

UniverSOS

Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales

Comité Científico

Willem F. H. Adelaar (Universidad de Leiden, Holanda)
Rodolfo Cerrón-Palomino (Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú)
Wolf Dietrich (Universidad de Münster, Alemania)
Ana Gerzenstein (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Yolanda Lastra (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Ángel López García (Universitat de València, España)
Juan de Dios Luque Durán (Universidad de Granada, España)
Juan Carlos Moreno Cabrera (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Emilio Ridruejo Alonso (Universidad de Valladolid, España)
Lucy Seki (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
Pilar M. Valenzuela (Chapman University, EE. UU.)

Comité Asesor

Milagros Aleza Izquierdo (Universitat de València, España)
Ángela Bartens (Universidad de Helsinki, Finlandia)
Silvia Lucia Bigonjal Braggio (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Anna María Escobar (Universidad de Urbana-Champaign, EE. UU.)
Ana Fernández Garay (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
María Stella González de Pérez (Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, Colombia)
Germán de Granda (Universidad de Valladolid, España)
Luis Fernando Lara (Colegio de México, México)
Luis Miranda Esquerre (Universidad Ricardo Palma de Lima, Perú)
Matthias Perl (Universidad de Mainz, Alemania)
Rafael Rodríguez-Ponga y Salamanca (Asociación Española de Estudios del Pacífico)
Martina Schrader-Kniffki (Universidad de Bremen, Alemania)
Otto Schumann (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Joaquín Sueiro Justel (Universidade de Vigo, España)
Harald Thun (Universidad de Kiel, Alemania)
Henrique Urbano (Universidad San Martín de Porres, Perú)
Klaus Zimmermann (Universidad de Bremen, Alemania)
Otto Zwartjes (Universidad de Amsterdam, Holanda)

UniverSOS

Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales

6

2009

Edita:

Universitat d'Alacant, Universitat Jaume I (Castellón), Universidad de Granada,
Universidad Autónoma de Madrid, Colegio de Michoacán (México), Universitat de València,
Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal (Universidad de Valladolid)

Administración, venta y suscripciones:

Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 46010 València
Tel.: 96 386 41 15 Fax: 96 386 40 67

Diseño de la cubierta:

Julio Calvo Pérez
Francisco Javier Clemente Herrera

Fotocomposición y maquetación:

Inmaculada Mesa

Impresión:

Guada Impresores, S.L.

ISSN:

1698-6083

Depósito legal:

V-4599-2004

Precio de este número:

11 €

Índice

Sección 1

DEBATE

Transculturalidad: sobre fundamentos y límites de la comunicación intercultural <i>Carlos Hernández Sacristán</i>	9
Comentarios	
<i>Ángel López García-Molins</i>	37
<i>Sergio Sevilla</i>	41
<i>Jenaro Talens</i>	45
Réplica	
<i>Carlos Hernández Sacristán</i>	49

Sección 2

GENERAL

Shiwilula'la': la fonología de la lengua shiwilu <i>Michel G. J. Peperkamp</i>	55
Possession and Kinship Terms in Some Oceanic Languages <i>Margaret Craig</i>	67
Fonética y fonología del español paraguayo. Efectos concomitantes del contacto con el guaraní <i>Guido Kallfell</i>	81
Etimología de la palabra <i>huichol</i>: un acercamiento histórico y sistémico <i>José Luis Iturrioz Leza</i>	105
Modos de clasificación nominal en el dominio de la flora y de la fauna en maká (familia matak-mataguaya) <i>Cristina Messineo</i>	119
Habilidades lingüísticas en tres generaciones de una familia bilingüe (náhuatl-español): hacia una caracterización del español indígena <i>Alma P. Ramírez Trujillo</i>	139

Sección 3

LENGUAS INDÍGENAS DE BRASIL (II)

Povo das águas: uma história de luta pela manutenção do patrimônio lingüístico-cultural

Maria do Socorro Pimentel da Silva 155

Tipologias sociolingüísticas: contribuições teóricas a partir do estudo da vitalidade da língua terena na comunidade indígena de Ipegue (MS-Brasil)

Mariana de Souza Garcia 167

Sección 4

RESEÑAS

DIETRICH, Wolf y Haralambos SYMEONIDIS (2008): *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guarani-Philologie* / EBERENZ, Rolf y Mariela DE LA TORRE (2003): *Conversaciones estrechamente vigiladas. Interacción coloquial y español oral en las actas inquisitoriales de los siglos XV a XVII* / GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2009): *Vocabularios hispano-asiáticos: traducción y contacto intercultural* / RIDRUEJO, Emilio (2007): *Estudio introductorio y edición facsimilar del ARTE Y GRAMÁTICA GENERAL DE LA LENGUA QVE corre en todo el Reyno de Chile* / RODRÍGUEZ-PONGA, Rafael (2009): *Del español al chamorro: lenguas en contacto en el Pacífico* / ZWARTJES, Otto, Ramón ARZÁPALO MARÍN y Thomas C. SMITH-STARK (2007): *Missionary Linguistics IV / Lingüística Misionera IV. Lexicography* 181

SECCIÓN 1

DEBATE

Transculturalidad: sobre fundamentos y límites de la comunicación intercultural

Carlos Hernández Sacristán

<Carlos.Hernandez-sacristan@uv.es>

Universitat de València

Since the mask reveals by concealing, and disguises while showing, it touches the core of humans, and of life itself (Ralf Beil)¹

[Puesto que la máscara manifiesta ocultando, y muestra de alguna forma lo que no es, impregna la esencia del hombre y de la vida misma]

Resumen

La noción de «transculturalidad» se define aquí como un particular espacio mental que subyace a la diferenciación cultural. Una cultura puede ser vista como una retórica específica que el ser humano impone sobre las relaciones sociales reinterpretándolas simbólicamente. Vivir en este universo cultural simbólico no nos impide, sin embargo, el acceso a una percepción básica del encuentro social. Someteremos a discusión la noción rousseauiana de «estado natural» como antecedente de la capacidad de acceso a este dominio de experiencia o «espacio mental transcultural». El «espacio transcultural» se manifiesta de una manera paradójica: nos permite suspender transitoriamente algunas normas culturales y los efectos retóricos asociados, pero –justamente por ello– asigna sentido a estas normas cuando se aplican, y al modo simbólico de construir lo social. Asignar sentido a la cultura supone verla en profundidad o perspectiva, articularla en niveles, algo imprescindible para poder explicar al menos los siguientes fenómenos: 1) el proceso de adquisición de la cultura por el niño; 2) el tratamiento de las relaciones sociales en condiciones extremas; 3) la evolución de los códigos culturales; y 4) los procesos de comunicación intercultural, que implican la transferencia de «piezas simbólicas» desde un código cultural a otro.

Palabras clave: comunicación intercultural, transculturalidad, naturaleza humana, retórica, connotación.

1. Ralf Beil (2009): *Masks. Metamorphoses of the Face. From Rodin to Picasso*, (Col. Art to Hear), exhibition in Mathildenhöhe, Darmstadt, Hatje Cantz Verlag, pp. 3.

Abstract

The notion of «transculturality» is here defined as a particular mental space underlying cultural differentiation. A culture can be viewed as a specific rhetoric that humans superimpose on social relationships reinterpreting them in a symbolic way. Living in this symbolic cultural world does not preclude, however, the possibility of accessing a raw perception of the social encounter. Rousseau's «état naturel» will be discussed as an antecedent for the capacity of accessing this experiential domain or «transcultural mental space». The «transcultural space» expresses itself in a paradoxical way: it permits us to transiently suspend some cultural norms and their associated rhetoric effects, but –just because of that– it gives sense to these norms when applied, and to the symbolic way of constructing society. Giving sense to the culture means viewing it in depth or perspective, articulating it in layers, something required to explain at least the following phenomena: 1) the process of culture acquisition by children; 2) the management of social relationships under extreme conditions; 3) the evolution of cultural codes; and 4) the processes of intercultural communication, which involve a transfer of «symbolic pieces» from one cultural code to another.

