectamente quién



era aquel que murió en Kulumata y cuándo sucedió esto. En una comunidad nativa, la función de una narración —aun si es histórica y real— es rememorar, revivir las hazañas importantes, más que impartir información. Al pasar de la traducción interlineal a la traducción libre tuvimos que añadir la preposición ‘en’, que el nativo fácilmente omite. De hecho, sería imposible en las Trobriand decir o *kulumata* o *wa kulumata*, ‘en el distrito occidental’. No es fácil explicar la función del demostrativo *bayse*: tiene un efecto espacial e indicativo. Lo traducimos por ‘allí’. En la traducción libre, especificamos la raíz *tamwa’u*, ‘desaparecer’, mediante la añadidura de ‘morir’ a continuación. Así, el modificador verbal *b* tiene un significado subjuntivo y es traducido por ‘podría’. El verbo simple yuxtapuesto *ta-poulo*, ‘nosotros pescamos’, es una proposición autónoma con la implicación de razón o motivo: ‘para que así podamos pescar’.

(14) El modificador verbal *b* le otorga un tono condicional definido a la proposición. ‘Si hubiera una canoa para navegar’, como lo traducimos, ‘entonces nos verían’. Una vez más, *boge* tiene una función inferencial ‘entonces ya’, traducida como ‘nos matarían directamente’.

(15) Los dos modificadores verbales *b* en ‘ellos podrían matarnos’ y ‘no él podría enojarse’ tienen una función condicional y potencial: ‘si ellos nos mataran’, ‘en caso de que ellos nos mataran, nuestros familiares no se enojarían’. Podría ser pertinente tomar esto como un ejemplo de lo que realmente quiero decir con modificación contextual del significado. A primera vista y según nuestra traducción interlineal literal, esta oración



dice: “Ellos podrían matarnos, no él se enojaría familiares nuestros, por la hambruna”. Antes que nada, dicha oración resulta interesante dada su ambigüedad esencial. Si la palabra de negación estuviera unida al primer verbo todo su significado sería el opuesto. Diría: “Ellos podrían no matarnos, nuestros familiares se enojarían, debido a la hambruna”, y la traducción libre sería: “Ellos nunca se atreverían a matarnos ya que nuestros familiares se enojarían porque se nos habría matado durante la hambruna”. Para el sentido moral europeo o cristiano parecería un crimen mucho más grave asesinar a un hombre famélico y exhausto en tiempos de desastre nacional —debido a que este buscaría apenas poder sobrevivir—, que matar al mismo hombre en tiempos de prosperidad durante un episodio de cacería furtiva. Pero los trobriandeses, obedeciendo la dura ley de la necesidad, han desarrollado reglas diferentes. Nuestro conocimiento etnográfico, combinado con el hecho de que la puntuación estaba señalada por la enunciación, nos permitió resolver esta ambigüedad.

Arribamos de la misma manera al significado de los dos modificadores verbales. *Bi-katumatay-da*, ‘ellos podrían matarnos’, obviamente no es aquí futuro ni imperativo. Ya que el verbo ocurre en una narrativa que se refiere al pasado, tiene que ser proyectado dentro de esa configuración de tiempo. Podría significar o bien ‘ellos nos matarían’, una afirmación de probabilidad; o ‘ellos podrían matarnos’, una afirmación de posibilidad; o ‘ellos deberían matarnos’, una afirmación de obligación moral o de regla consuetudinaria. Sin embargo, tomado en conjunto



con la segunda proposición, ‘no él se enojaría familiares nuestros’, el significado condicional o hipotético resulta nítido. Ello porque la oración, *gala bigiburuwa veyo-da*, es precisamente una afirmación excepcional y extraordinaria del estado de situación. El hecho de que los miembros de su comunidad no objetaran la muerte de un hombre implica algo como ‘entonces tendríamos el caso extraordinario (de ausencia de vendetta)’. Y el significado de esta oración es dado en realidad por su escenario etnográfico, lo que convierte a la primera proposición en: ‘si nos mataran’, o ‘en caso de que ellos nos hayan matado’, o incluso ‘en el caso extraordinario de que se nos mate a nosotros’. Tanto en esta proposición como en la siguiente, ‘a nosotros’ y ‘nosotros (el plural inclusivo)’ funciona como el impersonal *on* o la narrativa inglesa ‘uno’ o ‘tú’: ‘si mataran a alguien’, o ‘si te mataran’.

He ofrecido este análisis detallado de cómo el contexto funciona gramaticalmente para justificar algunas de las conclusiones establecidas de manera sucinta.

(16) El uso del numeral ‘uno’ en el sentido del artículo indefinido es característico. *Odila*, ‘monte’, en el sentido más amplio de ‘selva’, ‘naturaleza abierta’, y la yuxtaposición de las proposiciones son muy interesantes. En la traducción libre he reproducido casi de forma verbal la traducción interlineal. Sin embargo, la última cláusula podría haber sido ubicada en una relación más definida con las primeras. Es la consecuencia, el resultado lógico, de la cláusula que la precede inmediatamente. Una traducción todavía más libre podría presentar esta ora-



ción como ‘nos quedamos en el monte, buscamos una canoa, (cuando vemos una) no vamos a pescar (nos abstenemos de ir a pescar)’. Esta oración realmente expresa el momento de ansiedad, la necesidad de precaución, e incluso los riesgos que en ocasiones se corrieron. En la traducción libre adopté como regla no incluir todas esas inferencias contextuales, ya que tanto la prosa inglesa como la kiriwiniana tienen su margen contextual, y si uno comenzara a desarrollar todas las inferencias sería difícil concluir la tarea.

(17) El sustantivo *u'ula* se utiliza en el sentido abstracto ‘sobre esta base’, ‘la causa de todo esto’. El adverbio *boge*, ‘ya’, es lo que podría llamarse un adverbio de completitud. Como se sabe, la lengua inglesa carece de este tipo de adverbio, para turbación no solo de los trobriandeses sino también de polacos, alemanes y franceses, quienes echan de menos palabras como *juz*, *schon*, *déjà*.

Al mirar estos verbos vemos que el sujeto de ‘ellos embrujan’ es ‘los jefes’, por cierto, un plural genuino. El sujeto de *ta-bugwa'u-si* está en plural inclusivo. Significa ‘los jefes embrujan las aldeas porque nosotros (en el sentido de ‘la totalidad de nosotros’, ‘los de la comunidad’) hemos hechizado sus familiares (es decir, de ellos)’. En realidad, ‘nosotros’ significa ‘uno entre nosotros’ o ‘algunos entre nosotros’; los jefes enojados con todos los miembros de la comunidad porque uno de ellos se había atrevido a usar magia maligna. Es de destacar que se hace referencia al término *veyo-la*, ‘familiares de él’, en tercera persona del singular, aunque el sustantivo que lo precede está en plural.



Estos errores gramaticales son frecuentes en los textos nativos tal como los he registrado. No creo que esto se deba a que los nativos tuvieran que hablar de modo más pausado que como era su costumbre cuando yo estaba tomando notas, ya que hacia el final de mi estancia, cuando registré este texto, era capaz de escribir rápidamente las palabras habladas y no tuve que ralentizar el tempo normal de su discurso.

(18) El mismo adverbio *boge* tiene aquí una función por completo diferente, es decir, un significado distinto. Casi que podríamos traducirlo por la palabra ‘porque’, a razón del sentido temporal de realización enfatizado por su contexto: ‘ya que tal o cual murió, entonces tal o cual hizo magia negra’. Podríamos justificar minuciosa y elaboradamente estas reinterpretaciones, pero para cualquiera que haya seguido nuestros argumentos previos las bases resultarán evidentes.

(19) Este verso es, en verdad, una repetición de los versos 17 y 18 con otras palabras. Aquí la conjunción *kidama* tiene un sentido general de condicionalidad temporal, que hemos traducido por ‘suponiendo’. Es sorprendente que el verbo ‘embruja’ esté acompañado por el ‘nosotros’ inclusivo. Si comparamos la línea 17 con la 19, la inconsistencia es evidente. En el verso 17, ‘nosotros’ eran los culpables de brujería. En el 19, ‘nosotros’ son los vengadores que castigan a la comunidad. En este caso, es probable que el hablante estuviera influenciado por el hecho de que, como miembro de la aldea del jefe e hijo de un jefe de alto rango, podría identificarse a sí mismo con la más alta nobleza. En esas distinciones y correcciones uno tiene que pasar de la



gramática al contexto de modo constante. El contexto es entendido como sociología nativa, condiciones personales del hablante, hábitos verbales y costumbres generales de los nativos, etc. Este comentario modelo, que servirá como patrón para anotaciones futuras más concisas, también permite formular uno o dos puntos teóricos. Vemos, en primer lugar, que la elucidación del 'significado' de una palabra no ocurre de un momento a otro, sino que es el resultado de un largo proceso. Tal como ocurre en el campo, el significado de un término nativo se me presentó de manera gradual y fue haciéndose cada vez más evidente hasta cristalizar en una unidad lingüística razonable. De esta manera, el lector debe pasar por diversas etapas: la identificación aproximada de la palabra por medio de un marcador mnemotécnico; la idea más sutil y precisa del rol que cumple en una oración dada; el rango de sus posibilidades —por momentos difuso, en otros concreto y nítido; y, finalmente, su paráfrasis más aceptable en el idioma de llegada. A través de este proceso, lo que realmente importa es comprender lo que el texto significa para el nativo. Del comentario anterior, vemos que esto se puede conseguir si mantenemos siempre ante nuestros ojos la cultura nativa, es decir, si mostramos qué le agregan las palabras y qué aspectos o segmentos enfatizan de ese trasfondo cultural.

Nuestras operaciones académicas consisten en un manejo constante de las palabras y el contexto. Tenemos que comparar la palabra con su escenario verbal e interpretar los gestos significativos ocasionales. Por último, tenemos que observar conti-



nuamente cómo la situación en la que la enunciación se lleva a cabo y la situación a la que ésta refiere, influyen la estructura de los párrafos, las oraciones y las expresiones.

SECCIÓN IV

El marco pragmático de los enunciados

Ahora consideremos por un momento nuestro texto como un todo. Se trata de una narrativa de segunda mano, porque el hombre que la cuenta no pasó por esas experiencias, sino que relata lo que le dijo su padre²³.

Entonces, será interesante preguntar primero cuáles son las experiencias primordiales a través de las cuales las palabras se vuelven significativas para el hablante y el oyente por igual y, en segundo lugar, cuál es la función de dicho enunciado narrativo. En nuestra investigación tratamos de superar las limitaciones del aparato etnográfico e ir más allá del cuaderno de campo a la vida de los nativos. Por ello, nos interesa ver en qué condiciones concretas ocurre dicha narrativa. La escuché en el transcurso de una conversación con un grupo de informantes, pero es el mismo tipo de historia que podría contarse alguna noche alrededor de una fogata, ya sea porque la conversación lo sugiere o, más probablemente, en condiciones estacionales propicias. La respuesta de los nativos a la atmósfera de la estación del año o la circunstancia es notable. Durante las épocas difíciles, tiempo que se representa con la palabra *molu*, por lo general hablarán



sobre el hambre concreto, es decir, sobre casos históricos de hambrunas dramáticas. Y en una cosecha próspera, recordarán los ejemplos famosos de *malia*, ‘prosperidad’. Aunque me contaron esta historia durante una conversación etnográfica sin rodeos, he escuchado relatos similares una y otra vez contados no para instruirme, sino para satisfacer el interés de los oyentes nativos.

Como ocurre con la mayoría de los eventos tradicionalmente conocidos, los nativos están muy al tanto de lo que sucede durante una hambruna. Las palabras que encontramos en nuestro texto —*molu*, *kaulo*, *kam*— les resultan familiares en el sentido y el contexto en que son usadas. Los nativos atraviesan por situaciones de hambre a menudo, incluso de forma menos dramática, y casi todos los años experimentan molestias corporales vinculadas con la insuficiencia de alimentos. Las relaciones emocionales con dichas experiencias son fuertes, en especial para los niños, quienes desarrollan una gran variedad de actos verbales asociados. Frases como *ba-kam kaulo*, ‘comería algo’, *agu molu*, ‘tengo hambre’, *magi'gu kqyvalu'a*, ‘quiero frutas’; se escuchan con frecuencia durante los meses de escasez cuando se racionan alimentos, incluso entre los niños. Por lo tanto, la realidad experimentada en primera persona, aquella de la que depende nuestro entendimiento de los textos, existe para cada oyente nativo. Esa realidad está sistematizada; es decir, se relaciona con la rotación de las estaciones, la producción anual de la horticultura, las lluvias excesivas o las sequías prolongadas. En el aspecto verbal, es consistente el uso de términos opuestos



como *molu* y *malia* (Sección V, 3), y correlativos como *kaulo*, *kayvalu'a* y *gwaba* (Sección II, 12). De la misma manera sucede con otra serie de ideas: el intercambio de alimentos y la extensión de la horticultura practicada en las estaciones buenas y malas —cuando las semillas de ñame son abundantes o escasas— son conceptos familiares para el nativo.

Así vemos que, por un lado, el significado de las palabras, la capacidad concreta para visualizar los contenidos de una narrativa, derivan siempre de una experiencia personal, psicológica, intelectual y emocional; mientras que, por otro lado, dicha experiencia se conecta invariablemente con actos verbales. Por consiguiente, un enunciado de tipo narrativo se vuelve comprensible mediante la referencia a experiencias personales pasadas en las que las palabras estaban directamente integradas al contexto de situación. El periodo de escasez, hambruna y carestía es, obviamente, el contexto de situación de las palabras que se refieren a escasez, hambre y carestía. Se trata de un tiempo en el que comer es un acto importante que se consigue con dificultad, cuando las personas claman por comida y se quejan por su ausencia, cuando la relevancia de una oración o de una sola palabra resulta inequívoca y se extrae mediante una potente punzada de dolor en el cuerpo.

En un relato, las palabras se usan con lo que podría llamarse un 'significado prestado' o 'indirecto'. El contexto de referencia tiene que ser reconstruido por los oyentes, incluso cuando es evocado por el hablante. En las situaciones evocadas, el discurso se utiliza de manera primaria y directa. Allí, las mismas



palabras han sido usadas con todo el vigor pragmático de una solicitud o un imperativo, con todo el contenido emocional de la esperanza o la desesperación. Tendemos a aprender el significado de las palabras a partir de situaciones en las que su uso está plagado de consecuencias de peso para el hablante y para sus oyentes, más que a partir de un estudio de los usos derivados del discurso. Esto responde a nuestra pregunta relativa a las experiencias primarias de las que se deriva el significado de las palabras.

Aunque no se utilizan con su significado pragmático —es decir, primario—, las palabras en una narración tienen un rol que cumplir. Las narraciones siempre entretienen y, en ocasiones, instruyen; pero también cumplen una función más importante. Una historia tribal sagrada que se cuenta para justificar el orden social o con un fin moralizante, para explicar un ritual, o para arrojar luz sobre misterios religiosos; una historia de estas características es de gran importancia ya que sistematiza las creencias y regula la conducta. Una leyenda o un incidente en la historia de la tribu puede también contribuir a construir una moral. Una historia, como esta narración, aporta de manera indirecta a la formación de estándares y valores económicos. Ya que, como hemos visto, es la amenaza de carestía, hambre y escasez de alimentos lo que constituye el incentivo más poderoso para trabajar en las Trobriand. Todo el sistema de trabajo organizado y de incentivos se relaciona con la transmisión tradicional, de generación en generación, de las historias de *molu* y *malia*, de éxito y fracaso, de la importancia de la ma-



gia, del trabajo y de de la disciplina en la horticultura. Por eso, aunque la consideración individual de las narrativas podría parecer bastante inútil, su función general va mucho más allá del mero esparcimiento y entretenimiento. Aquellos relatos que se centran en intereses vitales, como el hambre y el sexo, los valores económicos y la moralidad, sirven de manera colectiva a la construcción de la tradición moral de una tribu. La función del discurso en dichos relatos es una importante contribución cultural al orden social.

El texto al que le hemos dedicado tanta atención es peculiar, puesto que contiene una multiplicidad de sujetos —uno o dos de ellos dramáticos— y que se trata de una narrativa de segunda mano, de carácter casi legendario o histórico. Será provechoso considerar, de una manera más general, los otros textos contenidos en la Parte V; mostrando en primer lugar qué rol cumple cada enunciado en la vida de la tribu y, en segundo lugar, desde qué tipo de experiencias concretas deriva su significado.

Tenemos uno o dos textos narrativos más. Uno de ellos (85) da cuenta de eventos del pasado inmediato que anteceden a las situaciones de ese momento. Este es un texto extenso y su análisis revela, en gran medida, las mismas características que encontramos en el relato de la hambruna. La función principal del Texto 85 sería mantener viva la tradición relacionada a la acumulación de alimentos y, a través de esto, contribuir al fortalecimiento de la grandeza de la tribu.

Es un rasgo característico que determinados discursos expresados como un desafío, un alarde o un elogio de generosi-



dad se recuerden verbalmente y se transmitan de generación en generación. Después de haber escuchado enunciados ceremoniales y de gran importancia, como los reproducidos en los Textos 86, 87 y 88, no encontré ninguna dificultad para conseguir que uno o dos de los informantes que habían escuchado esos enunciados conmigo me los repitieran exactamente de la misma forma. Algunas de las declaraciones contenidas en ellos tienen más que una función narrativa. En general, las palabras que acompañan a los dones o que contienen un desafío se expresan de una forma dada y tradicionalmente prescripta. Estas declaraciones constituyen lo que podrían llamarse frases cuasilegales y cuasiceremoniales establecidas. Un ejemplo típico de dichas frases es el Texto 94, que reproduce el tributo verbal que se les ofrece a los dueños tradicionales del suelo pronunciado en un *kayaku*. El Texto 92 contiene expresiones que también poseen una fuerza vinculante cuasilegal y se formulan para solicitar una contribución adicional del hermano de la esposa. Por su parte, el Texto 93 es un ejemplo de palabras proferidas con una intención indirecta; palabras que, de alguna manera, encubren los pensamientos y los sentimientos del hablante más que revelarlos.

Los textos 78 y 79 nos proporcionan la sustancia de las creencias nativas sobre los efectos de un rito mágico que atemoriza a los cerdos salvajes y sobre el cerdo mitológico que vive en el hogar de estos animales. Estos textos dogmáticos son característicos de todo el conjunto de enunciados sobre la magia de los huertos en la tribu. Suelen ser contados por los mayores a los jóvenes con un objetivo educativo; narrados en una discu-



sión sobre el fracaso de un rito mágico o en relación con algún daño provocado por los cerdos salvajes; o en la explicación de un rito durante el aprendizaje regular de conocimientos mágicos. Su función general es la conservación de la tradición.

Tenemos solo una narrativa mitológica (Texto 96), cuya función es en gran medida dogmática y hasta cierto punto explicativa. Sin embargo, no se trata de una explicación mediante la exposición de hechos, sino a través de correlacionar los intereses nativos en los huertos con su orientación geográfica. Este mito conecta la distribución de la horticultura y la fertilidad en el área oriental de nuestra tribu con un evento importante del pasado.

El Texto 82 es una fórmula fija o una rima con un propósito mágico impreciso. El conjunto de fórmulas mágicas recolectadas en la Parte VII nos provee material abundante, al que le dedicaremos una atención especial más adelante.

Todos los textos que hemos estudiado hasta ahora son narrativas o fórmulas fijas. Algunas de las fórmulas muestran de manera bien definida un aspecto eficaz o activo. Por ejemplo, enunciados como las declaraciones en un kayaku, las solicitudes de un don, o los desafíos que podrían poner en movimiento una extensa serie de actividades de la tribu. Cada uno de estos enunciados es un acto definitivo que produce efectos —por momentos a gran escala— y su función es definida por tales efectos. Pero la fuerza efectiva de dichos actos verbales reside en la reproducción directa de sus consecuencias. Y es porque existe una tradición de la tribu, sancionada por varias creen-



cias, instituciones y reglas explícitas, que no se puede ignorar tal desafío, y que se debe cumplir una determinada solicitud. El pragmatismo de dichos actos verbales se basa en el mismo mecanismo complejo en el que se funda el pragmatismo; es decir, la efectiva fuerza de todas las reglas de conducta, costumbres, y leyes de la tribu.

¿Cuál es la verdadera razón por la que los seres humanos siempre le han dado tanta importancia a un mero sonido, al *flatus vocis* que, en uno de sus aspectos, parece inútil y vacío, y, en otro, ha sido considerado por varios credos y sistemas como aquello que estuvo al comienzo, como la fuerza que creó todas las cosas? ¿Podemos aproximarnos a este problema analizando el material que ofrece la lingüística de la agricultura trobriandesa?

Veamos otros textos. La mayoría de ellos son más cortos, fragmentarios y, en apariencia incluso, más alejados de una función activa, directa y pragmática. Tomemos, por ejemplo, el segundo texto de nuestra recopilación, citado en la Parte V (Sección I, 21) que parece ser simplemente una definición de ciertos términos. A primera vista, la definición de términos parecería ser competencia de un etnógrafo con inclinación lingüística, más que de un habitante de una isla de coral. Entonces, veamos si este texto puede ubicarse dentro de algún contexto habitual de la vida nativa. Cuando comenté esto más arriba, indiqué que el propio hablante contextualizaba su definición y la ubicaba dentro de una situación corriente de manera temporal y espacial: 'cuando desmalezamos el monte' y 'luego nos parábamos en el límite'. La misma situación ocurre a menudo, ya que los na-



tivos tienen que encontrar los límites entre los campos para ser cultivados y los silvestres. Al elegir la tierra para el huerto del año próximo, frecuentemente inspeccionan varias partes del territorio. Las expresiones *ma-kabula-na yosewo*, 'el lado sin desmalezar del monte', *ma-kabula-na buyagu*, 'este huerto lateral', podrían enunciarse con una referencia futura anticipatoria. De esta manera, un extraño podría informarse de un hecho que es obvio, ya que los nativos muy a menudo comentan verbalmente acerca de lo obvio. Incluso se le podría dar un texto similar a un niño pequeño que estuviera siendo instruido en conocimientos de agricultura. Es entonces el carácter informativo y educativo de este texto lo que podría convertirlo en una realidad lingüística. Dar información a extraños e instruir a los niños son actividades que se dan de forma continua en las comunidades de las Islas Trobriand. En ese sentido, el Texto 4, citado para ilustrar ciertos usos verbales, me fue ofrecido como información que bien podría darse a cualquier extraño. El discurso directo allí reproducido preserva su carácter vital y concreto. Ese enunciado se transmitiría en innumerables ocasiones en la vida cotidiana, dado que los nativos están muy interesados en el aspecto económico de las cosas, en declaraciones de propiedad, y en los títulos del *towosi* como 'amo del huerto'.

Quizás recién ahora comencemos a darnos cuenta de que los textos que, a primera vista, aparecen solo como productos artificiales del trabajo de campo etnográfico encajan con facilidad y están en el contexto habitual de la vida tribal. Tomemos, por ejemplo, el Texto 7: 'No tiene nombre, es solo una male-



za (*munumunu*). Una y otra vez, he escuchado responder con esta frase a los niños que tomaban una flor atractiva o una hoja colorida y preguntaban su nombre. Los niños de las Trobriand, como todo niño, tienen un interés particular por los nombres. El texto precedente define la misma palabra, *munumunu*, como ‘maleza’, debido a su inhabilidad para arder (Texto 6): ‘cuando intentamos encender el fuego y no arde, esto es porque está hecho con malezas’. Aquí podemos reproducir la situación práctica fácilmente: un niño que dice, *boge a-yuvi gala bi-kata*, ‘ya he encendido, no podría arder’, y otro niño con más experiencia, o un adulto, que responde, *kuligaywo munumunu pela*, ‘tíralo porque es una maleza’. Las instrucciones y discusiones acerca de cómo encender un fuego suelen llevar a disputas y peleas, y son tan frecuentes en las Trobriand como en cualquier otro lugar en el que las fogatas se hacen al aire libre y donde todos se creen expertos en ese arte. A menudo he escuchado, aunque no he registrado por escrito el comentario, a personas hablando acerca de la producción del fuego por fricción: ‘no encenderá porque esto y aquello (nombrando una madera que no es apropiada); deberías haber usado esto y aquello (mencionando una o dos plantas que dan un excelente material seco, quebradizo y que produce un polvo fino que sirve como yesca)’. Las distinciones verbales, el conocimiento de la naturaleza y la técnica manual se mezclan de manera indisociable.

Eso me lleva a mencionar dos puntos importantes. En primer lugar, cuando hablo de la función educativa o instructiva del discurso, no quiero decir necesariamente que un adulto le esté



dando una lección formal a un niño. En las Islas Trobriand, debería decir que más de la mitad de las instrucciones se las daba un niño a otro. En segundo lugar, como se ampliará en la Parte V, hay un gran interés entre los nativos por las palabras y su uso correcto, incluso por las definiciones. Les hace gracia cualquier persona que no utilice las palabras adecuadamente y en su sentido estricto, ya sea un niño, un extranjero o un débil mental. Consideran el conocimiento de las palabras como un signo de sabiduría. El lugar de *nanola*, ‘mente’, se localiza en la garganta y en la laringe, porque, como ellos dicen, es desde allí que uno habla. La palabra *tonagowa* se aplica de manera indistinta a un simplón, a una persona con retraso mental, a un hombre con un impedimento en el habla, a un individuo irremediamente incapaz o torpe.

La serie de textos con definiciones referidas a expresiones botánicas (10-13) es, sin duda, una reproducción exacta de lo que se dice cientos de veces cada día entre los *kiriwinianos*. Así, el Texto 15 —siempre acompañado con gestos significativos— y el Texto 19 son instrucciones típicas sobre la siembra de taro y coco. Ambos son especialmente interesantes porque contienen discurso directo en forma de comentarios. Estos y otros textos similares pueden ubicarse sin más dentro del contexto de la vida de la tribu, y frases cortas como las 16-18 son, a menudo, fragmentos recurrentes de conversaciones.

Hay una gran cantidad de textos educativos típicos que contienen una explicación directa de por qué se llevan a cabo ciertas actividades prácticas o ceremonias de magia. En el Texto 29



tenemos una declaración que refiere a la acción fertilizante de las cenizas, razón por la cual se deben realizar quemas en los huertos. En el Texto 41 encontramos una declaración similar de por qué se realiza una ceremonia mágica, el primer gran rito inaugural. Oraciones breves como las de los textos 44-77 se utilizan durante la instrucción de los jóvenes en la horticultura, ya que estos textos incluyen definiciones verbales (58-60, 62), la relación entre actos de magia y actividades prácticas o fases en el crecimiento de una planta (54-56, 61, 63, 69-71), y los textos que establecen directamente los efectos de un acto mágico (44, 52, 64, 68, 72-84).

Concluimos nuestro breve estudio de la mayoría de los textos presentados en la Parte V. Con frecuencia, el lector encontrará indicaciones precisas de cómo se recopiló cada texto, lo que representó en el trabajo de campo etnográfico concreto, y lo que representa para nosotros como documento en lingüística agrícola. He intentado relocalizar la mayoría de estos textos en su contexto vivido y, de esta manera, mostrar lo que significan para los propios nativos. Entendemos ahora cómo los nativos usarían corrientemente los diversos tipos de textos, cómo los oyentes los recibirían, y lo que los hablantes logran comúnmente con ellos.

En el transcurso de nuestro análisis, se ha vuelto cada vez más evidente que la definición contextual de cada enunciado es de suma importancia para su entendimiento, y que esta referencia contextual debe ser doble. Primero, un enunciado pertenece a un contexto específico de cultura; esto es, refiere a un



tema definido. Cada uno de los dichos, frases y narrativas a las que he remitido pertenece definitivamente a una cierta sección de nuestro Suplemento, y cada sección corresponde a un aspecto de la horticultura trobriandesa.

Luego, conjuntamente con este contexto de cultura —o de referencia, como también se podría llamar—, tenemos otro contexto: la situación en que las palabras han sido enunciadas. Una frase, un dicho o unas pocas oraciones sobre la hambruna pueden encontrarse en un relato, en una fórmula mágica o en un proverbio. Pero también pueden ocurrir durante una hambruna, formando parte integral de algunas de esas transacciones esenciales en donde los seres humanos cooperan para ayudarse los unos a los otros. El carácter total de esas palabras es diferente cuando son enunciadas en serio, en broma o en un relato del pasado distante. En esos casos, las palabras no tienen por qué ser ociosas. Hemos mostrado la función de la narrativa. Incluso una broma acerca de un tema serio puede hacer su parte para engendrar una actitud tradicional que, a la larga, podría ser de considerable importancia en la vida de la tribu. Y este es el resultado más importante de un enunciado desde el punto de vista de una teoría científica del significado.

La relevancia pragmática de las palabras es mayor cuando son enunciadas concretamente dentro de la situación a la que pertenecen, de tal manera que alcancen un efecto inmediato y práctico. Es en dichas situaciones que las palabras adquieren su significado.



Debido a que es la función, la influencia activa y efectiva de una palabra dentro de un contexto dado lo que constituye su significado, examinemos dichos enunciados pragmáticos.

SECCIÓN V

El significado como función de las palabras

Todas nuestras observaciones han llevado a la conclusión de que las palabras, en su sentido primario y esencial, *hacen, actúan, producen y logran*. Para llegar entonces a una comprensión del significado, debemos estudiar la función dinámica más que la función puramente intelectual de las palabras. El lenguaje es, en primer lugar, un instrumento de acción y no un medio para contar una historia, para entretener o instruir desde un punto de vista intelectual. Veamos cómo el uso de las palabras es moldeado por la acción y cómo estas palabras en uso influyen el comportamiento humano de manera recíproca. Si estamos en lo cierto, es el uso pragmático del discurso dentro del contexto de acción el que ha moldeado su estructura, determinado su vocabulario y generado varias características problemáticas como la multiplicidad de significados, usos metafóricos, redundancias y reticencias.

Dado que es mejor investigar cada fenómeno en su forma más pronunciada, indaguemos dónde el dinamismo de las palabras es más notorio. Un pequeño análisis demostrará que existen dos puntos máximos de este poder pragmático de las



palabras: uno de ellos se podrá encontrar en determinados usos sagrados; esto es, en fórmulas mágicas²⁴, enunciados sacramentales, exorcismos, maldiciones y bendiciones, y en la mayoría de las plegarias. Todas las palabras sagradas tienen un efecto creativo, a menudo indirecto, al poner en movimiento algún poder sobrenatural o cuando la fórmula sacramental se convierte en cuasilegal, impartiendo sanciones sociales.

El segundo clímax del dinamismo del discurso se encontrará en el efecto pragmático directo de las palabras. Una orden dada en una batalla, una instrucción emitida por el capitán de un barco, un grito de socorro; son tan poderosos para modificar el curso de los acontecimientos como cualquier otro acto corporal.

Consideremos primero el poder de las palabras en su efecto creativo sobrenatural. Por supuesto, tenemos que aceptar aquí la intención y la actitud mental de aquellos que usan dichas palabras. Si queremos entender el uso verbal del melanesio debemos, por un momento, dejar de dudar o criticar su creencia en la magia, exactamente como debemos abandonar la actitud de un racionalista o escéptico confeso cuando queremos entender la naturaleza de una plegaria cristiana y su fuerza moral, o los milagros sacramentales cristianos. El significado es el efecto de las palabras en las mentes y cuerpos de los seres humanos y, mediante estos, en la realidad del entorno tal como es creada y concebida en una cultura dada. Por consiguiente, los efectos imaginarios y mentales son tan importantes en el dominio de lo sobrenatural como lo son los efectos legales de una fórmula



en una frase contractual. No existe una línea de demarcación estricta entre la firma en un cheque, un contrato civil de matrimonio, el voto sacramental en una ocasión similar, la transformación de la sustancia en la Sagrada Eucaristía, y la acción de ahuyentar a los cerdos salvajes por medio de excremento falso. Una de las condiciones contextuales para el poder sagrado o legal de las palabras es la existencia de creencias, actitudes morales y sanciones legales dentro de una cultura determinada.