Key words: intercultural communication, transculturality, human nature, rhetoric, connotation.

1. PREÁMBULO

La comunicación intercultural se ha constituido durante –al menos– las dos últimas décadas en un objeto de intenso debate desde muy diferentes perspectivas y orientaciones. Todas las ciencias que designamos como sociales y humanas han participado en el mismo. Es obvio que a todas ellas les incumbe la actividad comunicativa, y basta una mínima reflexión crítica sobre el hecho de comunicar para entender que el ser humano se encuentra aquí implicado en todas sus posibles dimensiones. Ninguna alquimia nos ha permitido, hoy por hoy, diferenciar o aislar el hecho comunicativo en un supuesto estado puro, aunque «mitologías de un espacio comunicativo puro» existen, sin duda, en versiones tanto clásicas como modernas. No comunicamos por comunicar, aunque se diga a veces que «hablamos por hablar». Los posibles modos de enfrentar la acción comunicativa han entrado así por la puerta grande de los estudios antropológicos y sociológicos, más allá de la cota descriptiva originariamente establecida para ellos por la *Etnografía de la Comunicación* (Hymes, 1962, 1974).

En toda comunicación participa una compleja amalgama de factores, que suelen presentar una doble cara: son, por un lado, motivaciones o fundamentos y, por otro, límites o resistencias, como lo era el aire para la paloma en la que pensara Kant. Eliminar todo límite y toda resistencia es empresa no solo utópica, sino que además, de alcanzarse, nos situaría en un escenario desmotivador, un escenario donde los fundamentos de la actividad comunicativa quedarían disueltos como por ensalmo. Siendo así las cosas, al hombre le mueve –como es bien sabido– un doble impulso: superar límites o resistencias y crearlos de nuevo donde no se observan. Reza un dicho alemán: *Warum denn einfach, wenn es auch*

kompliziert geht [Por qué hacer la cosa fácil, si funciona también de manera complicada]. No podríamos generalizar aquí afirmando que complicar las cosas constituya siempre un propósito, dado que las circunstancias suelen hacerlo ya sin que nos consulten para ello. Pero bien es cierto también que las cosas suelen complicarse, de paso, en la búsqueda muy humana de las diferencias que distinguen e identifican. Hablaremos en lo que sigue de variaciones que el hombre se ve obligado a proponer sobre un tema relativamente inalterado.

Una lengua histórica es vehículo necesario de toda comunicación propiamente humana, pero también una materialidad que ofrece resistencias y que dificulta en mayor o menor medida la comunicación entre grupos humanos. De esas resistencias nos hacemos bien conscientes cuando pretendemos comunicar en una lengua que no es la nuestra materna. No nos apercebimos –por otra parte– de que esta última nos impone también sus propias resistencias, aunque en este caso sean asumidas desde su cara amable, a la que solemos llamar virtud. Entendemos, así pues, la tentación ilustrada, simplificadora de las cosas, que proponía como meta una lengua universal, pero también el desafecto general que nos merece este mito pre-babélico. Han sido desde luego circunstancias externas de difícil control las que han motivado la diferenciación de las lenguas. Pero no debemos, sin embargo, descartar que en el hombre se haya manifestado también desde el origen una particular voluntad de introducir variaciones sobre su medio expresivo. Es algo que observamos, de hecho, en el día a día. De esta manera, la confusión babélica habría sido no más impuesta que buscada. En definitiva, no debe existir esperanza, ni tampoco un especial temor, a que la así llamada «logosfera» sea algún día monolingüe.

Lo dicho para las lenguas se aplica en mayor grado aún a las culturas. Hablar de una cultura única y universal sería ya verdaderamente una «*contradictio in terminis*». Una cultura no deja de ser un tipo de lenguaje, pero un lenguaje habilitado tan solo para connotar, privado siempre de un valor referencial preciso. Una cultura puede definirse, de hecho, como una particular retórica con la que el hombre da cuenta de las relaciones sociales o –en definitiva– de su estar en el mundo, y sucede que la esencia de lo retórico estriba en la diferenciación. Sin ignorar sus variaciones, resulta posible identificar las lenguas históricas como objetos relativamente unitarios, con fronteras más o menos definidas. Esta labor es, sin embargo, imposible para las culturas. Sabemos más o menos de qué hablamos cuando nos referimos, por ejemplo, a la lengua rusa. Pero no tanto cuando nos referimos a la cultura rusa, a la cultura eslava o –no digamos ya– a la cultura occidental. Intersecciones o inclusiones de variado alcance nos dificultan seriamente la tarea de acotar los espacios culturales. Aunque seguiremos manejando de manera aproximativa designaciones del tipo «cultura rusa» o «cultura occidental», y existen algunas razones que lo justifican, debemos reconocer que lo cultural se manifiesta siempre de manera fragmentaria. Lo que tratamos de identificar como una cultura histórica no es más que un enlace tenue de diferentes fragmentos, prestos a recomponerse de variadas formas, y no negamos, por ello, el valor cuasi-universal de algunos de estos fragmentos.

En qué sentido podemos hablar entonces de comunicación o comprensión intercultural, de choque o de alianza entre culturas (o civilizaciones) cuando ni siquiera es fácil

identificar y trazar fronteras delimitadoras de los espacios culturales. De hecho, ante la pregunta ¿qué es cultura? no parece que haya una respuesta consensuada. Es obvio que deberíamos tratar de responder a esta cuestión relativa al concepto de lo cultural, antes de pasar a identificar y valorar los productos culturales concretos, históricamente conformados. Nuestra intención no será, por supuesto, pasar revista aquí a todo lo dicho sobre el tema. Asumiendo de entrada el punto de vista de Clifford Geertz (1973), vinculamos lo cultural –como se acaba ya de adelantar– al dominio de los medios expresivos, de la retórica y de las labores interpretativas. Pero trataremos de aclarar también –hasta donde nos resulta posible– las razones que fundamentan esta retórica de lo cultural y la actividad interpretativa anexa. Nos preguntaremos por un dominio de experiencia de lo humano, tal vez solo transitoriamente accesible, que nos permite situar en perspectiva estos fragmentos que integran lo cultural. La tenue unión que manifiestan permite fácilmente su reacomodación y asimilación por diferentes grupos sociales, cuando existe voluntad para ello, pero también su uso como armas arrojadas, con las que se exhiben relaciones de poder o dependencia entre grupos sociales. El dominio de experiencia por el que nos preguntamos nos permite poner hasta cierto punto en suspenso la retórica de lo cultural, pero justamente por ello asignar también un sentido o una dimensión de profundidad a esa retórica. Ni la pregunta que nos hacemos, ni sus posibles respuestas son en absoluto novedosas. Pero trataremos de reescribirlas entendiendo que deben ser siempre de alguna manera renovadas.

2. UN MARCO DE REFERENCIA. ALGO MÁS SOBRE EL «ESTADO NATURAL» ROUSSEAUNIANO Y LA COMPRESIÓN INTERCULTURAL

La actividad práctica para la que faculta el dominio de experiencia aludido debe haberse observado desde que el hombre existe. Diríamos que forma parte del saber cultural común. Cabe presuponer también una reflexión teórica sobre el mismo desde que el hombre cobra conciencia de su existir en sociedad. No es necesario, sin embargo, remontarnos ahora tan lejos. Para situar en una mínima perspectiva histórica lo que decimos, llevaremos nuestra mirada hacia la obra de Jean-Jacques Rousseau, de quien podemos afirmar que instaura para la época contemporánea el tipo de debate que ahora nos ocupa. En realidad, en la opinión de Lévi-Strauss, a la obra de Rousseau remontan tanto este debate como casi todos los aspectos clave del pensamiento social contemporáneo.² Tomaremos la obra

2. Lévi-Strauss (1962: 46-47) lo considera «fundador de las ciencias del hombre» («Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», *Anthropologie structurale* II, Plon, 1962): «Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie, il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui pose le problème des rapports entre la nature et la culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale; et ensuite, sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologue de celui du

de este autor como marco de referencia en el presente estudio. Esta referencia se nos hace obligada como punto de partida, aun a sabiendas de que su obra no siempre despierta entusiasmos, y de que más de uno añadiría que en ella se instauran también todos los males contemporáneos del así llamado «pensamiento débil». Su visión de un «ser natural» del hombre previo a lo cultural se encuentra desde luego llena de ambigüedades y paradojas (y alguna que otra zona oscura), pero debe ser entendida, en definitiva, como aproximación crítica a los hechos de cultura que busca su fundamento en un discurso sobre la naturaleza humana. Su conocimiento de otras culturas es fundamentalmente libresco, como suele ser común en los autores de la época, pero lo importante al menos es la voluntad de apertura a la percepción de lo ajeno como una base imprescindible para un conocimiento crítico de lo propio. Sus palabras al respecto, de interés para todo comparatista, son bien claras en el *Essai sur l'origine des langues* (Rousseau, 1990 [1781]: 92):

La reflexion naît des idées comparées, et c'est la pluralité des idées qui porte à les comparer. Celui qui ne voit qu'un seul objet n'a point de comparaison à faire. Celui qui n'en voit qu'un petit nombre et toujours les mêmes dès son enfance ne les compare point encore, parce que l'habitude de les voir lui ôte l'attention nécessaire pour les examiner: mais à mesure qu'un objet nouveau nous frappe nous voulons le connoître, dans ceux qui nous sont connus nous lui cherchons des rapports; c'est ainsi que nous apprenons à considérer ce qui est sous nos yeux, et que ce qui nous est étranger nous porte à l'examen de ce qui nous touche.

Las anteriores palabras dan la pista sobre un aspecto ya en sí muy notable del pensamiento de Rousseau, que escapa al debate coetáneo entre racionalismo y empirismo. Incrementar los espacios de percepción, hacer tan rica y variada nuestra percepción de las cosas, de manera que las ideas afloran o la necesidad de pensar las cosas se manifieste. Dotar de riqueza a nuestro espacio próximo de percepción táctil, visual, auditiva es el caldo de cultivo imprescindible para el desarrollo de todo pensamiento, sin entrar ahora en la cuestión de cuáles son las relaciones directas (existan o no) entre percepciones e ideas. Este es el programa pedagógico que —como es sabido— ofrece Rousseau en el *Émile* para el actual pensamiento contemporáneo. Pensar la cultura exige obviamente incrementar nuestra percepción de los hechos de cultura. Debemos salir de los estrechos márgenes del gabinete y echar al menos un vistazo por ahí, o estar dispuestos a ello con los medios que tengamos a nuestro alcance.

Diremos que en el contexto histórico actual, el propio de un mundo sociológica y económicamente globalizado, el acceso a una percepción de lo que nos es ajeno desde el punto de vista cultural parece implicarnos en el día a día. A mayor globalización socioeconómica

moraliste et de l'historien: «Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés». (*Essai sur l'origine des langues*, chap VIII).

corresponde un incremento en los contactos interculturales y, con ello, un incremento en nuestra percepción de las diferencias culturales y en la necesidad de gestionarlas tanto en la esfera pública como en la privada. Que de esta circunstancia derive una capacidad de comprensión intercultural no debe, sin embargo, darse por sentado. Debemos decir que nuestro contacto con otras culturas no deja de seguir siendo «libresco» o, en términos más generales, «mediatizado» de diversas formas, posiblemente más aún que cuando Occidente se ilustraba en el siglo XVIII (y por supuesto también algunos siglos antes) con historias de viajeros o misioneros. Los medios de comunicación social nos ofrecen ahora visiones de la cultura ajena bajo el filtro que imponen las condiciones propias del discurso socio-político y, sobre todo, la lógica comercial de la venta de noticias. Esta lógica obliga siempre a sobre-representar y, por este motivo, a desvirtuar los hechos ofreciendo visiones parciales o descontextualizadas. La diferencia intercultural acaba siendo, por otra parte, en sí misma un potencial negocio, con el que se venden, entre otras cosas, paquetes turísticos o parques temáticos multiculturales, y que rotula tiendas así llamadas «étnicas». En un mundo globalizado la percepción de lo ajeno parece encontrarse garantizada. El problema ahora no es ya tanto el hecho de que esas percepciones de lo ajeno deban incrementarse, atendiendo al programa rousseauiano, sino el exceso de percepciones de lo ajeno que a la postre nos insensibiliza, o nos deja en la simple superficie de las cosas. Nuestro mundo tiende a abusar de todos los términos o conceptos que en algún sentido se revelan productivos hasta la extenuación.

Sucede que, al fin y al cabo, esta pluralidad de percepciones es en realidad tan solo una condición necesaria, pero no suficiente, para una comprensión de lo ajeno que se revele crítica sobre los fundamentos de la propia cultura. Por las diferencias culturales podemos pasar con una actitud meramente exotista, la que anota un simple catálogo de curiosidades y anécdotas, teñida tal vez del paternalismo que el norte «tolerante» suele mostrar hacia el sur. Edward Said en su conocido –ya clásico– libro *Orientalismo* (1978) plasmó con suficiente claridad la manera en que la visión de una cultura colonizada se «fabrica» dentro de lo que son los intereses propios de una cultura colonizadora, y sin que se vean para nada afectados los fundamentos de esta última. El exotismo, que Said aborda críticamente en su libro, no sería en este sentido sino una versión particular del etnocentrismo, con la que se crea una imagen del otro «representable» en nuestros propios términos e intereses. La actividad de la traducción es, desde cierto punto de vista, un cauce obligado para la comprensión intercultural, pero no debemos ignorar que ha servido también comúnmente para modelar visiones del otro condicionadas por las convenciones culturales propias. Como comentaba Jacquemond (1992), tras un extenso examen de las traducciones del árabe al inglés y al francés en el Egipto colonial y postcolonial, tanto por el tipo de obras seleccionadas, como el tratamiento de las mismas, esta actividad ha contribuido a reforzar visiones estereotipadas de la cultura occidental sobre la cultura egipcia.³

3. La dependencia claramente asimétrica entre cultura occidental y cultura árabe-egipcia se expresaría en clave traductológica a partir de estas dos circunstancias constatadas por Jacquemond: la inmensa mayoría

Lo que se ha planteado en el marco del así llamado «orientalismo» no deja de ser, por supuesto, un fenómeno general de las relaciones interculturales, en particular cuando se asocian a relaciones de dependencia política y económica.⁴

Se trata de una historia bien conocida, y nos preguntamos finalmente si otra cosa es realmente posible, esto es, si nuestra aproximación a una cultura ajena puede establecerse por medio de un lenguaje neutro no teñido de una impronta cultural de partida. Ello es equivalente a preguntarse si nuestro conocimiento del otro puede expresarse en términos puros, al margen de todo interés propio. Un conocimiento «puro», no motivado por intereses propios, resulta ser en realidad una entelequia en su manifestación más anodina, o una pretensión que bajo el prisma de un universalismo unificador o racionalizador de los hechos de cultura resulta ser, al final, otro subterfugio del etnocentrismo. Es siempre, sin duda, preferible que nuestro conocimiento, que surge de un incremento en nuestras percepciones, se encuentre también motivado por algo. Nadie se fía en realidad de un saber no motivado o que, como tal, se nos presenta. No defenderemos, así pues, que un verdadero conocimiento de la otra cultura pueda manifestarse al margen de un interés propio, o de lo que —de nuevo en términos rousseauianos— «nos afecta de manera más próxima». La cuestión fundamental será en qué términos (con qué amplitud mental) definimos nuestros propios intereses o motivaciones y, sobre todo, hasta qué punto el marco cultural en el que por necesidad nos inscribimos los predetermina y los colma.