Lo que nos interesa en este tipo de discurso es que, en todas las comunidades, determinadas palabras son aceptadas como potencialmente creadoras de actos. Pronuncias un juramento o falsificas una firma, y puedes encontrarte confinado de por vida a un monasterio, una mujer o una prisión. Pronuncias otra palabra y haces felices a millones de personas, como cuando el Santo Padre bendice a los fieles. Los seres humanos soportarán todo, arriesgarán su vida y riqueza, emprenderán una guerra o se embarcarán en una expedición arriesgada, porque se han pronunciado unas pocas palabras. Las palabras pueden ser el discurso alocado de un 'líder' moderno o un primer ministro, una fórmula sacramental, un comentario indiscreto que lastima el 'honor nacional', un ultimátum. En cada uno de estos casos, las palabras son causas igualmente poderosas y fatídicas para la acción.

Nuestra fórmula mágica en la horticultura trobriandesa produce fertilidad, previene las pestes, garantiza la germinación exitosa y el crecimiento de las plantas, hace que las cosechas sean abundantes y evita que los ñames se coman demasiado rá-



pido. Todo esto podría ser considerado simplemente como imaginario. Sin embargo, lo que es muy real acerca de las palabras usadas en la magia es que estas consolidan la moral de los horticultores, le dan autoridad al mago del huerto y, por tanto, son los elementos principales en la integración de todo el proceso. Ya conocemos muy bien este sistema de ideas y volveremos a analizar ciertos aspectos cuando examinemos las fórmulas mágicas. Una vez más, una palabra invoca la ayuda de los espíritus para los huertos, y las palabras son necesarias para transformar la sustancia material de los alimentos en algo que sea apto y apropiado para que los espíritus coman.

También hay enunciados ceremoniales con un alcance definitivamente legal. Por ejemplo, en el Texto 92, un hombre le indica a su mujer que se acerque al hermano de ella y le ofrezca un objeto de valor, diciéndole: ‘Toma este objeto valioso y desata el almacén de ñame de tu hermano’. Este enunciado tiene un poder contractual evidente. Luego de que estos actos se llevan a cabo, y de que las palabras han sido enunciadas, la otra persona no tiene otra opción más que actuar de acuerdo con el modelo habitual tradicional o ser culpada. La fraseología de los dones —*kam motu*, *kam urigubu*, *um pokala*— tiene este poder, y combina el ritual con la eficacia legal. Como podemos ver en el Texto 94, determinadas palabras deben ser enunciadas antes de que ciertos campos en Oburaku puedan cultivarse. Igual de importantes y vinculantes son los acuerdos puramente personales: el caso, por ejemplo, de un hombre que le pide (*nigada*) una parcela a otro y este otro accede, se la concede (*tagwala*). En



las Islas Trobriand, dicho acuerdo, aunque no siempre a prueba de disputas, es en general entendido como vinculante. El mismo tipo de efectividad pragmática de las palabras se encuentra entre nosotros, donde una nación se jacta de *ein Mann—ein Wort*, otra de *my word is my bond*, y otra de la validez de su *parole d'honneur*, y mantienen sus promesas con el mismo grado de sacralidad que los kiriwinianos.

En cada comunidad, tanto entre los trobriandeses como entre nosotros, existe la creencia de que una palabra pronunciada en ciertas circunstancias tiene una fuerza creativa y vinculante; y de que un enunciado produce su efecto específico con una contundencia inevitable, ya sea que exprese una bendición permanente, inflija un daño irreparable, o endilgue una obligación de por vida.

Ha sido necesario enfatizar este punto en el contexto de nuestro argumento, porque nos pone cara a cara con este interesante problema teórico: ¿de dónde proviene la convicción acerca de la fuerza creativa y del poder pragmático de las palabras?

Esta función creativa de las palabras en el discurso mágico o sacramental, y su fuerza vinculante en el enunciado legal, es lo que, en mi opinión, constituye su significado real. Registrar una de estas fórmulas sagradas sin discutir su creencia contextual, qué efectos se supone que producen y por qué; citar un dicho legal sin mostrar su fuerza vinculante; en resumen, separar el aspecto lingüístico del discurso sagrado y vinculante de su contexto sociológico y cultural es esterilizar tanto la lingüística como la sociología. Quizás, nada demuestre de manera más ní-



tida que las palabras son actos y que funcionan como actos, que el estudio de los enunciados sagrados.

Por supuesto que no todo discurso religioso, incluso en fórmulas mágicas, demuestra un carácter de contundencia pragmática absoluta: el grado varía de manera considerable. Al mirar más allá de las Islas Trobriand, vemos que los escritos sagrados — nuestras Sagradas Escrituras, por ejemplo—, usan palabras con una función por completo diferente de la de una plegaria, un discurso sacramental, una bendición o un exorcismo. Aunque pertenezcan a la religión, esos textos no son pragmáticos en tanto no crean realidades sagradas. Pero, tomemos ciertos enunciados en la misa, aquellos que dentro del contexto apropiado transforman el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Nuestro Salvador. Consideremos una vez más el acto verbal del arrepentimiento en la confesión de los pecados del catolicismo romano, o el acto sacramental de la absolución administrado verbalmente por el padre confesor: las palabras producen un cambio concreto en un universo que, aunque místico e imaginario para nosotros los agnósticos, no es menos real para el creyente.

Los discursos religiosos de los trobriandeses y su mitología, las declaraciones dogmáticas de los Textos 78 y 79, las partes de sus fórmulas mágicas relacionadas con símiles mitológicos o la enumeración de nombres ancestrales no ejemplifican la eficiencia pragmática en su punto máximo. Para ello debemos ir a las palabras clave de las fórmulas mágicas, que discutiremos con mayor dedicación en los comentarios de la Sección VII. Por



dar solo un ejemplo, en la fórmula 2 encontramos palabras que definitivamente representan la acción mágica: palabras como 'ir', 'fuera'; palabras que anuncian el advenimiento de la fertilidad, que le ordenan a la fertilidad que se constituya, como en 'el vientre de mi jardín crece, el vientre de mi jardín se hincha'; palabras exorcizantes como 'yo barro', 'yo limpio'. La fraseología legal ya mencionada, en la que el enunciado definitivamente constituye un contrato, muestra el máximo de la eficiencia pragmática.

Pasemos ahora del discurso religioso y sagrado a los enunciados incluidos en la vida cotidiana, como también en las preocupaciones prácticas del hombre. En el libre fluir del discurso, tal como se da entre personas que conversan y cooperan, las palabras pueden ser tomadas en broma o como chismes, se pueden intercambiar fórmulas de cortesía, se puede dar información. Y luego, quizás, llegan noticias de algún evento, lo que demanda decisiones, y comienza una nueva secuencia de actividades. El discurso cambia inmediatamente su carácter. Las palabras son enunciadas en deliberaciones serias, se alcanza una decisión en un discurso, y se traduce como instrucciones y órdenes. Estas palabras no están menos relacionadas con el contexto de acción de lo que está el discurso totalmente pragmático. Ellas se traducen de inmediato en actividades, coordinan al hombre con el hombre, y con su entorno. Las órdenes, las instrucciones verbales, y las descripciones que se dan en tales circunstancias muestran la efectividad pragmática del discurso en acción.



Si quisiéramos presentar nuestro punto de manera más dramática, para no decir sensacionalista, y enfatizar la oposición entre las palabras cuando son 'ociosas' y cuando son un tema de vida o muerte, podríamos tomar como prototipo a cualquier situación en la que las palabras significan la vida o la muerte para el ser humano. Ya sea una canoa trobriandesa navegando rápidamente de noche sobre olas profundas y tormentosas, cuando uno de los tripulantes es arrastrado de repente mar adentro, o un escalador solitario en los Alpes alcanzado por la niebla y amenazado de morir a causa de la exposición y del hambre. La reacción a la situación es la misma: la señal para pedir ayuda, un SOS enviado de manera mecánica, verbal o, como en un incidente alpino, mediante un silbido. Tal señal es una orden contundente, una fuerza definitiva que pone a todos aquellos a quienes alcanza ante la obligación moral de prestar ayuda. El *significado* de esta primera señal, que por el momento asumiremos como un enunciado verbal, yace en esta fuerza de atracción. Tiene que ser escuchada, entendida y transmitir esa fuerza moral contundente. Veremos ahora de dónde proviene esta fuerza.

Una vez en el lugar, los rescatadores tienen que comunicarse, y la comunicación generalmente se da por medios verbales. Se intercambian las instrucciones, se pueden utilizar algunos aparatos; el lenguaje técnico, la información, y la especificación de la posición cumplen su parte. Las palabras deben ser oídas, comprendidas y seguidas. El uso incorrecto o la interpretación errónea de una palabra pueden ser fatales.



¿Cuál es aquí la función de las palabras? Cada una de ellas modifica y dirige la conducta humana en una situación de urgencia. Una persona actúa sobre el organismo de otra e, indirectamente a través de ese organismo, sobre el ambiente que lo rodea. La palabra es un acto tan poderoso como lo es asir algo con las manos.

Un imperativo, un sustantivo, un adjetivo, incluso un adverbio, que se grita a la distancia en la oscuridad, podría reorientar por completo los movimientos de los rescatistas o de aquellos en peligro. Ahora, ¿cuál es el significado de la palabra en estos casos? Es sobre todo un estímulo para la acción. Un estímulo para una acción muy específica y determinada que se basa en experiencias previas, un estímulo relacionado con la situación; esto es, el ambiente, las personas y los objetos que manipulan. La eficacia del rescate puede depender de la pregunta de si ambas partes están familiarizadas con los tecnicismos de la situación y con las palabras técnicas. Por tanto, siempre que un grupo de personas estén en una situación de peligro potencial, tienen que ser instruidas en las órdenes que se les darán, en el uso de aparatos, y estar familiarizadas con su entorno. Ya sea que consideremos el simple entrenamiento a bordo de un barco de vapor, el entrenamiento regular de una brigada de bomberos, el entrenamiento profesional de soldados, la preparación de la tripulación de un bote salvavidas y la correspondiente de una tripulación común de marinos; demuestran cuán esencial es el conocimiento verbal en relación con el control sobre los movimientos necesarios del cuerpo, y el conocimiento del entorno y



de los aparatos. En dichos casos, la enseñanza de palabras, las explicaciones acerca de lo que significan las órdenes, las descripciones exactas de aparatos, entorno y propósito, hacen que el entrenamiento lingüístico y práctico sean inseparables. Estos son dos aspectos de la actividad a la que llamamos 'entrenamiento'.

A partir de lo que acabo de decir, puede resultar evidente para el lector que la situación dramática y sensacional desde la que partimos no es única, excepcional y fuera del devenir de los eventos comunes, como puede parecer a primera vista. Además de ahogarnos o de ser capturados en una niebla profunda en un risco en Los Dolomitas, a menudo nos encontramos en una situación más o menos difícil o peligrosa. Una vez más, no necesitamos pensar en las guerras o disturbios políticos recientes, o en un encuentro con secuestradores o gánsteres. Muy pocos de nosotros hemos pasado nuestras vidas sin accidentes menores, como el inicio de un incendio o heridas en el cuerpo que podrían tener consecuencias graves si no se tratan con celeridad. Muy a menudo, un enunciado preciso, una orden, o la información de lo que ha sucedido pueden salvar la situación. Cuanto más correcta sea la referencia a la realidad del entorno, cuanto más simple y mejor sea la coordinación entre la acción humana, los aparatos y dicho entorno, con mayor facilidad se evitará el peligro y se prevendrá el accidente. La guardería es una escena especialmente común para tales accidentes, y la dificultad de las declaraciones lingüísticas de los niños se experimenta a menudo con mucha intensidad por aquellos que están a su



cargo. Es más, en todas las formas altamente complicadas y, al mismo tiempo, esencialmente peligrosas de transporte moderno y actividades industriales, existe una necesidad estricta de comunicación simbólica, por momentos mecánica, por momentos verbal. En ella es indispensable la obediencia a las señales, las instrucciones escritas y las órdenes por parte del conductor de la maquinaria, el líder o el trabajador. En el tratamiento de las enfermedades, las palabras cumplen un rol fundamental y pragmático. Las declaraciones verbales precisas por parte del paciente hacen que diagnosticar sea muchísimo más fácil. Las instrucciones del médico son de una importancia considerable. Su correcta comprensión y ejecución puede constituir una cuestión de vida o muerte.

Este discurso pragmático —palabras que definitivamente hacen más que impartir información o contar una historia, palabras que están pensadas directamente para efectuar una acción e influenciarla— ocurre a una escala mucho mayor en nuestra propia civilización de lo que podría parecer a primera vista. Incluso en los aspectos más abstractos y teóricos del pensamiento humano y el uso verbal, el entendimiento de las palabras siempre deriva en última instancia de la experiencia activa de aquellos aspectos de la realidad a los que las palabras pertenecen. El químico o el físico comprenden el significado de los conceptos más abstractos sobre las bases de su familiaridad con los procesos químicos y físicos en el laboratorio. Incluso el matemático que trabaja con matemática pura, que maneja esa rama más inútil y arrogante de su aprendizaje —la teoría de los



números— ha tenido algo de experiencia en contar peniques y chelines, o sus pares de botas y sus panes. En resumen, no hay ciencia cuyo conjunto conceptual, y por tanto verbal, no se derive de la manipulación práctica de la materia. Estoy poniendo un énfasis considerable en esto porque, en uno de mis escritos anteriores, contrasté el discurso civilizado y científico con el discurso primitivo, y argumenté que los usos teóricos de las palabras en escritos filosóficos y científicos modernos estaban totalmente separados de sus fuentes pragmáticas²⁵. Esto fue un error, un grave error. Entre el uso primitivo de las palabras y el uso más abstracto y teórico hay solo una diferencia de grado. En última instancia, los significados de todas las palabras se derivan de la experiencia corporal.

He considerado, adrede, el uso pragmático de las palabras a partir de evidencia general tomada ante todo de nuestra propia cultura. Si observamos el discurso primitivo podemos ejemplificar fácilmente su función pragmática: las palabras tienen que ser pronunciadas con impecable corrección y comprendidas de una manera absolutamente adecuada en aquellas situaciones donde el discurso es un complemento indispensable para la acción. En mi artículo anterior sobre este mismo tema, utilicé el ejemplo de una expedición de pesca. Una flota pequeña de canoas se dirige de manera constante en una acción concertada, y sus movimientos se coordinan mediante un enunciado verbal. El éxito o el fracaso dependen del discurso correcto. No solo la observación de los exploradores debe ser correcta, sino además deben pronunciar la exclamación adecuada. El significado de la



exclamación que anuncia un cardumen consiste en el restablecimiento de todos los movimientos de la flota. Como resultado de ese símbolo verbal, las canoas se reacomodan para que las redes puedan arrojarse de manera apropiada y el cardumen sea dirigido hacia su interior. En el proceso, las instrucciones verbales pasan constantemente de una canoa a otra. Cada enunciado tiene una vinculación estrecha con los tecnicismos del objetivo buscado y está basado en la experiencia de toda una vida de los miembros de un equipo de pescadores, quienes desde la infancia se han entrenado en el oficio.