Que nuestros intereses o motivaciones puedan trascender o ser limitados e—incluso—violentados por el marco cultural en el que vivimos es el *leit motiv* de la obra rousseauiana, de la cual no podemos negar, por otra parte, que resulta un producto explicable solo a partir del contexto cultural en el que se inscribe. Siendo así, Rousseau trata de aproximarse desde diferentes ópticas a lo que denomina un «estado natural» del hombre previo a lo «cultural». La existencia histórica real de dicho estado resulta tal vez una propuesta «utópica», pero no el hecho de imaginarlo y de definir así una manera particular de proponer motivaciones o intereses que trascienden lo cultural, de poner transitoriamente en suspenso nuestras propias normas culturales para someterlas a examen o para hacer posible la comunicación intercultural (aunque este último no haya sido un objetivo propiamente definido por Rousseau). El estado natural debe entenderse como una instancia cognoscitiva que deriva de un tipo particular de actitud o sensibilidad ante las cosas, de un saber guiado por la percepción y la motivación. El propio Rousseau se encarga de recordar el alcance con el que debe ser tomada su propuesta (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C. Pléiade III 2003 [1754]: 123-124):

de textos traducidos del inglés o el francés al árabe egipcio versan curiosamente sobre egiptología y la propia creación cultural en árabe egipcio ha estado condicionada por la viabilidad de la traducción de los textos al inglés o al francés.

4. Véase, por ejemplo, otro clásico sobre el tema en Todorov (1982) *La conquista de América y el problema del otro*.

(...) ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent. Il faudroit même plus de Philosophie qu'on ne pense à celui qui entreprendroit de déterminer exactement les précautions à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations; et une bonne solution du Problème suivant ne me paroîtroit pas indigne des Aristotes et de Plines du nôtre siècle. *Quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?*

Esa instancia cognoscitiva, cuya constitución exige un trabajo previo sobre el dominio de nuestras experiencias, nos permite captar al individuo *como si* pudiera existir al margen de lo social (aunque ese «como si» carezca de toda realidad para el propio Rousseau) y a las relaciones sociales *como si* pudieran en alguna instancia existir al margen de la simbolización que una cultura propone para las mismas: esto es, como instancia primaria que subyace a lo cultural. No entenderemos en realidad lo que es una cultura sin admitir que una percepción básica de la relación social se nos da previamente en algún grado. ¿Cómo podría una cultura ser –en la clásica definición de Tylor– «algo que aprendemos en medio social», si el medio social careciera de un sentido o una motivación previos sobre los que poder inscribir la norma o el estilo cultural? Habría diferentes formas de aproximar esta percepción básica. El dominio de experiencia asociado a la misma puede ser más o menos complejo e imprevisible (de él tendremos ocasión de ocuparnos más adelante), pero su «detonador» o punto de partida lo establece Rousseau en un «acontecimiento» fácil de relatar, un «acontecimiento» que –según él– precede a la diferenciación de las lenguas y las culturas. En el *Essai sur l'origine des langues* (Rousseau, 1990 [1781]: 59) se afirma sencillamente:

Sitot qu'un homme fut reconnu par un autre pour un Être sentant (,) pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens.

Detrás de esta simple formulación se encuentra apuntada toda una «Teoría de la Mente» *avant la lettre*, dos siglos antes de que este concepto se integre en la explicación del desarrollo cognitivo del ser humano (Baron-Cohen, Tager-Flusberg and Cohen, 2000). La relación de precedencia a la que nos referimos queda meridianamente expresada en el *Discours sur l'inégalité* (O.C. Pléiade III 2003 [1754]:166):

Quoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous, et qu'il n'eût gueres plus de commerce avec eux qu'avec les autres animaux, ils ne furent pas oubliés dans ses observations. Les conformités que le temps put lui faire appercevoir entre eux, sa femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'appercevoit pas, et voyant qu'ils se conduisoient tous, comme il auroit fait en de pareilles circonstances,

il conclut que leur manière de penser et de sentir étoit entierement conforme à la sienne, et cette importante vérité, bien établie dans son esprit, lui fit suivre, par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la Dialectique, les meilleurs régles de conduite que pour son avantage et sa sureté il lui convînt de garder avec eux.

Este acto de reconocimiento mutuo como «seres que sienten y piensan de parecida manera» es todo un acontecimiento perceptivo al que se asocia una particular carga emotiva. Se trataría en realidad del «suplemento» perceptivo-emotivo que da lugar a lo humano. Se trata también, por otra parte, de algo con lo que el sujeto que lo descubre no sabe —de momento— exactamente qué hacer, aunque sabe o siente que «imperiosamente» deberá hacer algo, tampoco sabemos si bueno o malo, pero no es esta aquí la cuestión.⁵ Tras este tipo de reconocimiento mutuo mi identidad empezará a ser un problema —cuando previamente no lo era— y dependerá del otro, y viceversa, en un complejo juego de reciprocidades. Toda cultura es una manera de encauzar este tipo de acontecimiento fundacional de lo humano. Destaquemos el hecho de que en él se combinan percepción, motivación y emoción en una amalgama indisociable. Y justamente sobre este tipo de amalgama deberá asentarse la cultura (y la razón o —mejor dicho— las razones del hombre).

Lo que tal vez no queda claro en Rousseau es una particular ambivalencia de ese espacio que trata de definir. Siendo un dominio pre-cultural en el que se manifestaría la naturaleza humana, sirve para poner en perspectiva los hechos de cultura, para iluminarlos en algún sentido y someterlos eventualmente a crítica. Pero debemos, sin embargo, añadir que este acontecimiento perceptivo originario nos obliga justamente también a adoptar un «modo cultural» en nuestra relación con los otros: ese sería el cometido general al que nos sentimos «imperiosamente» obligados. En una primera lectura de Rousseau —la más obvia— se nos presentan los términos naturaleza y cultura como opuestos entre sí, y más aún como antagónicos. Basta leer algo más —y salvar con buena fe alguna contradicción— para entender que su obra versa no más sobre la naturaleza, que sobre el sentido y alcance de lo cultural. Tanto el «estado natural» como el «contrato social» deben entenderse como realidades «constituyentes» de lo cultural y el estado civil, respectivamente, y no como realidades constituidas en algún sentido, pero no siempre esta distinción queda claramente trazada. Que en la naturaleza del hombre se encuentre inscrito su ser cultural rebasa en cualquier caso lo literalmente formulado por Rousseau. Ello nos permite explicar algunas de sus jerarquizaciones altamente subjetivas (o carentes de todo fundamento), como, entre otras, que la lengua italiana tenga preeminencia sobre la francesa, que la música

5. Aunque tal vez sí que debería serlo. Nos limitamos aquí a transcribir lo dicho al respecto por Todorov (2008: 39): «Rousseau l'avait déjà bien vu: "Le bien et le mal coulent de la même source", écrivait-il, et cette source n'est rien d'autre que notre besoin irréductible de vivre avec les autres, notre capacité de nous identifier à eux, notre sentiment d'une commune humanité. Les primatologues contemporaines confirment cette intuition. "Compassion et cruauté dépendent de la faculté qu'a un individu d'imaginer l'effet de son attitude sur autrui"». Cita aquí Todorov la «Lettre sur la vertu» de Rousseau.

sea superior a la pintura (cosa que podría ser, pero está por demostrar), o que la melodía manifieste preeminencia sobre la armonía como principio de composición musical. Sobre estas visiones subjetivas, que suponen tal vez limitaciones en la correcta apreciación de lo cultural, nos remitimos a Talens (2010 e.p.), cuya posición crítica respecto a la teoría musical de Rousseau se conjuga, sin embargo, con el intento del salvar –hasta cierto punto– las referidas limitaciones, distinguiendo entre lo que Rousseau dice que hace como compositor y lo que realmente hace. Se conjuga también, por otra parte, con una positiva valoración de sus creaciones musicales. La «resistencia a la teoría» que manifiesta Rousseau no es –después de todo– un obstáculo insalvable para ofrecer productos culturales –y en este caso musicales– de valor.⁶ Demos en todo caso como bueno el punto de vista con el que Rousseau define su programa al afirmar: «quoi que vous puissiez dire, j’aime mieux être homme à paradoxes qu’homme à préjugés» (*Émile*, O.C. IV: 323).