La primera vez que me impactó ese poder misterioso del discurso —que, como por una fuerza invisible mueve a los seres humanos, mueve incluso objetos voluminosos, y constituye el medio de conexión para una acción coordinada—, fue cuando en completa oscuridad me aproximé a una de las aldeas de las lagunas trobriandesas con una gran flota de canoas. No existía peligro real de hacer un movimiento equivocado, excepto que, debido a la veloz bajar, una canoa podría atascarse en el barro y debería quedarse allí toda la noche. Fuimos dirigidos desde la costa por los nativos locales; la efectividad de las instrucciones dadas y la manera suave y rápida en que estas fueron ejecutadas hicieron que nuestra flota se incorporara rápidamente a la corriente del arroyo a través de los intrincados canales de aproximación. Esto me impresionó sobremanera. Sabía cuán fácil era equivocar el canal de navegación profunda que forma el único paso, y cuán desagradable puede llegar a ser quedar atrapado en el lodo pegajoso de la laguna poco profunda.



Durante una enfermedad, cuando un grupo se queda a cuidar a la persona enferma y ahuyentar a los temidos hechiceros, también mantiene la comunión a través de las palabras. Durante esa vigilia, cada hombre controla los accesos a la aldea: se hacen señas unos a otros cada determinado tiempo para asegurarse de que todos estén despiertos, y cuando aparecen algunas señales sospechosas, dan la llamada de peligro. La voz se usa como un modo eficaz de acción concertada. En tiempos pasados, durante la guerra, los exploradores y vigilantes se comunicaban de manera verbal y se daban señales de seguridad, alarma o advertencia contra posibles peligros.

En todos estos casos, resulta evidente el efecto directo de la palabra pronunciada como un imperativo, una directiva del entorno o un consejo técnico. El significado de un solo enunciado, que en dichos casos a menudo se reduce a una palabra, puede definirse como el cambio que produce este sonido en el comportamiento de las personas. Lo que constituye el significado de un sonido es su apropiada enunciación y su relación con elementos espaciales y temporales, y con los movimientos del cuerpo humano. Esto se debe a las respuestas culturales producidas por el entrenamiento, el 'condicionamiento' o la educación. Una palabra es el estímulo que condiciona la acción humana y se convierte en un 'control' de las cosas que están por fuera del alcance del hablante pero dentro del de los oyentes.

¿Es esta definición del significado un asunto meramente 'académico'? Por supuesto que no, dado que ofrece mucho más que una actitud filosófica diferente hacia el discurso²⁶.



Nuestra definición de significado nos obliga a enfrentar un nuevo tipo de observación, más rico y más amplio. Para mostrar el significado de las palabras debemos no solo proporcionar el sonido de un enunciado y la equivalencia de significado. Fundamentalmente, debemos ofrecer el contexto pragmático en el que estos son emitidos, la relación del sonido con el contexto, con la acción y con el aparato técnico; y de manera adicional, en una descripción lingüística completa, sería necesario también mostrar los tipos de entrenamiento cultural, condicionamiento o educación mediante los que las palabras adquieren sentido.

Ahora pasemos a la horticultura de las Trobriand, y nos preguntemos qué formas del discurso pragmático encontramos allí. En el trabajo agrícola concreto, los enunciados no son tan importantes como en otras formas de actividad económica — entre ellas la pesca, la navegación en canoa, la recolección de alimentos y la caza, la construcción de una casa o la elaboración de una artesanía—, porque lo que podría llamarse trabajo coordinado, esto es, realizado en equipo, no es esencial en la horticultura. Por trabajo coordinado refiero más precisamente a la ejecución de tareas que trascienden las facultades de un solo hombre, que deben hacerse de a dos o más personas, y donde las instrucciones verbales que se dan entre los trabajadores son un ingrediente indispensable para el éxito. Es solo en la instalación de soportes grandes para los ñames, en la construcción de una glorieta y, algunas veces, en la fabricación de un cerco, que dos o más personas deben cooperar y comunicarse verbalmente. Por desgracia, no he tomado registro escrito de ninguno



de esos discursos, sin darme cuenta de la gran importancia que esta forma de enunciado tenía cuando estaba haciendo mi trabajo de campo. He presenciado dicho trabajo decenas de veces y recuerdo bastante bien que se acompañaba por imperativos simples como “levántalo más alto”, “agárralo por abajo”, “ponlo acá”, “empújalo hacia allá”, etcétera. En el trabajo cooperativo, cuando un grupo de personas se involucra en las mismas tareas o en tareas similares, conversarán y coordinarán sus movimientos, estimulándose los unos a los otros por su presencia y por una especie de competencia. La conversación a menudo sería acerca del progreso del trabajo, y se podrían utilizar las oraciones y las frases del tipo al que hemos referido antes en la Sección IV.

El valor práctico de la palabra se pone de manifiesto sobre todo en la planificación, en las discusiones que preceden, acompañan y siguen el *kayaku*; en las exhortaciones del mago y en las disputas que algunas veces surgen, especialmente durante la poda.

Sin embargo, los aspectos más importantes del habla nativa sobre agricultura se encuentran en la educación. Desafortunadamente, no he registrado por escrito las formulaciones concretas con instrucciones sobre horticultura, aunque las he escuchado en reiteradas ocasiones. Muchos de mis ‘textos con definiciones’ y los fragmentos de información etnográfica dados en lengua nativa son del tipo de discurso utilizado por un horticultor experimentado para dirigirse a un joven ayudante (cf. más arriba, Sección V de esta Parte). De hecho, me sorprendí



por la fluidez con la que me brindaban los textos informativos sobre el significado de las palabras, los detalles técnicos, el por qué, cuándo y las razones de las ceremonias mágicas. Un día, luego de haber estado discutiendo estos temas con mi informante Gomila de Omarakana, me encontré con él y su pequeña hija, Yona'i, en el huerto. Para mi sorpresa, él le repitió a ella casi palabra por palabra algunos de los textos explicativos que me había dado esa misma mañana.

En la poda, *takaywa*, los niños pequeños, cada uno con un hacha de juguete en miniatura, se entretienen peleándose alrededor del grupo principal de trabajadores. El padre o algún joven mayor les mostrará cómo hacer el trabajo y los instruirá tanto en la palabra como en la actividad. Por cierto, es interesante que los niños usen implementos de piedra, cuando los mayores los han descartado por completo. Podría decirse que esta 'supervivencia' se debe, en primer lugar, al hecho de que los comerciantes europeos no han tenido la suficiente imaginación para suministrarles a los nativos implementos de acero para hacer juguetes, de modo que los niños se ven limitados a utilizar el material antiguo. También existe una tendencia distintiva, tanto en los niños como en los adultos, a volver a los materiales antiguos en los juegos. El nativo, aunque aprecie la mayor eficiencia del acero, no ha perdido el gusto por la artesanía de la piedra pulida, que encuentra infinitamente más valiosa y hermosa. En esas ocasiones, se les enseñaría a los niños varones palabras como *ta'i*, 'cortar', *ta-si*, 'podar', *ko'umwari*, 'quebrar las ramas'. En la limpieza del suelo, *koumwala*, los niños



y las niñas juegan a construir parcelas en miniatura o asistir a sus mayores, y es a ellos a quienes se les dan instrucciones a partir del vocabulario que se puede ver más abajo (Sección VI, 6). A los niños pequeños, armados con coas en miniatura, se les muestra cómo romper el suelo para plantar y poner el ñame en la posición correcta. El crecimiento de las raíces por debajo de la tierra se demuestra con diagramas y con la exposición de un ejemplo práctico. Aquí, como en todos lados, el interés profundo por usar la palabra correcta y por las distinciones verbales es muy importante.

Otra característica, que cualquier lector de este libro puede ya haber notado al mirar las fotografías²⁷, es el interés que los niños tienen en la magia. A menudo, cuando el mago se adentra al campo acompañado por un grupo de jóvenes varones, o niños y niñas —aunque algunas veces las niñas no son muy bienvenidas—, ese interés los lleva a hacer preguntas y las respuestas que obtienen son bastante similares a las que me fueron dadas (cf. Textos 36-78). La transformación de un *trobriandés* en un *tokwaybagula*, ‘horticultor de excelencia’ —o su aproximación promedio a ese ideal— implica el desarrollo tanto de su habilidad técnica como de su fluidez lingüística. Del mismo modo, sus ideas y creencias acerca de la magia se desarrollan codo a codo con su conocimiento de la terminología de la magia, y sus ambiciones e intereses junto con el lenguaje para alardear, elogiar o criticar. Su apreciación profunda del valor y la belleza de la palabra parece estar presente desde el principio. Considero que es en el estudio del habla de los jóvenes y niños que encontra-



remos el enfoque correcto para entender cabalmente la naturaleza de las palabras. Esto nos lleva a una digresión de corte más teórico sobre el uso de las palabras que hacen los niños.

SECCIÓN VI

Las fuentes de significado en el discurso de los niños

Para tener un conocimiento más preciso sobre la naturaleza del significado, evocamos un número de incidentes dramáticos en el que las palabras se volvieron un asunto de gran preocupación. Esto porque su enunciación correcta, de manera apropiada y con un efecto exitoso en los oyentes, operaba como condición para la seguridad, el confort o incluso la propia existencia de las personas.

Podríamos preguntarnos ahora si existe alguna situación discursiva común dentro de la vida humana que se corresponda con este patrón y que ocurra de manera habitual y regular. Creo que sí las hay. El uso de sonidos inarticulados, y luego articulados, que realizan los niños se corresponde con exactitud a lo que hemos estado analizando para establecer nuestro concepto de significado. Los niños reaccionan contra todas las incomodidades físicas —hambre, humedad, posiciones dolorosas, etc.— con una variedad de gestos físicos, entre los que se encuentran las expresiones vocales. Estas reacciones sonoras, el llanto y el balbuceo de los niños, son un equipamiento natural del organismo humano joven. Son rasgos característicos, en tanto los



diferentes sonidos emergen de acuerdo al tipo de emoción que experimenta el niño: en términos generales, a su necesidad o deseo. Esas expresiones poseen un significado directo para los adultos que rodean al niño, especialmente para la madre. Se trata de sonidos que ponen en funcionamiento algún tipo de actividad por parte de los adultos cercanos, quienes reducen la incomodidad emocional del niño al satisfacer sus necesidades, eliminar la causa del dolor y el malestar, o al acunarlo y consolarlo. Esto le proporciona al niño una sensación satisfactoria general que lo hace dormir. Por tanto, un niño pequeño actúa en su entorno mediante la emisión de sonidos, que son expresión de sus necesidades físicas y, al mismo tiempo, significativos para los adultos cercanos. El significado de este enunciado consiste en el hecho de que define lo que quiere el niño, desencadena una serie de acciones en su entorno social y, finalmente, provoca esas condiciones del entorno al satisfacer su necesidad.

Con el paso del tiempo, los sonidos inarticulados se transforman en articulaciones simples que al principio refieren a personas importantes para el niño, o bien constituyen indicaciones imprecisas sobre objetos cercanos, sobre todo alimentos, agua, juguetes favoritos o animales. Estas palabras, al igual que los sonidos previos pre-articulados, son especialmente importantes para el niño cuando necesita ayuda para calmar alguna sensación de incomodidad o satisfacer una necesidad. Tan pronto como las palabras se forman, también se usan para la expresión de placer o excitación, o se repiten sin un objetivo definido, de la misma manera en la que un niño ejercita sus miembros sin



ningún propósito. Incluso, en esta etapa temprana, hay una distinción nítida entre la enunciación de esas palabras de modo significativo y con un objetivo puntual, y la repetición solo por el placer del sonido. Es cuando las palabras se usan en serio que logran movilizar el entorno del niño. Luego de enunciada, la palabra se convierte en una reacción significativa adaptada a la situación, reveladora del estado interior e inteligible para el entorno humano.

La capacidad de pronunciar un enunciado significativo es la esencia misma del bienestar, del poder y de la propia acción en las etapas más tempranas de la vida humana. Las respuestas fisiológicamente determinadas de los adultos, en especial de los padres, al reclamo del niño; la expresividad natural de los sonidos inarticulados y las palabras semiarticuladas; se combinan para hacer el discurso del niño tan efectivo como si fuera magia real. El niño invoca a la madre, la enfermera o el padre, y esta persona aparece (cf. Parte VI, Sección V.). Cuando pide alimentos es casi como si enunciara un conjuro mágico: *Tischlein deck dich!*²⁸

Las primeras palabras en la infancia son un medio de expresión y, más importante aún, un modo eficaz de acción. El niño vive en un mundo de palabras efectivas. Mientras que, para los adultos, las palabras se vuelven fuerzas concretas solo en determinadas circunstancias —en la medida en la que el enunciado sea equivalente a dirigir la acción física—; para el niño normalmente esto es así. Las palabras le dan al niño una percepción imprescindible de la realidad y le proveen un medio



efectivo para moverse, atrayendo o rechazando los objetos externos, y para producir cambios en todo lo que es relevante en su entorno cercano. Esta es la experiencia en la que el niño está inmerso, y no podemos sorprendernos de que dicha experiencia deje una marca indeleble en la mentalidad humana. En todas las experiencias del niño, las palabras, cuando se pronuncian en serio, tienen significado en la medida en la que actúan. La función intelectual de las palabras se desarrolla luego como un subproducto de la función pragmática.

A medida en que el niño crece, la convicción del poder de las palabras no se debilita. En realidad, se incrementa. En primer lugar, como podemos ver en cualquier tipo de educación técnica o moral, la instrucción en el significado de las palabras y en la habilidad manual o intelectual van en paralelo. En las condiciones primitivas, donde cada miembro de la comunidad tiene que dominar la mayoría —si no todos— los oficios manuales y técnicos, y convertirse en un hombre de mundo en cuanto al trato social y las artes de la guerra y la paz, el paralelismo entre la técnica verbal y manual es incluso más agudo. He intentado mostrar esto en el caso de las técnicas verbales y manuales en la agricultura. En la manipulación de cualquier implemento o herramienta, la palabra cuyo significado sea esa herramienta se convierte en algo tan familiar como el objeto utilizado. Respecto de las relaciones sociales, una vez que el niño ha aprendido los nombres y los apelativos de parentesco de los miembros de su propio hogar y familia, tiene que aprender de forma gradual a dirigirse hacia otros miembros de la comunidad de la aldea, y



luego de la tribu. Así aprende sus deberes y obligaciones para con ellos en relación con esta terminología sociológica a menudo compleja. En general, su conocimiento de la magia y de la religión se imparte en menor o mayor medida a través de la enseñanza esotérica, en la que el nombre de los seres sobrenaturales, un hechizo o una historia se vinculan fuertemente con los rituales puestos en escena. Su anterior actitud mágica hacia las palabras, el sentimiento infantil de que un nombre hace aparecer a una persona, que un sustantivo que se repite lo suficiente puede materializar el objeto que se enuncia; todo esto se sistematiza y materializa en el dogmatismo mágico que el niño aprende.

Si la teoría que se desarrolla aquí es correcta, la fuente de la actitud mágica hacia las palabras se encontrará en el uso que bebés y niños hacen de éstas. Sobre este tema volveremos a hacer referencia en la Sección VI. De ahí también parten esas formas profundamente pragmáticas de aprender a usar las palabras aprendiendo a usar su contraparte en los comportamientos.

Lo anterior es un resumen de una visión del lenguaje que ya he expuesto en otros textos²⁹, o más bien de una parte de la posición allí adoptada, de la que apenas me he desplazado. Quisiera añadir también, primero, que he resumido aquí las observaciones no especializadas y no cuantitativas, que he tomado a primera vista de mis tres hijos y, segundo, que creo que este problema deberá ser estudiado en el discurso de los niños si lo que queremos es arribar a las bases más importante de la ciencia de la semántica. Me refiero al problema de hasta dónde y a través de qué mecanismos el discurso se convierte para el niño en



una fuerza activa y eficaz, que lo guía inevitablemente a la creencia de que las palabras tienen una adherencia mística a la realidad.