3. RETÓRICA DE LO CULTURAL Y TRANSCULTURALIDAD

3.1 *Cultura como uso retórico e implicaciones del efecto «literalizador»*

En el proceso de emergencia y diferenciación de lo cultural un originario medio de comunicación basado en unidades semióticas que conocemos como señales ha debido adquirir el valor propio de un medio simbólico. Y, al menos desde cierto punto de vista, lo que el símbolo aporta sobre la señal es la capacidad de connotar, esto es: de añadir un sentido adicional al hecho de referirme a ciertas cosas. Todos los medios lingüísticos que contribuyen a configurar la dimensión cultural de lo humano sirven a este efecto en la medida en que «connotan» una realidad que, por su propia naturaleza, puede ser difícilmente denotada. La afirmación de Rousseau de que en el origen de las lenguas la «connotación» precede a la «denotación»⁷ suena realmente extraña e incongruente a primera vista, la del simple análisis lógico de las cosas. Deberíamos, sin embargo, admitir de alguna manera esta idea si por origen de las lenguas entendemos, justamente, ese momento en el que un

6. Véase también, sobre esta cuestión, una suerte de labor de rescate que nos propone Starobinski (1990) en las últimas páginas de su introducción al *Essai sur l'origine des langues*. Para una extensa contextualización de la aportación de Rousseau a la teoría musical, véase igualmente Fubini (2002 [1971]).

7. «Comme les premiers motifs que firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des Tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier» (Rousseau, 1990 [1781]: 68). Aunque marginal para los intereses del presente estudio, no está de más recordar que en el origen del pensamiento racional está la metáfora como la filosofía platónica ejemplifica paradigmáticamente. Jean Starobinski anota el texto de Rousseau refiriéndose a la opinión de su coetáneo Turgot, que nos permitimos reproducir: «Moins un peuple a de termes pour exprimer les idées abstraites, plus il est obligé, pour se faire entendre, d'emprunter à chaque instant des images et des métaphores» (*Oeuvres*, éd. G. Schelle, Paris, 1913, t. I, p. 626). (Rousseau, 1990 [1781]: 221).

lenguaje previo (el que fuera) se habilita como medio de expresión de lo cultural. Se nos permitirá realizar un breve excursu etnográfico ilustrativo de este tema.

Empecemos por un ejemplo bien simple. Cuando habiendo sido invitados a comer decidimos alabar la calidad del plato que se nos ha ofrecido, se dice que cumplimos con una norma de cortesía, o incluso que expresamos o manifestamos cortesía. Pero debe quedar claro, sin embargo, que cualquier motivo por el que el anfitrión llegara a pensar que mi alabanza «denota» propiamente cortesía, esto es, «significa directamente cortesía», privaría a la acción verbal del efecto cortés pretendido, ya que se reinterpretaría en el sentido de que «significa solo eso», *ergo* que no significa lo que referencialmente también debe significar: «que el plato está realmente bueno». El efecto cortés, como tal, solo puede ser realmente «connotado» y nunca directamente referido (Hernández Sacristán, 1999). Con esto no se debe entender que el dominio referencial seleccionado carezca de toda relevancia. De igual forma, cabe decir que tampoco es indiferente el tipo de «vehículo» seleccionado para construir una metáfora. Pero aún así diremos que solo desde una perspectiva intracultural la referencia a determinadas cosas nos parece obligada para conseguir determinados efectos connotados. El poeta poco innovador, o el mal poeta, piensa tal vez también en estos términos, y limita el «vehículo» metafórico (o incluso el «tenor») a lo que la tradición le dicta. Y, sin embargo, de igual forma que el término «electricidad» no está excluido de entrada del lenguaje poético, tampoco el «eructo» quedaría, de entrada, excluido como base para conseguir connotar un efecto de cortesía ante nuestro anfitrión. ¿Hasta qué punto estamos dispuestos a aceptarlo? Pasemos a otro ejemplo con, tal vez, algo más de trascendencia.

El típico saludo occidental nos pone aparentemente en situación de igualdad cuando nos estrechamos las manos. Recordamos aquí el interesante ensayo de Ortega sobre el saludo y su sentido. En su origen pudo servir para simbolizar que nos aproximábamos al otro sin arma oculta. Se asocia a un contacto corporal que —si el referido origen del gesto es cierto— supondría una suerte de «cacheo» con el que nos aseguramos de que el otro no alberga malas intenciones, sobre todo cuando al estrechar de las manos siguen las palmaditas en la espalda. La cosa resulta en realidad bastante «grosera» para las culturas orientales, que evitan todo contacto físico en el saludo. Para ellas, cierta distancia parece simbolizar «reverencia» hacia el ser humano con el que nos encontramos, pero también es verdad que la inclinación de cabeza puede interpretarse por la cultura occidental como un «acto de autohumillación» inaceptable. Una inclinación reiterada de cabeza observada en alguien nos llega a producir sonrojo o vergüenza ajena. Nada es sin embargo lo que puede parecer a primera vista, y este acto referencial de autohumillación no debe tomarse en su literalidad, sino como simple medio con el que conseguir el efecto retórico de la armonía (*dos no pelean si uno no quiere*), aunque nada se presupone exactamente sobre la existencia de una armonía real. El error de comprensión intercultural puede considerarse, de hecho, como un «efecto literalizador» en el que, por ignorancia o interés, no trascendemos lo referencialmente denotado. Robinson Crusoe, salvando ahora aquí todas las distancias, no parecía desde luego interesado en entender este acto de autohumillación como retórico

(tampoco la descripción que hace Defoe del mismo se presta mucho a ello), aunque bien podría haberlo hecho recomponiendo simbólicamente la asimetría de su encuentro con Viernes. La interpretación literal *pro domo sua* es inmediata:

Tan pronto me vio se aproximó corriendo y se echó al suelo una vez más, dando muestras de humildad y haciendo gestos extraños para indicarme que estaba a mi servicio. Finalmente, colocó la cabeza junto a uno de mis pies y puso el otro pie encima de ella, como había hecho antes. Luego volvió a mostrar todas las señales de sometimiento, sumisión y servidumbre que puedan imaginarse (...) Le hice saber que su nombre era Viernes, pues éste era el día en que le había salvado la vida. Lo llamé así para recordar ese momento. Igualmente, le enseñe la palabra «amo» y le indiqué que ése era mi nombre (Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Madrid, Cátedra: 303-305).

Este efecto literalizador es, por cierto, algo más que una cuestión marginal. Suele ir asociado a una perspectiva exotista: la incompreensión del efecto de sentido añadido a nuestro gesto o nuestra palabra bien trivializa, bien minusvalora al otro. Este efecto literalizador es el nos lleva a designar como ‘bárbara’ esa lengua que no entendemos, esto es, a la que al parecer los griegos designaban como materialmente oían. Permítasenos, a título si se quiere anecdótico, considerar lo que supondría un acto de apropiación que realizara sin más quien oye «esta es tu casa» interpretando también –y nunca mejor dicho ahora– *pro domo sua* lo que literalmente oye.

Una reflexión adicional nos permite ilustrar con mayor profundidad el hecho que ahora nos ocupa. En la esencia del uso simbólico del lenguaje se encuentra una opción de partida entre decir y no decir. La razón originaria por la que todo decir adquiere un sentido adicional, deriva en realidad de que podríamos también callar. Obviamente, el hecho de callar recibe de igual forma un plus de sentido en este contexto. El estrato de sentido adicional que se asocia a esta oposición es quizás no equivalente, pero sí de alguna manera «correspondiente» con el que deriva de la percepción del otro como «un autre sentant». El modo en que esta opción entre el decir y el no decir se administra suele asociarse de manera muy básica a ese conjunto de efectos connotativos con los que se construye lo cultural. Si estamos proponiendo aquí –en la línea de lo defendido por Geertz, entre otros– que una cultura es una particular retórica impuesta sobre las relaciones sociales, diremos que la administración de la palabra y el silencio resulta fundamental para el modo en que simbolizamos dichas relaciones.