SECCIÓN VII

Vacios, excesos y veleidades en la terminología nativa

A través de nuestro análisis, la relación íntima entre lenguaje y cultura se ha vuelto cada vez más notoria; y podemos apreciar cuán infundada y peligrosa es la hipótesis de que el lenguaje simplemente refleja la realidad. Incluso más peligrosa es la falacia de 'una palabra - una idea - un trozo de realidad'. Debo recordarles que esta falacia de ninguna manera es el fantasma de errores antropológicos que ya han quedado en el pasado. Los debates acerca de la relevancia sociológica de la terminología del parentesco, por ejemplo, están basados en la visión de que 'Nada permite comprender mejor la naturaleza íntima de la organización social que el modo de nombrar a los familiares'³⁰.

Podríamos demostrar cuán insostenible es esta visión de una manera abstracta, generalizando la noción de que las distinciones terminológicas no pueden, por la naturaleza misma del discurso humano, corresponderse, ya sea de forma adecuada o exacta, con las distinciones reales. Por consiguiente, un enfoque terminológico puramente formal de cualquier aspecto de la cultura humana resulta inútil.

Examinemos instancias concretas. Entre los habitantes de las Islas Trobriand nada es tan importante como la horticul-



ra. Si la realidad sociológica se expresara de modo adecuado en términos nativos tendríamos expresiones para ‘agricultura’, ‘cultivos’ y ‘huertos’. Pero no hay ni un solo término para ninguno de estos tres conceptos clave. Los nativos son muy conscientes de la importancia del ‘trabajo’, el ‘esfuerzo’ y la ‘habilidad’ en la horticultura. ¿Hay alguna palabra para estos conceptos? Ninguna. El concepto de la fuerza mágica permea toda la vida tribal, y en ningún otro lugar es tan predominante como en la horticultura. Debido a que, en todos los lugares de Oceanía, encontramos el término *mana* o sus equivalentes, podríamos esperar que dicho término también existiera en las Islas Trobriand. No es así. ¿Podríamos justificarnos entonces asumiendo que estos nativos no tienen un concepto de fuerza mágica? Por supuesto que no. Tienen el concepto muy preciso, y su existencia puede ser probada.

Permítanme añadir que todos estos conceptos pueden expresarse indirectamente por medio de circunloquios, extensiones metafóricas y un uso algo forzado o exacerbado de palabras homónimas; pero los términos específicos que les corresponden están ausentes. El concepto de ‘agricultura’ puede ser referido de forma indirecta mediante uno de los varios términos para ‘huerto’, como la palabra *bagula* (cf. Parte V, Sección I, 18); pero *bagula* no significa ni ‘huerto’ ni ‘agricultura’. El concepto europeo de ‘agricultura’ no está expresado, sino que se encuentra invariablemente implícito en la fraseología nativa. De la misma manera, el término *kaulo* puede usarse para cubrir ‘cultivos’. Además, ese mismo término *bagula* puede a veces expre-



sar ‘trabajo’ o incluso, a través de compuestos como *tokwaybagula*, ‘excelencia en la horticultura’. En este último caso, vemos que puede ser traducido por la implicación de palabras como ‘esfuerzo’ y ‘habilidad’.

Una de las características prominentes de la lengua trobriandesa es la escasez de términos que representan conceptos generales y la multiplicidad de palabras que describen subdivisiones particulares. En lo que sigue, el lector encontrará listas extensas de nombres para las variedades de los cultivos principales. Ya hemos hablado de las varias expresiones que cubren el término ‘huerto’ (*buyagu*, *bagula*, *baleko*, *kaymata*, *kaymugwa*, *tapopu*, etc.). Por otro lado, los conceptos generales como *valu*, ‘aldea’, ‘lugar’, ‘hogar’; *pwaypwaya*, ‘suelo’, ‘tierra’, ‘tierra firme’, ‘suelo cultivable’; *towosi*, ‘mago del huerto’, ‘magia del huerto’, ‘sistema específico de magia del huerto’; *baleko*, ‘unidad de horticultura’, ‘parcela’, ‘huerto cultivado por una sola persona’; se caracterizan por una multiplicidad de usos homónimos.

Para nosotros, los vacíos en los conceptos abstractos y los excesos en las palabras concretas, junto a otras veleidades terminológicas, no presentan un rompecabezas irresoluble, ya que el análisis ha demostrado que la terminología nativa está determinada por las necesidades e intereses de la vida cotidiana. Las palabras son necesarias para la instrucción de los jóvenes en la horticultura, la planificación de los huertos, los preparativos para la horticultura y en las disputas que surgen acerca de la disposición de los huertos. Las palabras son especialmente necesarias como medio para manipular las cosas. De aquí se des-



prende que podamos esperar vocabularios consistentes y exactos para cosas que se manipulan de manera constante. Y esto es lo que encontramos de hecho. Hay terminologías exhaustivas, consistentes y empíricamente sólidas en el inventario de los implementos nativos, y para distinguir los variados soportes de ñame. Hay un análisis inteligente cristalizado en una terminología adecuada de las partes constituyentes de la cerca. La terminología para las distinciones botánicas no es científica, pero desde el punto de vista práctico es adecuada. Las categorías principales de las plantas útiles e inútiles están bien diferenciadas: existe un vocabulario rico para las vides cultivables y el taro, y una pobreza extraordinaria de palabras para cualquier tipo de planta irrelevante. Así, la terminología es pragmáticamente sólida: se corresponde de manera estrecha con los intereses prácticos y las actividades de los nativos, y cubre las partes, variedades y peculiaridades de las plantas cultivables que son manipuladas en conjunto con sus actividades sociales y económicas. Las distinciones entre las categorías funcionales de los cultivos —entre ñames que se usan como semillas para la cosecha futura, aquellos que se ofrecen como un don en ceremonias y los que se guardan en los hogares— son necesarias para coordinar las actividades humanas, porque estas variadas categorías se emplean una y otra vez para planificar, calcular, alardear o criticar. De manera similar, la terminología exhaustiva en torno a una serie de ceremonias mágicas y las distinciones consistentes entre las variedades del trabajo humano tienen una gran importancia práctica. Por lo tanto, la terminología trobriandesa en su aspecto positivo está determinada por las



necesidades concretas, y los vacíos que hay en ella se deben al hecho de que ciertos tipos de conceptos nunca se utilizan. Por ejemplo, una palabra general como agricultura no tiene lugar en una situación típica discursiva de los trobriandeses. Debido a que todos tienen huertos, los buenos horticultores pueden distinguirse de los mediocres; pero es imposible hablar de personas que no practican la horticultura para nada. Por esta misma razón, no es necesario hablar de huertos, de horticultura o de horticultores en general.

Estas consideraciones llevan a dos conclusiones con relación al método. En primer lugar, una mera recopilación de palabras no agota el problema de la terminología. Es esencial no solo el registro de las frases y oraciones, sino también del entorno verbal en las que ocurren. Sobre todo es esencial estudiar un término en una variedad de contextos situacionales para recabar todo su significado o, más precisamente, su espectro de significados.

En segundo lugar, hemos visto que muchos conceptos generales pueden expresarse indirectamente mediante la implicación o la circunlocución; de modo que, desde este punto de vista, una mera recopilación de términos con sus significados adjuntos es insuficiente. Y esto lleva a otra pregunta: ¿Qué 'significados' existen en cualquier aspecto dado de la cultura nativa? Por 'significado' entiendo un concepto incorporado en el comportamiento de los nativos, en sus intereses, o en sus doctrinas. El concepto de fuerza mágica, por ejemplo, existe en la manera misma en la que manejan su magia. Cada performance



mágica que hemos descrito muestra que, para el trobriandés, la fuerza mágica se produce, transmite y ubica por medio de hechizos y ritos. Cada ceremonia de magia es, en esencia, una manipulación de *mana*. La palabra más cercana para este concepto es *megwa*, que, *mutatis mutandis*, cubre el significado de nuestra palabra 'magia'. También, en un modo que discutiré en la Sección V, ellos pueden compensar cualquier deficiencia en su vocabulario al extender el significado de los términos que sí poseen. El problema de determinar que, por ejemplo, el concepto de fuerza mágica se incorpora en el comportamiento nativo y en su enfoque teórico de la magia; y, luego de determinar que no tienen un término para este concepto y solo lo pueden expresar indirectamente, constituye —a pesar de su cualidad negativa— el problema real de la lingüística etnográfica.

Este último punto lleva una vez más a la pregunta de los homónimos. Encontramos que una gran cantidad de palabras esenciales en el vocabulario de la agricultura trobriandesa son usadas con una multiplicidad de significados. *Pwaypwaya*, un aproximado de 'tierra', 'suelo', ha sido enumerado debajo de seis encabezados; *odila*, 'arbusto', 'selva', debajo de cinco; y *baloko* debajo de tres; mientras que *bagula* se usa en cinco y *buyagu* en cuatro clases de significados distinguibles (cf. Parte V, Sección I, 31). ¿Cómo puede ser que palabras tan importantes como estas sean empleadas de maneras tan diferentes? En mi opinión, no estamos de ningún modo ante un fenómeno exclusivamente melanesio o primitivo. Ocurre en todas las lenguas y es, en inglés al menos, tan marcado como en la lengua kiriwinia-



na. Pero el punto importante es, como ya mencioné, que la falla para distinguir los variados significados en un homónimo es una de las fuentes más fértiles de errores antropológicos.

Es característico de la lengua trobriandesa que cuanto más importante es un término, más pronunciada es la tendencia a usarlo en un amplio espectro de significados. *Ka'i*, por ejemplo, significa cualquier cosa desde 'árbol', 'planta', 'vegetal', 'madera como material', 'arbusto', 'hierbas mágicas', 'hojas', 'palo'; hasta el concepto abstracto, 'hecho de madera' u 'objeto largo'. En este último sentido, también funciona como un formativo clasificatorio. Las palabras *megwa*, 'magia', *taytu*, 'ñame', *kaulo*, 'cultivo', todas corresponden a conceptos principales y son usadas en una gran variedad de significados, algunos de los cuales son notablemente exagerados y figurativos.

Cuando un nativo se sienta a trenzar un trozo de fibra en la aldea y está acompañado de otros, que discuten lo que está haciendo, no hay necesidad de informarles que está sosteniendo un trozo de fibra, o de que se refieran a aquello en términos generales. Esto es dado por el contexto de situación. No existe, de hecho, un término para 'trozo de fibra' o 'fibra' en las Trobriand. Pero es importante ser capaz de indicar el material de que el trozo está hecho, porque varios tipos de fibra difieren en el método de manipulación, la calidad y el propósito para el que se usan. Entonces, el nativo definirá el trozo como 'pandanus', 'ficus' o 'hibiscus' llamándolo por el nombre que usaría para referirse a la planta entera, a sus flores o sus frutos. Las distinciones son las que no están contenidas en el contexto de situación;



y solo lo que no está en el contexto se acentúa de modo verbal. En nuestro idioma, también usamos las palabras ‘rosa’, ‘jazmín’ o ‘laurel’ para las plantas y sus flores u hojas.

Escogí el ejemplo de un trozo de fibra porque la identificación verbal de su tipo o especie es particularmente importante; en la forma de la fibra, la fuente del material no es fácil de diferenciar a ojo, pero la distinción es extremadamente significativa en cuanto a su uso. De la misma manera, cuando un mago pulveriza un ‘bloque de coral’ o un ‘nido de gallinetas en forma de montículo’ para su mixtura, nombrará esas sustancias, definiendo lo que no resulta obvio a partir del contexto. La palabra *kanakenuwa*, ‘arena’, se usa para ‘playa’; como en inglés hablamos de ‘las arenas’, ‘el campo’ o ‘el césped’; o como los antiguos romanos hablaban respecto de la ‘arena’. Otro ejemplo es la extensión de la palabra *taytu* que significa la planta, el alimento derivado de la misma, y el año en el que los cultivos maduran. Sería común decir que es incorrecto juntar estos significados en una única categoría confusa o buscar explicaciones exageradas de estos usos verbales. Aun así, cuando se trata de palabras como la melanesia *mana* o los términos primitivos de parentesco, el etnógrafo no se molesta en investigar sus variados usos, o descubrir si estos son homónimos definidos; es decir, palabras diferentes con el mismo sonido. Solo junta los significados y, a partir de esos datos imprecisos, el antropólogo de gabinete desarrolla teorías sociológicas confusas³¹.

Resulta evidente que el uso de homónimos de la misma palabra para una variedad de significados no se debe a una confu-



sión. En los ejemplos aducidos, podemos ver que esta aparente ‘pobreza de lenguaje’ o ‘mal uso de palabras’ cumple una función bien definida. Cuando un mago trobriandés describe una pizca de polvo como ‘nido de gallinetas en forma de montículo’ no crea confusión. Por el contrario, presenta algo familiar en una situación incierta. Al usar dicha palabra nos dice cómo, de dónde y de qué manera ha producido su material (cf. M.F. 2 en el cap. II, Sec. 4)³². En esa sola palabra también resume un elemento importante de la teoría de la magia trobriandesa; esto es, el uso simpático de las sustancias. Quizás le recuerde a sus oyentes uno o dos pasajes de su fórmula. Dado el contexto de cultura, en este ejemplo de familiaridad con las fórmulas mágicas y los actos, el uso del mismo sonido con un significado diferente aporta un elemento que está ausente en la situación, pero que es necesario para el trabajo común o el conocimiento de lo que sucede.

Nombrar el año por el objeto más importante en la actividad económica principal apunta a la misma conclusión. La palabra *taytu* destaca el aspecto más crucial de la secuencia de las estaciones, y resulta evidente su valor teórico, emocional e incluso pragmático.

A veces, el uso de un mismo sonido con significados diferentes implica aún más. Cuando el mago describe los campos elegidos para los huertos del año siguiente como el ‘terreno del huerto’, refiriéndose al futuro huerto, esta conjunción anticipada no crea confusión: los nativos están plenamente conscientes de que las malezas aún no se han cortado en ese sitio. Esta



palabra, pronunciada en el *kayaku* de manera oficial y ceremonial, pone un énfasis legal en los aspectos relevantes que no se encuentran dados en la situación. Declara: 'hemos decidido usar estos terrenos y no otros para el huerto del año próximo'. En el análisis de las fórmulas mágicas, veremos que cuando el hechicero se dirige al suelo como *buyagu*, 'sitio del huerto', en su magia inaugural (M.F. 2), cuando afirma que el 'vientre del jardín crece', 'se hincha', 'estalla de fertilidad', la metáfora que aquí define el suelo como un huerto floreciente tiene una importancia más que legal. Es la esencia de la magia la que, por la afirmación de una condición que es deseada pero que aún no ha sido concretada, hace aparecer esta condición (cf. Parte VI, Sección V.). Lo que podría llamarse la metáfora creativa de la magia yace en la base de una gran cantidad de uso de homónimos. El mismo principio de magia verbal opera en los cumplidos sociales, en la designación de las personas por títulos apenas por encima de sus rangos, y en el uso incorrecto y adulador de términos de cariño o de parentesco. La palabra declara más de lo que en realidad existe y, de esta manera, le endilga a la persona a quien se dirige determinadas obligaciones o la somete a cierta clase de restricción emocional.

Ejemplos del mismo tipo son frecuentes en lo que podríamos llamar la fraseología legal de las Islas Trobriand. La entrega de un presente está siempre acompañada de algunas declaraciones verbales que anticipan la finalización de la transacción e indican su naturaleza: 'tus objetos de valor', 'tu presente de visita', 'tu tributo'. Estas frases rituales son sutilmente halaga-



doras e implican el pedido de una retribución recíproca, acentuando lo que para un trobriandés es esencial en este tipo de acto legal. Concretamente, que un presente pone al donatario en una situación de obligación respecto del donante.