Basso (1990 [1970]), dentro de la orientación conocida como *Etnografía de la Comunicación*, nos ofrece un excelente estudio en el que se describe la «singularidad» de la conducta silenciosa entre apaches occidentales. Señala entre otras cuestiones que los novios no hablan entre sí, esto es, que no se exhiben socialmente hablando entre sí; que se evita hablar con desconocidos muy por encima de lo esperable en la cultura angloamericana; que se evita también durante unos días (hasta tres) hablar con el familiar que estuvo un largo tiempo ausente; que no se responde a quien fuera de sí insulta a quienes están a su alrededor; que no se habla con una persona en duelo por la muerte de un familiar, esto

es, que no existe –por tanto– ritual para la expresión verbal de condolencias. Basso trata de buscar lo que de común encierran todas estas situaciones, y concluye que siempre que, por alguna razón, mi relación social con el otro resulta confusa, provisional, no del todo definida, o deviene, por alguna razón, problemática, el apache occidental inhibe el uso de la palabra. Pero justamente lo contrario, esto es, aclarar situaciones sociales problemáticas o no definidas, parece el valor asignado a la palabra por la cultura occidental. Sucede que, tal vez, para el apache occidental la palabra se considere un medio demasiado trivial o arriesgado, según se mire, para entender que con solo su uso reducimos el grado de indeterminación con el que se nos manifiestan determinadas relaciones sociales. La otra cara de la moneda nos la ofrece el hecho de que con el uso efectivo de la palabra el apache occidental «connota» o «simboliza» una relación social fuerte: hablar con alguien presupone un alto grado de compromiso social con nuestro interlocutor. Esta capacidad de «connotación» o «simbolización» se ha perdido notablemente en el marco cultural occidental, donde que yo hable con alguien cada vez significa menos desde el punto de vista de la estructuración social.

Quienes saben no hablan, quienes hablan no saben reza una sentencia taoísta. Difícilmente te promociona en nada o para nada este tipo de supuesto en la cultura occidental, donde –como es bien sabido– quien no habla, sencillamente no existe. La pregunta que nos debemos formular es si «existe» realmente alguien por el solo hecho de hablar, ahora que estamos ya acostumbrados a oír hablar a las máquinas, pero mientras nos respondemos a la misma sucede que la cultura occidental se ha ido históricamente apropiando de todos los espacios de silencio que otras culturas le ofrecían. Ha ido interpretando estos espacios en un tipo de literalidad que puede no corresponderse, o no se corresponde en absoluto, con su sentido. *Quien calla, otorga*, y también sucede que a quien se da un tiempo para responder se le ofrece «cooperativamente» la respuesta que debería dar. Sin salir del dominio de las culturas aborígenes de América del Norte, recordaremos aquí lo dicho por Scollon & Scollon (1990 [1981]) de las relaciones entre atabascos en busca de trabajo y sus patrones angloamericanos. El pudor o alguna otra razón cultural mantiene callados en las entrevistas de trabajo a quienes lo solicitan. No debemos tener tantos reparos en decir lo buenos que somos, aunque podrían también entenderse las razones por las que evitamos el autoelogio. Según Scollon & Scollon la interpretación del patrón angloamericano es, sin embargo, unívoca: *No decir nada es no saber nada*. Lo dicho para apaches y atabascos es, en realidad, una circunstancia bastante general a escala planetaria. Invasión de espacios de silencio, o de espacios en general como vacíos significantes, es tal vez una buena manera de entender la conquista del mundo por la cultura occidental. Reconozcamos, de todas formas, que los efectos literalizadores de los que hablamos representan un fenómeno universal de las relaciones interculturales, esto es, no son en absoluto exclusivos de la cultura occidental en sus relaciones con otras culturas. Obviamente, hemos generalizado mucho hablando de «cultura occidental», pero no es momento de entrar en matices, que los hay –por supuesto– y muy significativos.

3.2 *Transculturalidad o «experiencia en los márgenes de la razón»⁸*

Una vez reconocida esta adscripción –nada novedosa– de lo retórico a lo cultural, y asumido lo que implica el efecto literalizador, vayamos sobre el argumento que hace de la práctica retórica y cultural algo necesario. Lo retórico no es, desde luego, algo superfluo o prescindible en este caso. Lo cultural representaría, por otra parte, una necesidad psicológica y –más aún– fenomenológica del ser humano. Aunque de una manera transitoria e históricamente contextualizada, toda cultura se encuentra «obligada» a ofrecer algún tipo de solución simbólica a un problema que en sentido estricto carece de solución racional. Y este es también el motivo por el que toda solución cultural será por definición transitoria. Toda opción cultural se asienta (o más bien flota) sobre un dominio primigenio e «irracionalizable» de la percepción de lo humano. En él se contienen experiencias denotativamente inaprehensibles, siempre de alguna manera ambivalentes, como la que nos ofrece la «máscara», que por un lado manifiesta y por el otro oculta. No nos referimos a un dominio ignoto alejado, sino justamente a un dominio que, siéndonos próximo, no alcanza nunca a ser aprehendido. El problema radical de lo humano no es el desconocimiento declarativo del mundo en su infinita exterioridad (este saber será siempre una parcela exigua de todo lo que podríamos saber), sino el carácter velado y nunca plenamente cognoscible de lo próximo, de lo que parece ofrecérsenos de una manera inmediata. De repente, nos apercebimos de que lo que debería ser obvio, no está claro. Pero antes de que alguien realice esta toma de conciencia, las cosas –a todos los efectos prácticos de construcción de lo humano– ya eran por supuesto así, y contábamos con que así eran.

Miguel León-Portilla refiere a una modalidad retórica que singulariza la poesía prehispánica de la cultura náhuatl, íntimamente relacionada, por otra parte, con los mecanismos propios de la formación léxica y la construcción sintáctica de la lengua náhuatl, lengua mexicana o de los antiguos aztecas. Nos estamos refiriendo aquí al «difrasismo», que constituye un procedimiento universal, previsiblemente muy básico de la expresión poética, pero que adquiere una especial relevancia entre los aztecas. Es revelador de toda una particular cosmovisión donde la divinidad se concibe como un principio dual (Ometeotl: Dios (*Teotl*) Dual (*Ome*)). León-Portilla (1993: 177-178) comenta el significado profundo de dicha opción retórica en los siguientes términos:

Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de *Ometeotl*, nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* –no abstracta y fría

8. Adoptamos aquí la fórmula que nos propone Sergio Sevilla (1994) para describir ese ámbito o tarea que la filosofía contemporánea se ve abocada a tratar, ofreciendo soluciones que difícilmente pueden ser ya «sistemas».

como la *idea aristotélica*— sino rica en contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal.

En otras palabras, diremos que el «difrasismo» revela una actitud por la cual se asume que el «tenor», tema u objeto, que merece nuestro canto y nuestra reverencia o temor no puede ser designado de manera directa y, más aún, nunca por supuesto de manera unívoca. En su versión más sintética y paradójica, y asociada ya posiblemente a otro tipo de cosmovisión, el «difrasismo» deviene en «oxímoron», esto es, el «ser y no ser» de aquello que merece nuestro canto y nuestra reverencia o temor. Diremos ahora que el espacio de partida sobre el que se asienta toda construcción cultural es siempre ese tipo de dominio experiencial que, en términos radicales, solo el difrasismo o el oxímoron pueden aproximar, aunque nunca plenamente captar.

Volvemos de nuevo ahora a lo ya dicho por Rousseau sobre esa percepción fundacional de lo humano, la del otro como un «être sentant». Ese tipo de percepción, por la que pasa a estar en juego nuestra propia identidad, constituye el «suplemento» sobre el que se construye lo cultural. Si nos preguntáramos de qué materia está hecho ese suplemento o cómo definirlo, difícilmente sabríamos responder con claridad. Para Homero era tal vez una «estela» o una «sombra», la «sombra de un sueño» para Píndaro. El cristianismo lo llamó «persona» dotando a este suplemento de una trascendencia de la que —tal vez— carecía la máscara del actor a la que, como es bien sabido, designaba en su origen el término «persona». El «ser personas» de Gracián reorienta el sentido y pone el foco de atención sobre la naturaleza inmanente de ese suplemento de lo humano, sin presuponer aquí que otras lecturas de la obra de este autor sean también posibles. Para Heidegger ese suplemento es el que dota de autenticidad al ser humano, atribuyendo a la dependencia social el plano de lo inauténtico. Para Benjamin se trataría del «aura» que nos hace sujetos irrepetibles. A ese suplemento Derrida lo llama sencillamente «suplemento», en una visión estrictamente nominalista de las cosas donde el sujeto y el sentido están ausentes, con lo que se reduce a mera tautología el problema de su designación.

La antropología moderna y la microsociología prefieren la metáfora «cara» o «face» seleccionando la parte socialmente más visible de nuestro cuerpo, aunque entendemos que ello es así porque en la cara están los «ojos», que constituyen el «puerto» natural más transitado entre lo exterior y lo interior del ser humano. Esa frontera constituye, en definitiva, un dominio «transicional» por excelencia. Pero deberíamos añadir que nuestro cuerpo, tomado en su conjunto, también lo es. Como desarrolló con gran claridad Merleau-Ponty, el cuerpo propio define un dominio nunca plenamente objetivable, nunca plenamente separable de lo subjetivo. En este sentido, nuestras relaciones con la corporalidad propia nunca podrán ser en sentido estricto «racionales». Dos tensiones contradictorias dominan este escenario: el cuerpo propio nunca podrá ser sencillamente denotado o mostrado, de manera que bien será velado o bien será exhibido. En términos de oxímoron hacemos, en realidad, las dos cosas a la vez. Vestirse, tatuarse, enmascararse corresponden, antes que nada, a propiedades fenomenológicas de ese suplemento que nos hace humanos. Serán

luego, también, necesidades psicológicas, y podrán servir a algunos efectos prácticos. En definitiva, el suplemento al que nos referimos es a la vez algo interior y exterior, nos une y nos confunde con los otros en la medida en que nos separa y diferencia de los otros, manifiesta la tensión irresoluble entre nuestro ser individual y nuestro ser social, entre nuestro ser transcendente y nuestro ser inmanente, o –en definitiva– entre nuestro ser y no ser.

Nos situamos de esta manera en ese particular espacio perceptivo que motiva y da sentido a la construcción de lo cultural. Toda cultura, más allá de sus productos concretos, es de manera originaria un tipo de respuesta obligada ante un acontecimiento perceptivo-emotivo por el que ese suplemento de lo humano se nos hace presente, aunque dada su naturaleza «transicional» no puede, como tal, ser representado, esto es, «objetivado» o directamente denotado. Ante el mismo no podemos quedar indiferentes. Estamos obligados a gestionar esta experiencia básica, esto es, a ser seres culturales. Estamos obligados a elegir algún tipo de perspectiva sobre dicha experiencia, para hacerla retóricamente comunicable y definir así una identidad personal y grupal. Toda cultura es, en efecto, una manera particular de gestionar lo que llamamos «face» o «imagen social». En algunas domina la perspectiva o el tono de que debe ser realzada en los encuentros sociales, en otras la perspectiva o el tono de que debe ser protegida. En unas se asocia preferentemente al sentimiento de la culpa, en otras al sentimiento de la vergüenza. Pero nada se excluye definitivamente. La lengua y cultura vietnamita con sus 12 maneras diferentes de hacer referencia al «yo» disgrega simbólicamente la imagen de uno mismo en el caleidoscopio social, como la imagen que ofrece de ti un espejo fragmentado. En nuestra cultura, olvidado ya el rancio «servidor», la referencia al «yo» es –también simbólicamente– unitaria, tanto si el otro es un «tú» como un «usted», pero ese «yo» se disgrega socialmente por otras vías, que han sido suficientemente explicadas y en las que no entraremos ahora. Siendo todas estas cosas, el «suplemento» de lo humano no puede ser todas a un tiempo.

La elección obligada de perspectiva, a la que nos estamos refiriendo, sigue sin entrar en el dominio de lo que podría caracterizarse como una opción racional, o al menos no se vive como tal. Nuestra adscripción a la misma implica más al componente volitivo-afectivo del ser humano que a la esfera de sus decisiones racionales. De hecho, las opciones no elegidas, aunque podamos a veces conceptualizarlas de irracionales, se nos muestran más bien como perspectivas emocional o volitivamente rechazables, o, desde otro punto de vista, como carencias deseables. Entendemos por este motivo que la comunicación intercultural y, en particular, la solución de desajustes o «errores» en nuestra interacción comunicativa con los otros se nos muestre como especialmente refractaria a la racionalización. Uno puede, por ejemplo, interpretar racionalmente como una diferencia de código proxémico el hecho de que nuestro interlocutor se mantenga a una distancia física superior a la esperable, o inferior a la esperable en el código propio, pero esta racionalización no elimina del todo el efecto de incomodidad que se puede sentir en cualquiera de estas dos circunstancias. Puedo entender racionalmente que una diferencia de código en los indicadores de déxis social lleve a que mi interlocutor me trate de ‘usted’ cuando debería hacerlo de ‘tú’, o viceversa, pero, nuevamente, el halo negativo de vivencias asociadas a este tipo de situación no se

elimina del todo, aunque el esfuerzo racionalizador pueda contribuir a ello. Este carácter refractario respecto al proceso de racionalización no deja de ser lo esperable, dado que lo que un estilo cultural supone es nuestra manera particular de vivir y no tanto de pensar el hecho social.

El saber racional, explícito o declarativo no acaba de servirnos en la gestión de espacios o entidades que por su naturaleza son «transicionales» en un sentido próximo a lo planteado por Winnicott, o que pueden ser reinterpretadas como tales, esto es, que se asocian, aunque no lo estuvieran inicialmente, al «suplemento» de lo humano. Traemos aquí a colación una breve reflexión muy significativa al respecto sobre la imagen del yo que manifiesta una fotografía. Tisseron (2001: 71) lo plantea con gran claridad:

Bien entendu, notre culture a privilégié l'idée que l'image est un signe et que, à ce titre, elle n'engage pas la personne réelle que s'y trouve représentée. Pourtant, cette certitude est avant tout intellectuelle. Sur le plan émotionnel, nous ne sommes jamais bien certains que notre image ne contient rien de nous en réalité. D'ailleurs, c'est une chose de savoir que quelqu'un ne nous aime pas, et une autre d'apprendre qu'il s'est procuré une photographie de nous et qu'il plante des aiguilles dedans ou en déchiquette des morceaux! Dans le domaine de nos relations aux images, ce que nous savons qu'elles sont –à savoir, seulement des représentations du monde– est bien différent de ce que nous éprouvons à leur contact. C'est pourquoi personne ne peut se déclarer indifférent aux images de lui que d'autres regardent, admirent, haïssent, ou utilisent à leur façon.

Lo comentado en el texto precedente sobre la relación que mantenemos con la imagen que nos representa, es revelador de un principio general por el que nuestro saber declarativo y reflexivo, incluso cuando previamente existe, es puesto, sin embargo, en suspenso a la hora de tratar los hechos básicos de cultura. No negamos aquí que la racionalización sea una base sobre la que fundamentar los procesos de comprensión intercultural (no estaríamos escribiendo estas líneas si no lo creyéramos), decimos simplemente que la racionalización no es suficiente. La Ilustración hizo depender la autonomía del hombre del ejercicio de la práctica racional, separando en su momento de manera estricta lo que la revelación aportaba de lo que aportaba la razón. No está de más recordar que en la Enciclopedia el saber revelado tiene todavía su puesto. Pero trabajando más allá en este impulso hacia la autonomía, el hombre –descontado aquí la ayuda del saber revelado– está obligado a solventar buena parte de sus problemas sin el amparo que le ofrece la razón. Cualquier gestor de recursos humanos sabe de qué estamos hablando. Es siempre preferible, en cualquier caso, tener claramente diferenciados los planos o esferas de acción, y no confundirlos dando por racionales argumentos «revelados» o simples «deseos».