Este punto es tan importante que añadiré uno o dos ejemplos más. Tomemos la palabra *pwaypwaya*, ‘tierra’, ‘suelo’, ‘aquello que pisamos y que trabajamos’. ¿Por qué esta palabra se usa cuando la tripulación de una canoa sin rumbo o extraviada divisa tierra firme? ¿Por qué usan una palabra familiar en lugar de un término específico con un significado como el de ‘tierra firme’, ‘costa remota’, o ‘tierra y no mar’? Planteada así, la pregunta se responde sola: porque quieren expresar, no una leve sombra abstracta de significado, sino el hecho de una familiaridad afortunada y feliz. La tripulación ha sufrido angustia, hambre y sed; temerosa por la posibilidad de perderse a la deriva, aclaman aquello que significa seguridad y comodidad a través de un nombre que está plagado de asociaciones emocionales como ‘tierra’, ‘suelo’, ‘suelo que por lo general pisamos’. Una nueva palabra crearía confusión y tensión, sería un acto de pedantería incompatible con el grado de estrés emocional. La palabra familiar trae satisfacción intelectual y emocional, y crea también la respuesta pragmática necesaria³³.

La palabra para ‘aldea’, *valu*, designa en primer lugar esa porción especial de la tierra que es la más relevante y familiar para cualquier nativo trobriandés. Ahora comprendemos por qué esa palabra se extiende para significar ‘lugar’ en abstracto, y ‘hogar’, con todas las implicaciones emocionales y sociológicas de ese término.



No existe una palabra abstracta para ‘piedra’. Una piedra de coral, una roca, el material del que está hecho; todas se designan mediante el término *dakuna*. Los nativos no juntan estos significados, pero un coral muerto es el más familiar de este grupo de objetos; y, debido a que se usa muy poco con propósitos prácticos y técnicos, cualquier cosa hecha con ese material puede entonces ser descripta sin confusión. La palabra para las piedras de origen plutónico importadas del sur es *binabina*. *Binabina* cubre rocas de varios tipos y composición, y acentúa solo su origen extraño y el carácter no coralino de su sustancia; ya que la característica significativa de éstas es que no son asequibles en las Islas Trobriand, sino en el archipiélago de las islas de Entrecasteaux. No son especificadas con más exactitud porque no cumplen un rol muy importante en la tecnología trobriandesa, pero son utilizadas principalmente con ciertos propósitos de magia, sobre todo en la magia *vilamalia* (cf. Cap. VII, Sec. 1). Por otro lado, en la palabra *kema*, *utukema*, se enfatiza el material; la palabra se aplica a todos los objetos hechos con toba volcánica, tal como se fabricaban dichos implementos en tiempos pasados. Aquí la palabra cubre la roca entera, las lascas o los guijarros que se desprenden de ella, el implemento resultante del proceso de manufactura, la hoja terminada, y el hacha lista para usar. Esta variedad de significados no crea confusión cuando la palabra se usa dentro de un contexto bien definido. Cuando hablamos de un hombre que balancea un hacha o que corta con ella, es obvio que no está balanceando una roca, una lasca o un guijarro. Menos confuso resulta cuando la palabra es utilizada dentro de un contexto pragmático. La similitud del



término introduce la unidad necesaria y brinda el elemento familiar dentro de la situación.

Nuestra conclusión es entonces que las extensiones homónimas de significado y la multiplicidad de usos de cada palabra no se deben a ningún fenómeno negativo, como confusión mental, pobreza de lenguaje, uso sinsentido o descuidado. Por el contrario, los homónimos añaden mucho a la eficiencia del lenguaje. Ponen énfasis en lo familiar o en lo importante para la práctica; anuncian deberes y reciprocidades legales; evocan el objeto o evento deseado en la metáfora creativa de la magia.

Esto demuestra que, para definir un sonido, debemos descubrir en cuántos significados diferenciables es usado mediante un escrutinio cuidadoso de los contextos verbales. El significado no es algo que permanezca dentro de un sonido; existe en la relación del sonido con el contexto. Por lo tanto, si una palabra es usada en un contexto diferente no puede tener el mismo significado; deja de ser una palabra y se convierte en dos o más unidades semánticamente diferenciables.

Tenemos entonces que indexar los significados de los términos nativos con tanto cuidado como se hace en cualquier buen diccionario de nuestro idioma. En la medida de lo posible, es importante indicar cuál es probablemente el significado principal y fundamental, y establecer las relaciones entre ese significado y sus extensiones.

Pienso que, en teoría, si enfrentamos de forma resolutiva este problema de las extensiones homónimas y metafóricas, tendremos más precisión en cuanto al uso mágico de las pala-



bras, al rol que cumplen los conceptos generales en la mentalidad primitiva, y a la naturaleza de las palabras en su rol intelectual, emocional y pragmático.

Resumen de la Parte IV:

¿Por qué he hecho una introducción teórica tan extensa? Quise evidenciar mi método de presentación y justificarlo. Además, quise resaltar el valor teórico de mi material.

En cuanto al método de presentación, pienso que las descripciones indirectas y explícitas brindan un panorama del lenguaje de una manera más nítida que una colección sucinta y llana de textos con comentarios, vocabularios y notas gramaticales. Por cierto, hemos podido obtener los siguientes principios y reglas prácticas:

(1) Resulta inadecuado traducir palabras mediante su equiparación con equivalentes en otra lengua. El empleo de palabras en otro idioma como marcadores mnemotécnicos tiene un carácter puramente provisional;

(2) Hemos intentado establecer que reunir homónimos bajo una palabra es incorrecto, y que indexar sus diversos significados no solo es posible sino también indispensable;

(3) Hemos enfrentado la idea de que las terminologías nativas representan las categorías mentales de los nativos. Siempre resulta necesario mostrar dónde las distinciones terminológicas son completas y adecuadas, y dónde son absolutamente engañosas;



(4) En los usos múltiples de los términos generales y en la hipertrofia de las expresiones concretas es donde yace la mayor dificultad. Dimos una explicación teórica de este fenómeno y expusimos una determinada cantidad de material para respaldar nuestros puntos de vista;

(5) La contextualización de textos, frases y palabras; la descripción de dónde esas palabras ocurren y cómo se usan; ha sido un rasgo constante de nuestro análisis.

Es la insistente vinculación de las descripciones etnográficas con el análisis lingüístico lo que le proporciona al lenguaje su contexto cultural y a la cultura su re-interpretación lingüística. Dentro de esta última, hemos procurado continuamente vincular la gramática con el contexto de la situación y con el contexto de la cultura. Considero que las distinciones entre el discurso pragmático, el discurso educativo, los enunciados legales y ceremoniales, las narrativas y los meros chismes proporcionan conceptos y principios que deberíamos usar plenamente en el trabajo etnográfico.

Todo esto nos ha habilitado teóricamente para definir y justificar los significados de conceptos tales como 'contexto de situación' y 'realidad pragmática del discurso'. Conceptos que he desarrollado con anterioridad, y que el presente material permite validar de manera más completa.

Soy consciente de las variadas maneras en que este análisis lingüístico puede resultar difícil de dominar, así como ha sido difícil de realizar. La teoría sin material es estéril y el material sin teoría no es iluminador. Y ya que en muchos puntos tuve



que luchar para obtener un método nuevo dentro de mi propia mente, y luchar contra su potencial desentendimiento, me gustaría alegar que el esfuerzo invertido en la lectura —y, quizás, en la escritura— de este texto no ha sido totalmente en vano.-



NOTAS

* Malinowski, B. (1935). "An ethnographic theory of language and some practical corollaries". En *Coral Gardens and Their Magic*, vol. II: *The Language of Magic and Gardening*, London: George Allen & Unwin LTD., pp. 4-74.

1. Nota de Revisión Conceptual. Como anticipamos en la introducción de esta compilación, el presente capítulo condensa los postulados teóricos de Malinowski sobre la fuerza de las palabras, elaborados a partir de su trabajo de campo en las islas Trobriand. La descripción de los textos nativos sobre agricultura se encuentra en el capítulo o parte V con el título "Corpus Inscriptionum Agriculturae Quiriviniensis or The Language of Gardens". Allí, terminologías y expresiones se distribuyen en secciones según sus contextos de uso pero siguen un orden consecutivo, de manera que pueden localizarse con facilidad. A lo largo de este capítulo, la remisión al Corpus Inscriptionum incluye el número de texto (T.1, T.2, etc.; siendo "T" equivalente a "texto"), la sección en la que se encuentra (I, II, III, etc.), y los párrafos correspondientes, que son indicados con la grafía § cuando se trata de uno y §§ cuando se trata de varios.

2. Nota de Revisión Conceptual. Cuando Malinowski habla de "lector" o de "nuestro idioma" se refiere al inglés. En ciertos pasajes hemos omitido la referencia; la dejamos aquí para orientar al lector hispanohablante sobre esta particularidad del texto.

3. Los textos 2, 3, 4 (Sección I, §§ 21-23) muestran cómo una formulación exitosa de un enunciado nativo a veces permite un entendimiento claro del



uso lingüístico. Una vez más, algunos textos como el 38, 39 y 40 (Sección VIII, §§ 2 y 3) exhiben peculiaridades gramaticales y se yuxtaponen principalmente para ejemplificar ciertas dificultades con las que me enfrenté, y para explicar ciertas inconsistencias aparentes en mi presentación del material lingüístico. Algunos textos muy importantes —como el 33 (Sección VI, § 45) sobre la función del poste de demarcación, el 21 (Sección IV, § 13) sobre el objetivo de la magia *kaytubutabu*, el 9 (Sección II, § 12), 15 (Sección III, § 24) y el 19 (Sección IV, § 9) sobre algunos aspectos del crecimiento de plantas— son metodológicamente interesantes porque muestran la manera en que el etnógrafo tiene que manipular la materia prima de su evidencia lingüística para extraer conclusiones teóricas.

4. En ocasiones, como en las listas de las variedades de *yam* y *yatu* (Sección III, §§ 9 y 10), menciono expresamente las limitaciones de mis materiales y las lagunas que hay en ellos. Una vez más, al enumerar tipos de tierra cultivable (Sección I, §§ 11 y 12) se me pueden haber escapado una o dos palabras, aunque la lista es el resultado de una larga e incesante indagación; pero las divisiones fundamentales como el tipo de hábitat (Sección I, §§ 3 a 9) están sin duda completas.

5. Nota de Revisión Conceptual. La parte VI del libro se titula “An Ethnographic Theory of the Magical Word”. Las fórmulas mágicas se encuentran en la parte VII.

6. Textos 29-35 (Sección VI, §§ 14, 22, 42, 44, 45, 47 y 48).

7. Textos 38-76 (Sección VIII, §§ 2, 3, 9, 20, 22; Sección IX, §§ 6, 8-10, 13, 14, 16, 17, 20-22, 24, 28, 32, 35-37; Sección X, §§ 3-6, 8, 12 y 13).

8. Textos 77-84 (Sección X, §§ 15; Sección XI, §§ 2, 4, 6, 9, 11, 13 Y 14).

9. Cf. Parte V, Sección XII, §§ 3-7.

10. Nota de Revisión Conceptual. Aquí Malinowski se refiere al primer volumen de su estudio, publicado con el título *Coral Gardens and Their Magic Volume I: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Dicho libro fue publicado en castellano en



1977 por la Editorial Labor como Los jardines de coral y su magia: El cultivo de la tierra y de los ritos agrícolas en las Islas Trobriand.

11. Nota de Revisión Conceptual. Se remite a la ley que en Estados Unidos prohibió la producción, la distribución y el consumo de bebidas alcohólicas entre 1920 y 1933.

12. N. de T. Baedeker es el término con el que fueron popularmente conocidas las guías de viaje publicadas por el editor alemán Karl Baedeker (1801-1859). Nacido en el seno de una familia dedicada a la imprenta y la edición, Baedeker abrió en 1827 una librería editorial en Coblenza. Cinco años más tarde adquirió la editorial de Fran Friedrich Röbling, que había editado en 1828 la guía de viaje del historiador Johann August Klein *Rheinreise von Mainz bis Cöln: Handbuch für Schnellreisende* (Viaje a lo largo del Rin desde Maguncia hasta Colonia: Manual para viajeros en movimiento). En 1835 se publicó la segunda edición de esta guía de viaje, que había sido revisada y ampliada por Baedeker. Sus guías revolucionaron la literatura de viajes. El objetivo de Baedeker era que el viajero encontrara en la guía toda la información necesaria —rutas, transporte, hoteles, alojamiento, gastronomía, atractivos turísticos y más— de forma concisa, precisa y actualizada. También se destacaban por el uso de una escala de estrellas para calificar los lugares de interés y designar hoteles de confianza.

Ollendorff hace referencia, de forma abreviada, a las gramáticas o libros en los que se desarrolla el método del Dr. Ollendorff para aprender a leer, hablar y escribir en un idioma cualquiera. Este método fue desarrollado por el lingüista Heinrich Gottfried Ollendorff (1802-1865). Su principal fundamento es que se debería enseñar un idioma extranjero de la misma manera en la que una criatura aprende a hablar su lengua materna: comenzando por oraciones simples que contienen solo un sujeto y un predicado, y procediendo luego, de manera gradual, con construcciones más complejas. Los libros del método Ollendorff se caracterizan por incluir, a modo de ejercicio, una gran cantidad de oraciones en la lengua extranjera y su traducción, que deben repetirse para apropiarse de las estructuras. Uno de sus hijos es el li-



brero y editor Paul Ollendorff, conocido especialmente por su trabajo con la editorial Karl Baedeker en la edición francesa de las famosas guías de viaje.

13. N. de T. Aquí Malinowski se refiere a métodos para el aprendizaje de lenguas extranjeras desarrollados desde mediados del siglo XIX y caracterizados por la contextualización de lo aprendido en dicha lengua. El método Toussaint-Langenscheidt (también abreviado MeTouLa) fue desarrollado por Charles Toussaint (1813–1877) y Gustav Langenscheidt (1832–1895) a mediados del siglo XIX. Se trata de un método de autoaprendizaje en el que se daba mayor importancia al entrenamiento de la lectura y la producción oral que al aprendizaje de una correcta gramática. Los elementos principales de este método eran 1) la traducción interlineal; 2) la transcripción fonética de fácil comprensión; 3) la repetición diaria de las lecciones. Se lo considera pionero de la educación a distancia, ya que el aprendizaje se realizaba por correspondencia. La compilación de estas fichas sentarían luego la base de las publicaciones de la editorial Langenscheidt. En paralelo al texto original y a su traducción, se incluía la pronunciación con un sistema de transcripción fonética propio. Esto era vital, dado que el autoaprendizaje estaba basado en materiales escritos y no se contaba con ejemplos acústicos de la pronunciación correcta. El método Toussaint-Langenscheidt tuvo gran relevancia hasta mediados del siglo XX. En los países de habla inglesa, tuvo gran acogida el método Pelman, conocido como The Pelman Method of Language Instruction. Este método fue desarrollado por el Instituto de Idiomas Pelman (fundado en 1922 y en actividad hasta 1998) para la enseñanza de los idiomas más estudiados —francés, alemán, italiano y español— e incluía la publicación de sus propios libros, con los que se promovía el autoaprendizaje por correspondencia mediante la inducción contextual. Esto es, el aprendizaje de vocabulario y gramática a través de la lectura en la lengua extranjera (sin traducción, solo con la ayuda de algunas imágenes). El método Berlitz de enseñanza inmersiva, por su parte, fue desarrollado por Maximilian Delphinus Berlitz (1852–1921), pedagogo estadounidense de origen alemán. En este método, el instructor enseña y se dirige a los estudiantes únicamen-



te en la lengua extranjera. Se presenta el idioma en situaciones contextualizadas de la vida real, con especial énfasis en la gramática y el vocabulario, lo que permite utilizar el idioma extranjero en situaciones reales desde el principio. El método Berlitz todavía es considerado eficaz y se enseña de manera presencial y en línea en sus centros de idiomas en todo el mundo.

14. Nota de Revisión Conceptual. El autor cita una frase que se le atribuye al obispo y diplomático francés Charles Maurice de Talleyrand (1754-1838): “El habla fue dada al hombre para ocultar sus pensamientos”.

15. Nota de Revisión Conceptual. Recordemos que cuando Malinowski habla de secciones y párrafos está remitiendo al corpus analizado en el capítulo V del libro.

16. Nota de Revisión Conceptual. Mantenemos en lengua italiana *Traduttore, traditore* (“traductor: traidor”), ya que el autor está empleando la consabida fórmula relativa a las implicancias de toda traducción.

17. Nota de Revisión Conceptual. Mantenemos la voz como un recordatorio de las densas connotaciones del término vendetta en la literatura histórica y socio-antropológica.

18. Nota de Revisión Conceptual. En la Parte V, *Corpus Inscriptionum Agricultrae Quiriviniensis*, las abreviaturas son las siguientes: “e.d. — prefijo pronominal verbal del dual exclusivo, por ejemplo, *ka-sisu* ‘nosotros dos (esto es, él y yo, excluyendo al destinatario) nos sentamos’; i.d. — prefijo pronominal verbal del dual inclusivo, por ejemplo, ‘nosotros dos (esto es, tú y yo) nos sentamos’; e.p. — prefijo pronominal verbal usado en combinación con el sufijo -si, del plural exclusivo, por ejemplo, *ka-sisu-si* ‘nosotros (excluyendo al destinatario) nos sentamos’; i.p. — prefijo pronominal verbal usado en combinación con el sufijo -si del plural inclusivo, por ejemplo, *ta-sisu-si* ‘nosotros (incluyendo al destinatario) nos sentamos’; n. — sustantivo; v. — verbo; m — hombre; f. — mujer; r.b. — redondo y abultado (cosa) [round bulky]; l.f. — liso de hoja (cosa) [flat leafy]; w.l. — largo de madera (cosa) [wooden long]. Cfr. Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and Their Magic*,



Volume II *The Language of Magic and Gardening*, Londres: Allen & Unwin, p. 78.

19. Ta'u a'u, 'hombres', plural de ta'u, 'hombre'. Otro de los pocos plurales existentes en kiriwiniano. VOL. II.

20. Cf. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. I, Parte IV. [N. de R. Respecto de "ollendorfiano" recordemos las explicitaciones de la nota 11 en esta versión]

21. Un sistema de abreviaturas ha sido adoptado en traducciones interlineales. Ver Nota Introductoria Parte V. [N. de R. Las abreviaturas se encuentran en la nota 17 de la presente edición]

22. Nota de Revisión Conceptual. A continuación, Malinowski retoma y analiza el texto que inicia la sección III de este capítulo.

23. Nota de Revisión Conceptual. En esta sección, el autor continúa con el análisis del Texto 24 (incluido en este capítulo) e incorpora otros textos de la Parte V del libro.

24. Nota de Revisión Conceptual. El interés de Malinowski por el poder de las palabras atraviesa su vasta obra. Ya en *The natives of Mailu: Preliminary results of the Robert Mond research work in British New Guinea* (1915) se refiere a la importancia de las fórmulas mágicas, realizando una traducción literal y luego libre de algunos hechizos. En *Baloma. El espíritu de los muertos en las islas Trobriand* ([1916] 1948), se detiene en la invocación a los ancestros con fórmulas de magia hortícola; y en los capítulos XVII y XVIII de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), muestra cómo las fórmulas mágicas acompañan las actividades cotidianas y el intercambio económico. Ambos trabajos anticipan las herramientas teórico-metodológicas para el análisis lingüístico que el autor desarrolla en este volumen.

25. Anexo de *The Meaning of Meaning* (Ogden y Richards), pp. 466, 474. Nota de Revisión Conceptual. Hay traducción al castellano. Véase Malinowski, B. (1964) [1923]. "El problema del significado en las lenguas primitivas". En Ogden, C. y Richards L. (Eds.) *El significado del significado*. Una



investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y la ciencia simbólica, Buenos Aires: Paidós, pp. 310-352.

26. No es este el lugar para entrar en disquisiciones críticas o reforzar la importancia de mi punto de vista comparándolo con el de otros. Pero me gustaría decir que, en tanto definamos al lenguaje como “la expresión de ideas por medio de sonidos del habla” (Henry Sweet, *Introduction to a History of Language*, Capítulo I) o como un “método de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada” (Edward Sapir, *Language*, Nueva York, 1921, p. 7); o si asumimos con uno de los últimos y más agudos pensadores que “la esencia del lenguaje es la actividad humana —actividad de parte de un individuo para hacerse entender por otro, y actividad de parte de otro para entender lo que está en la mente del primero” (O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, 1924, p. 17), nunca nos conduciremos al estudio del contexto, ni al estudio de las acciones asociadas que resulta esencial si nuestro análisis es correcto. Un examen detallado de *The Philosophy of Grammar* de Jespersen, de *Language* de Sapir o de algunos libros anteriores e influyentes, como *Sprache* de Wundt, muestra que, hasta hace poco, el tratamiento del lenguaje ha negado el uso efectivo del contexto de situación. Las discusiones gramaticales acerca de problemas fundamentales como las formas lexicales internas, la relación entre la palabra y la oración, y en consecuencia, el problema del enfoque empírico del lenguaje hablado en relación con su gramática y vocabulario ha sufrido mucho. Un punto de vista muy similar al que aquí se adopta ha sido planteado en una monografía excelente de Grace A. De Laguna, *Speech; its Function and Development*, (1927), quien expone una teoría general del lenguaje desde un punto de vista conductista moderado, siguiendo la línea indicada por John Dewey en *Experience and Nature* (1925) y por G. H. Mead en numerosos artículos. La profesora De Laguna analiza de manera crítica el antiguo punto de vista que mencionamos y ofrece gran cantidad de ejemplos de definiciones insatisfactorias de significado que serán de interés para los lectores de estas páginas. La obra *Symbolic Process* de Markey (Londres, 1928) es un



libro escrito sobre excelentes líneas de pensamiento, pero desafortunadamente no muy precisas. Comparemos también mis artículos anteriores sobre “Classificatory Particles” en *Bulletin of Oriental Studies*, Vol. II, 1921; y “The Problem of Meaning in Primitive Languages” en *The Meaning of Meaning* de C. K. Ogden y I. A. Richards (1923).

27. Nota de Revisión Conceptual. La edición que usamos para esta traducción no incluía fotografías, de allí su ausencia en la presente versión.

28. Nota de Revisión Conceptual. Malinowski refiere al cuento “Tischchen deck dich, Godelsel und Knüppel aus dem Sack” que los hermanos Grimm incluyeron en su libro *Kinder- und Hausmärchen* en 1819, y que apareció con el título “Tischlein deck dich, Esel streck dich, Knüpel aus dem Sack” en la compilación de cuentos alemanes realizada por Ludwig Bechstein en 1845. En la historia, uno de los hijos de un sastre completa su formación como aprendiz de ebanista y recibe de regalo una mesa de madera. Ésta, de apariencia simple, en realidad está encantada: al decirle la frase “¡Mesa, cúbrete!” [“Tischchen, deck dich!”], se llena de manjares. En castellano, el cuento fue traducido como “La mesa, el asno y el bastón maravillosos”.

29. Anexo de *The Meaning of Meaning* (Ogden y Richards), 1923.

30. *Notes and Queries on Anthropology*, 5^o ed., 1929, p. 66. De hecho, uno de los antropólogos sociales más distinguidos sostiene que “la manera en que . . . los pueblos del mundo usaron sus términos para referirse a los vínculos estaba condicionada y determinada por las relaciones sociales que estos términos denotaban”, y por tanto “demuestran la cercana relación entre la terminología de los vínculos y las instituciones sociales”, y “los detalles que distinguen a las diferentes formas del sistema clasificatorio han sido directamente determinados por las instituciones sociales de quienes usan los sistemas” (W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organisation*, Londres, 1914, pp. 18 y 19) [N. de R. la traducción de este trecho pertenece a la presente edición]. Resulta imposible demostrar los errores de este punto de vista en este breve resumen, pero ‘relacionar’ términos de parentesco con hechos de parentesco está basado en la suposición errónea de que cuando hay un término



para dos personas, estas dos personas deben de alguna manera estar agrupadas, plegadas o unidas en la mente del nativo, o incluso que deben ser una misma persona.

31. Por lo general, estas palabras han sido representadas como indicadoras de un concepto, y su variedad de usos ha sido atribuida a una vaguedad o confusión en la mente del nativo que juntaría significados sin distinción, a una mentalidad pre-lógica, o a una 'pobreza del lenguaje'. De esta manera, una indicación malinterpretada ha sido cristalizada en una teoría errónea.

32. Nota de Revisión Conceptual. "M.F." es una abreviatura de *Magic Formulae*. Las fórmulas y sus respectivos comentarios se encuentran en el capítulo VII del libro original.

33. El lector que no es lo suficientemente listo para ver que, una vez más, discuto acerca de la naturaleza del homónimo, la metáfora y el impulso del significado en general, y no acerca de una característica extravagante del vernáculo trobriandés o 'salvaje', no sacará provecho con un recordatorio. El lector listo no lo necesita, pero siempre hay casos intermedios — *verb. sat.*





EL FOLKLORE*

João Ribeiro

TRADUCCIÓN

Graciela Esther Ferraris

REVISIÓN BILINGÜE

Juan José Rodríguez

Luis Alejandro Ballesteros

REVISIÓN CONCEPTUAL

Santiago Romero

JOÃO RIBEIRO
(1858-1918)



Polígrafo, crítico literario, editor, traductor, profesor, e historiador nacido en 1860 en el Estado de Sergipe, Brasil. Hacia inicios de los años 1880 se instaló en Río de Janeiro, entonces capital federal, donde trabajó en colegios y pequeños periódicos hasta que fue admitido por concurso en la Biblioteca Nacional. Allí se desempeñó por cinco años hasta que, en 1890, asumió como profesor de Historia Universal en el Colegio Pedro II. En dicha institución formadora de élites intelectuales y políticas, concursó para ocupar la cátedra de Gramática y Lengua Portuguesa, y finalmente ocupó la de Historia. En 1892 publicó su primer manual, titulado *História Antiga - Oriente e Grecia* y, más adelante, publicó *A Ciência da História*. Por esos años,

concluyó su graduación en la Facultad de Derecho. Entre el 1895 y 1897, se instaló en Europa y estudió lengua y cultura germánica, lo que lo acercó a la corriente *Kulturgeschichte*. A su regreso, fue electo como miembro de la Asociación Brasileña de Letras. En 1899, lanzó su obra más reconocida, *História do Brasil*, escrita como un manual escolar, y que llegó a convertirse en una referencia académica durante varias décadas. En el ingreso al siglo XX se dio su consagración como intelectual y crítico. En 1907, asumió la dirección de *O Almanaque Brasileiro Garnier*, publicación donde introdujo una sección orientada a trabajos de folclore, etnografía, historia, y otra orientada a artes y letras. En 1922, publicó *A Língua Nacional*, donde adhiere al moder-

nismo lingüístico y literario, y señala la necesidad de independizarse culturalmente de Portugal mediante la reivindicación del portugués hablado en Brasil.

Referencias

Bahia, J., Menasche, R. y Chitolina Zanini M. C. (Org.) (2015). *Pensamento Social no Brasil, por Giralda Seyferth: Botas de Aula*. Porto Alegre: Letra & Vida.

Barchi, F. Y. (2019). *Boemundo Brasileiro: João Ribeiro, Cultura Cosmopolita, Identidade Nacional e Escrita da História na Primeira República*. Tesis doctoral Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis.

João Ribeiro. s/f. Academia Brasileira de Letras. <http://www.academia.org.br/academicos/joao-ribeiro>





HACE MÁS DE SETENTA AÑOS, LA PALABRA 'FOLKLORE', propuesta por W. Thoms, apareció en un artículo del *Athenaeum* de Londres como expresión técnica apropiada para el estudio de las leyendas, las tradiciones y la literatura popular.

Dicho vocablo tuvo la buena fortuna de ser difundido de igual manera por los pueblos latinos cuyas lenguas, salvo raras ocasiones, no poseen la facultad plástica de crear neologismos. Por lo general, en esos casos recurrimos al griego, y el término que corresponde literalmente a 'folklore' sería 'demología'. El alemán siguió la misma corriente inglesa con los vocablos *Volkslehre* y *Volkskunde*.

Conocemos la distinción establecida por R. Köhler y K. Weinhold que le da al 'folklore' un área más restringida y limitada que el *Volkskunde*, que abarca todo el estado del hombre social, sin excluir ciertos rasgos físicos, la alimentación, la vestimenta, los géneros de la vida, las profesiones, el derecho, la religión, el lenguaje, etc.

La palabra 'folklore' empleada en el *Athenaeum* del 22 de agosto de 1846 bajo la firma de Ambrose Merton, seudónimo de William John Thoms, es usada principalmente en el mundo



con el sentido y equivalencia de *traditions populaires*, *tradizione popolare* y *Volksüberlieferungen*. Estas tradiciones constituyen el material del *Volkskunde* que se precia de ciencia histórico comparativa.

Entre nosotros, el vocablo 'folklore' se aplica tanto a la recopilación de materiales de estudio como al propio estudio metódico de la historia y la comparación.

Folklore o *Volkslehre* o *Volkskunde* significa algo así como la ciencia o el saber popular. Este estudio era necesario debido a la existencia de las historias, cuentos de hadas, fábulas, apologías, supersticiones, proverbios, poesía y mitos tomados de la tradición oral.

Una vez ordenados estos documentos de la literatura popular, ninguna expresión sería más precisa.

Mucho antes de encontrar una denominación común, el 'folklore' ya era una ciencia histórica con sus métodos propios de búsqueda, rica en confrontaciones, paralelismos y de resultados comparativos, recopilados en la tradición de todos los países.

La existencia de esa literatura no escrita se explica por el enciclopedismo innato de todos los pueblos y por su psicología colectiva (*Volkerpsychologie*), base y antecedente de la psicología individual.

Todos los pueblos, hasta los más incapaces, tienen ciencia, arte y literatura, así como derecho o religión. Son, en cualquier grado, cosas y funciones humanas.

Los rústicos, los campesinos, los elementos humanos de cualquier comunidad, tribu o sociedad tienen en común ciertas ideas o doctrinas elementales acerca de las cosas. Salvajes, bár-



baros o civilizados, hombres, en fin, poseen un alma colectiva donde reposan las propias supersticiones, creencias, sus formas de arte o de ciencia elementales que les dan la intuición del mundo anterior, preliminar y precedente a las creaciones personales más tardías de la ciencia abstracta o del arte culto.

¿Quién del pueblo inculto no es médico con sus tisanas? ¿Jurista con su buen sentido lego, ingeniero con su mecánica rudimentaria, contador con las manos y los dedos? ¿Astrólogo, payé, adivino o teólogo?

En ese enciclopedismo inculto formado por pensamientos elementales, emoción e inteligencia se encuentra el alma popular.

Esa psicología colectiva o étnica, alma del grupo, alma de la raza, es el fondo común y la capa primigenia que explica y define el carácter especial de cada pueblo, en su triple aspecto físico, antropológico e histórico.

La diferencia fundamental entre el rústico y el civilizado, entre el letrado y el analfabeto, es que las nociones de uno representan la capa de ideas étnicas antiguas y sedimentadas; las del otro, la capa nueva e inestable que le sumó la cultura.

La ciencia cuantificó el enciclopedismo grosero y rústico; la poesía estilizó los versos populares; la medicina tuvo su origen en la magia y las supersticiones; la astronomía en la astrología, etc. En resumen, el progreso del espíritu necesitó y cuantificó las nociones ingenuas del pueblo.

La diferencia entre incultos y letrados de hoy hace olvidar que esa distinción es eterna; la propia palabra de 'empíricos' que se da a los ignorantes reconoce que son observadores, lo cual es mejor que ser teóricos.



NOTAS

* Ribeiro, J. (1919). "O folk-lore". En *O Folk-lore. Estudos de literatura popular*. pp. 5-8.

El libro reúne reversiones de una serie de conferencias que João Ribeiro diera durante 1913 en la Biblioteca Nacional, sobre diversos temas correspondientes a los estudios folclóricos





MITOS DE ORIGEN VERBAL*

João Ribeiro

TRADUCCIÓN

Luis Alejandro Ballesteros

Juan José Rodríguez

REVISIÓN BILINGÜE

Graciela Esther Ferraris

REVISIÓN CONCEPTUAL

Santiago Romero



LAS PALABRAS TRADUCEN IDEAS, pero de su forma pasiva de mera expresión pasan a una actividad fecunda y creadora.

-“¡Palabras, palabras, palabras!” exclama Shakespeare.

Sin embargo, hay muchos hechos, mucha realidad, creencias, opiniones y prejuicios que se reducen a apenas fantasmas terminológicos.

De allí, los numerosos *mythos verbales*, que nacen de la sonoridad de los nombres, independientes de la ideación primitiva. Es un hecho. No vamos a penetrar en el fantasioso dominio de la *pathologia verbal* que tuvo su momento de gloria con Max Müller.

Los ingleses dicen, cuando llueve torrencialmente —llover gatos y perros, *to rain cats and dogs*. Estos pobres animales (gatos, perros) representan solo la expresión francesa *catadupes*, introducida por la conquista normanda:

-*Il pleut des catadupes*.

Leemos en Plinio, en la *Historia Natural*, XXV, 6, que se encontraba en España una hierba maravillosa contra la mordedura de perros. La planta se llamaba *cynorrhodon*, que significa ‘rosa de perro’, por ser nombre griego. ¿Fue la virtud del vegetal la



que sugirió ese nombre, o fue acaso su nombre lo que sugirió la virtud curativa? Puede ser que solo se tratase de su nombre. Y no sería absurdo. Aún hoy en la farmacopea más avanzada deben existir algunos casos de esos vicios.

Las leyendas de plantas que abren rocas, como el 'sésamo oriental', la 'saxifraga' clásica, y el 'nomeolvides' germánico se fundan, todas, en el valor aparente y verbal de estos nombres. Sería fastidioso contarlas ahora, pues, siendo numerosas, son extrañas a nuestras tradiciones, excepto la 'hierba del carpintero', de la que traté en otro lugar a propósito de una frase brasileña¹. Quiero referirme a una de ellas, y es la de la 'hierba de golondrina', cuyas virtudes derivan de una superstición antiquísima.

A este propósito escribió Alberto de Faria, con el seudónimo Marcos Tuim, en uno de sus estudios de 'folklore' publicados individualmente en la sección *De vuelo*, del *Correo de Campi-*
nas:

«Sabe persistir también en Brasil, como en los países de Europa generalmente, la creencia en la *celidonia*, *chelidonia* en griego, o *chelidonium majus* en latín, que solo modernamente llegó a influir en el espíritu de los doctos (los químicos le descubrieron un principio, la *chilidonina*).

«Los farmacéuticos de la Edad Media, menos versados en uno de aquellos idiomas que en el otro, no interpretaron la designación de la planta como *hierba de golondrina*, del mismo modo que *melisa* se traduce como *hierba de abeja*. Para ellos, *celidonia* se descomponía en *coeli donum*: *don del cielo*, considerándola desde luego milagrosa en sus efectos. Aldovandri, *Ornithologia*, XVII.



«Sin dudas nos vino de Portugal, con los primeros colonizadores, la noticia de las virtudes empíricas de la misma, en relación íntima con una leyenda, allí difundida hasta en la literatura de los quinientistas.

«Recordaremos cuatro pasajes clásicos, que bastan para iluminar al lector:

«Así como la golondrina, según escriben los naturales, venido a sus hijos ciegos le/s ponen en los ojos la hierba celidonia, para que vean...» Fr. Heitor Pinto, *Imagen de la vida cristiana*, diálogo de las causas, cap. XXV.

«Una cosa se me ocurre, que no puedo decir sin lágrimas compasivas, de los judíos, que no la ven, porque les falta la celestial chelidonia, que deshaga la niebla de sus ojos...» Fr. Amador Arraiz, *Diálogos*, III, cap. XXVI.

«Y leéis sin dificultad un día entero
Sin que necesitéis Sellidonia» (sic)
Diogo Bernardes, *Carta XXVII*.

«Si alguien los ojos quisiera
a las golondrinas quebrar,
enseguida la madre, sin detenerse,
una hierba les va a buscar
que les hace otros nacer.»
Luiz de Camões. *Redondilhas*.

«De ahí, el hecho de que parientes o amigos de personas sin luz, debido a molestias de los órganos de la visión, perforen los ojos de las crías de tales aves, para después ir a buscar la planta en los respectivos nidos.»



No está de más recordar también un caso, que me parece digno de reflexión.

Cuando escribí 'frases hechas', entre las que se mostraron difíciles, o de imposible explicación, registré el proverbio vulgar 'El mal de ojo se cura con el codo'.

El Dr. Silvio de Almeida, que recibió aquel libro con vanidosa arrogancia y una inexplicable sinrazón de argumentos, hizo la observación, ciertamente feliz, de que el pueblo lo decía por broma, puesto que es imposible llegar a los ojos con el codo.

Sin embargo, a esa explicación, muy aceptable, es preciso agregar que, para los antiguos anatomistas, 'golondrina' o *chelidôn* era el nombre de la curva interna del brazo, correspondiente al codo; esta es completamente accesible a los ojos, y de ella es común que se sirva la gente rústica para secar las lágrimas o desnublar la vista. Es una cura por la 'golondrina', y sería tal vez una broma de los médicos y de los físicos de otro tiempo².

Así, se trata probablemente de un mito verbal: la simple palabra sugiere el remedio.

Un caso diferente, pero idéntico en sus procesos de derivación popular, parece ser, entre nosotros, el del aguacate³.

El 'aguacate', dicen los entendidos o los experimentados, posee propiedades afrodisíacas.

Este fruto casi insulso, de olor ni feo ni agradable, parece no tener, en realidad, las virtudes que le atribuyen. Sin embargo, con propaganda y con autosugestión, puede ser proclamado una riqueza nacional y entrar en las plataformas políticas.

Creo que también se trata de un caso puramente verbal.



Del Norte, de donde vino, de la Amazonia, donde es abundante y vulgar como la lengua tupí, trajo sus supersticiosas virtudes. La expresión *abacate* se confundía entre los indios con *aba catu*: hombre bueno, es decir, fuerte, viril. Y el indio sacó de esa coincidencia quizá la propiedad problemática del fruto⁴.

Todavía hoy *aba catu*, o bajo la forma verbal *catu aba*, expresa la misma cosa. No es inútil acentuar que en las cuartas páginas de las gacetas aparece triunfante, *sub fide* de doctores respetables, el famoso *Elixir de catuaba* o *Elixir del payé, que...* Pobres payés, ¡después de viejos tan poco respetados!

No me malinterpreten que, confundiendo lo sagrado y lo profano, pase ahora de cosas simples a otras compuestas y más serias.

Estoy convencido de que la virtud, atribuida a San Antonio, de encontrar objetos perdidos, resulta igualmente de un mito verbal.

San Antonio, a pesar de portugués y lisboeta, no dejó en su patria la tradición de aquel poder maravilloso. Las referencias antiguas al santo, en los escritores y en los hagiólogos arcaicos, no dicen absolutamente nada respecto de este punto.

Poseemos una crónica suya muy antigua, y es la que, escrita en latín, se encuentra reproducida en los *Portugaliae Monumenta Historica*, en el fascículo *Scriptores*. Entre las maravillas y milagros del santo, no figura ese tan singular e interesante.

En los quinientistas, la misma omisión. En el largo poema de Simão Lopes –*Poema de Santo Antonio*– obra tardía, puesto que fue impreso en el siglo XVII, está la misma ausencia. Simão Lopes, en cuadrillas saporíferas y detestables, hace la relación



de cincuenta milagros del santo portugués. No obstante, incluso ahí la laguna es absoluta: San Antonio no se digna a encontrar ningún objeto perdido.

Fue, sin embargo, en ese mismo siglo que penetró la *leyenda*. La sorprendemos, incierta, tímida, perpleja, alentada apenas por un espíritu patriótico. La primera mención del milagro está en la *Monarchia Lusitana*, la gran crónica portuguesa engendrada e iniciada por Fray Bernardo de Brito, tan famoso e insigne por sus deshonestidades literarias. No fue él por cierto el inventor de la *leyenda* que corre bajo otras responsabilidades. Es allí, no obstante, en la *Monarchia Lusitana*, que se encuentra la primera señal o registro literario, que yo sepa, del caso. En el libro XIV del tomo IV, pág. 318, llama la atención que el arte de encontrar objetos perdidos sea atribuido a un santo de Holanda. Se relata en el lugar la vida de San Antonio, portugués, y, a propósito, dice el historiador:

«Bien sé que el 17 de agosto se festeja San Jerónimo de Holanda, del cual se publica el verso:

Rebus in amissis Hieron saepissime fulget

«Lo que quiere decir que San Jerónimo hace aparecer las cosas que se han perdido; sin embargo, 'con la protección de San Antonio nos remediaremos en todas nuestras pérdidas sin recurrir a protección extranjera'».



Se ve de paso que en esa época ya se presentaba una vacilación entre el santo de Holanda y el de Portugal, que llegaría a suplantar definitivamente.

Fue, pues, el desmesurado patriotismo de los portugueses lo que decidió la cuestión.

Los orígenes, sin embargo, son otros y más remotos.

Como quiera que sea, el milagro vino de Francia. Los pescadores lo tienen, a San Antonio, en gran veneración, porque lo suponen el santo *des épaves*, restos de naufragio, o *Saint Anthoine de Pave*, como se decía antes⁵.

Épaves, dice Gui Coquille⁶ son les choses mobilières égarées des quelles on ne sçait le maistre⁷.

Con el mismo sentido se encuentra *épave* en Rabelais.

En las historias de Pantagruel (1. II, cap. VI) se habla de *motz épaves*, esto es, según un escoliasta del gran humorista: “*motz épaves, mots inusités, perdus, comme les bêtes épaves qui, s'égarant du troupeau, na pouvaient plus retrouver leur étable*”⁸.

A esta luz se esclarecen todas las dudas, si todavía las hubiese.

Saint Anthoine de Pave o *des épaves* lentamente migró para las regiones del sur.

He aquí por qué los cronistas antiguos son omisos, y solo tardíamente se hace mención del milagro desconocido en la península ibérica.

La leyenda francesa del santo de las cosas perdidas, *des épaves*, llegó, como se vio, naturalmente a fines del siglo XVI.



San Jerónimo fue el primer holandés expulsado de los dominios lusitanos.

Post Scriptum

Después de la lectura de este capítulo es posible en rápido excursus tratar de un asunto de otra naturaleza, pero que no deja de tener alguna cabida en este lugar.

Se podría suponer que de la usurpación del flamenco San Jerónimo se autorizase la frase 'Paga el holandés el mal que no hizo'. Es una explicación improbable, porque no es San Jerónimo tan solo un expoliado, es un desconocido en el santoral popular.

La frase se explica, a mi entender (salvo mejor juicio), por otras circunstancias y precedentes que pude establecer. No es que considere resuelta la cuestión, sino apenas iluminada crepuscularmente por una pálida conjetura.

Antes de que se encuentre la explicación cabal, no es impertinente formular una hipótesis sin pretensiones y sin vanidad. Entre los quinientistas el único ejemplo que conozco es el de que 'paga el Judío el mal que hizo', y así nos lo depara, proverbialmente usado, Gaspar Corrêa, en las *Leyendas de la India*, I, 2ª parte, pág. 540. El mal del que los judíos fueron responsables lo comprenden todos los cristianos fanáticos e intolerantes, y eran así casi todos los de aquel tiempo y lugar. Fueron los judíos por aquella época expulsados o perseguidos y tuvieron que refugiarse en Holanda, asilo de la libertad de conciencia. Desde entonces, el holandés pasó a ser sospechoso de los mismos falsos crímenes que no había cometido, y como sospechoso de



judaísmo frecuentemente 'tuvo que pagar lo que no hizo'. Se agrega que 'holandés' es rima preferible a 'judío'; y, oh rima, bien exclama el poeta,

... a tanto obligas,
Que haces blancas las hormigas.

No pasa de frágil conjetura, pero puede servir de camino o de estímulo a la atención de los estudiosos. Nada más.



NOTAS

* Ribeiro, J. (1919). "Mythos de origem verbal". En *O Folk-lore. Estudos de literatura popular*. pp. 93-103.

El libro reúne reversiones de una serie de conferencias que João Ribeiro diera durante 1913 en la Biblioteca Nacional, sobre diversos temas correspondientes a los estudios folclóricos.

1. 'Tener una hoja de hierba del carpintero' en Ceará y en otros Estados del norte es tener un talismán para la felicidad. Es un mito ya conocido por Plinio en la Antigüedad.

2. En el Lexicon de C. Schrwel se define: «*Xelidôn* – *hirundo*; *caritas brachii in ipso flexu circa cubitum*.» Tengo además información de que el término también se aplicó a la concavidad de la pata del caballo. Según Suidas, algunas veces designaban así el órgano sexual femenino. Plauto denomina 'golondrina' a la mujer amada.

3. N. de T. Se prefiere la traducción 'aguacate' y no 'palta', más común en nuestra región, para mantener la semejanza con el tupí *aba catu*, que el autor destaca líneas más abajo.

4. En el siglo XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira en su *Viagem philosophica*, por el río Amazonas, registra como árbol común en la Capitanía del Río Negro al del aguacate. Aquella región, enteramente despoblada, no debía tener abundancia de plantas exóticas. Esto vuelve dudosa la opinión de los botánicos de que el aguacate fue importado de México. Pero, si su nombre era exótico, se comprende mejor que fuera traducido a la 'lengua general' de los indios.



5. *Révue des trad. populaires*, XXV, 105.

6. *Institutions du droit des françois*, 1612, pág. 33, en la misma revista, donde, además, no se trata de la etimología en que se funda el mito verbal. Pero es evidente que de *expavidus* (sin dueño, en lat. bárbaro, *épaves* fr.) resultó la metátesis *ex-padova* (de Padua; en la forma medieval y actual italiana). En el léxico de Koerting -*Expavida* se traduce *herrenlos* (sin dueño).

7. Nota de Revisión Conceptual. Traducción: los bienes muebles perdidos de los que no se conoce al dueño.

8. Nota de Revisión Conceptual. Traducción: palabras inusuales, perdidas, como los animales descarriados que, habiéndose alejado del rebaño, ya no pueden encontrar su establo.

9. N. de T. En portugués, *Paga o holandês o mal que não fez*, presenta rima consonante, mientras que en *Paga o judeu o mal que não fez* la rima es asonante.





Colección Versiones

La colección VERSIONES reúne traducciones de textos del campo de las Ciencias Sociales y Humanas, seleccionados por sus aportes teóricos, sus reflexiones críticas, su pensamiento original.

Desde los saberes sobre lenguas y culturas que la identifican, la Facultad de Lenguas propone versiones que buscan expandir el alcance de los textos escogidos, poner en circulación conocimientos, habilitar contenidos que convoquen a pensar desde y más allá de la especificidad de las disciplinas.

VERSIONES se articula en torno al ejercicio de la traducción, saber puesto en práctica que posibilita el 'giro' de un texto hacia otra lengua y abre espacios para nuevos lectores y lecturas.





Rector | Dr. Hugo Oscar Juri
Vicerrector | Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreira



Decana | Dra. Elena del Carmen Pérez

Secretaria de Posgrado |
Dra. Graciela Ferrero

Prosecretaria de Ciencia y Tecnología |
Dra. María José Buteler





Esta edición fue compuesta
en tipografía *Reforma 2018* –de licencia abierta–
en el mes de junio de 2021 en la ciudad de Córdoba.
Argentina.