Todavía dentro de una aproximación racional a las cosas podemos decir que el acto de comprensión o comunicación intercultural es una operación interpretativa por la que somos capaces de asignar un sentido a la acción social del otro. Esto último equivaldría a admitir que, aunque determinada perspectiva sobre los hechos no es la mía, resulta al menos

una perspectiva posible, que asigna un tipo de coherencia a un estilo cultural ajeno. Esta es la base fundamental para hacerlo interpretable. Pero se entenderá que nos referimos aquí tan solo a un tipo de operación meramente intelectual, una operación que puede bastarle al antropólogo cultural, pero que no es suficiente desde el punto de vista de las relaciones interpersonales. Desde este último punto de vista, la interpretación-comprensión de un estilo cultural ajeno es algo más que un acto intelectual, es siempre –en mayor o menor medida– un acto de naturaleza empática, lo que –desde nuestro punto de vista– implica no confusión sino tan solo aproximación a una alteridad nunca plenamente reductible a la esfera de lo propio, pero ello es así, antes que nada, porque justamente lo propio «cultural» tampoco resulta del todo objetivable o representable para nosotros mismos.⁹ La perspectiva posible se nos ofrece en este sentido no tanto como perspectiva lógicamente posible, sino más bien como un modo posible de vivencia de lo social, que valoro en términos volitivos-emotivos como perspectiva rechazable o como carencia deseable.

Implicando de nuevo a la corporalidad en clave metafórica, diremos que una cultura es un ademán o un gesto, cuyas características pueden variar dentro de determinados parámetros, pero que los seres humanos estamos obligados a realizar. En este ademán o este gesto se pone en juego nuestra identidad, por más provisional que podamos entenderla. La cultura en cierto sentido vela y nos protege también de esa experiencia básica con que nos enfrentamos al «suplemento» de lo humano, pero su propia sustancia «retórica» hace que no nos pueda privar totalmente de la misma. Una privación total implicaría, de hecho, la imposibilidad de dar sentido al hecho cultural y sucede que ninguna cultura puede de un modo radical autoexplicarse. La cultura vela, pero no oculta definitivamente la realidad que connota. El acto de comprensión intercultural es en última instancia posible –aunque nada lo garantice plenamente– porque esa realidad connotada es algo que precede, en cierto sentido, o trasciende, en otro, la perspectiva propia de un estilo cultural históricamente conformado. Nuestra capacidad de intuir la existencia de esta realidad es la que identifica el espacio cognitivo que llamamos «transcultural».

La capacidad de acceso a este dominio no nos transforma, como tampoco le sucedió a Rousseau, en seres que prescinden de su propia cultura, sino que son capaces tal vez de observarla desde el sentido básico que motiva lo cultural. Transculturalidad no se corresponde, así pues, con «travestismo» cultural: ponerme el sombrero mexicano cuando estoy en México, o vestir la chilaba cuando estoy en Marruecos. Sin ánimo de trivializar las cosas, diremos que mi comprensión cultural del otro no quiere decir que tenga que vestir, esto es, adoptar el estilo cultural del otro. Esta operación es por definición superficial, tanto

9. Este sería el punto de vista con el que Levinas plantea el tema de las relaciones entre sujeto y alteridad. Seleccionamos aquí un pasaje de *Time and the Other (Le Temps et l'autre)* (Levinas 1947: 63): «But this precisely indicates that the other is in no way another myself, participating with me in a common existence. The relationship with the other is not an idyllic and harmonious relationship of communion or a sympathy through which we put ourselves in the other's place; we recognize the other as resembling us, but exterior to us; the relationship with the other is a relationship with a Mystery».

desde una perspectiva ética como cognoscitiva, aunque pueda tener el valor simbólico que queramos darle en la escena «político-mediática». Tampoco se trata de la pura desnudez cultural. Se trata más bien de vestir nuestro «traje» cultural holgadamente, si se quiere al estilo propio de la «casual wear». Entendemos así en todo su alcance esa crítica rousseauniana a la costumbre burguesa (común por otra parte en muchas sociedades) de fajar a los recién nacidos, impidiéndoles todo movimiento espontáneo (*Émile*, O.C. Pléiade IV: 253). Nuestro vestido tampoco debería privarnos de la actitud o el gesto natural. En definitiva, *será solo un modo particular de vivir la propia cultura lo que pueda fundamentar nuestra comprensión de las otras.*

4. DIMENSIONES DE LO TRANSCULTURAL

Nuestra capacidad de situarnos en este espacio que denominamos transcultural nos permite poner en perspectiva nuestro propio estilo cultural. La cultura deja de dársenos en un plano único bidimensional. Podríamos decir también que la cultura adquiere de esta manera las características propias de un objeto que se «fractaliza» en diferentes niveles de manifestación. Hablaremos de dimensiones o funciones de lo transcultural para referirnos a diferentes modos por los que nuestra visión de la cultura adquiere esa perspectiva en profundidad de la que hablamos. Algunas de estas dimensiones o funciones pueden ser las siguientes.¹⁰

4.1 Dimensión paidética

De momento diremos que la antropología no debería ser una disciplina sesgada por el segmento de la edad del hombre en el que focaliza su atención, tampoco –desde luego– por el sexo que preferentemente atiende. El humanismo clásico ve prioritariamente lo humano desde la perspectiva del «senior», la antropología clásica sobre-representó quizá al joven-adulto, hablando de bodas y de guerras. Asistimos en la actualidad a toda una teorización de la cultura que focaliza más bien el estado adolescente. El sentido y el plano de lo cultural cambian, según sea el caso. No está de más que empecemos ahora por el principio. Si admitimos con Lévi-Strauss que Rousseau fue el fundador de las ciencias del hombre, deberíamos decir que lo fue desde el principio al hacer antropología de la infancia. Esto equivale en él a reconocer –creo que por primera vez en la historia de Occidente– que la vida del niño debe describirse en sus propios términos. En sus propios términos afirma también Rousseau que debe describirse el lenguaje infantil (*Émile*, O.C. Pléiade, IV: 293-4). Al fin y al cabo, en su tiempo (y casi siempre a lo largo de la historia) más de

10. Lo que sigue en esta sección referida a dimensiones de lo transcultural adapta al nuevo contexto explicativo lo ya avanzado en Hernández Sacristán (2003, 2005)

la mitad de los niños no alcanzaban los diez años, de manera que convenía reservarles un espacio propio, y no era necesario prepararles para ese estado adulto que mayoritariamente nunca alcanzarían. Con esta particular crudeza se manifiesta la motivación rousseauiana, y también la contradicción personal que lo llevó a abandonar a sus hijos en el hospicio.

En cualquier caso, entender la «naturaleza» de un código cultural exige –entre otras cosas– tener presente la existencia de determinados «sujetos sociales» que se encuentran en proceso de adquisición del mismo, lo que se conoce habitualmente en antropología como «enculturación». Este proceso admite variabilidad intercultural en sus posibles enfoques, que van desde las opciones más rígidas en la formulación de instrucciones, a las más flexibles o menos reglamentistas. Aun asumiendo estas diferencias de enfoque, en el proceso de enculturación –globalmente considerado– dominará siempre el aprendizaje incidental o implícito sobre el declarativo o explícito. Es obvio que el código cultural no se aprende como la aritmética o la geografía. Pero lo interesante de esta situación es que el adulto en su relación social con el niño, de igual forma que adapta su lenguaje, se muestra capaz o tiene la competencia de poner en suspenso normas definitorias de su estilo cultural. Ello equivale en realidad a asignarles el sentido que permite su jerarquización y oportuna dosificación, sin que medie tampoco aquí ningún saber declarativo sobre el hecho. No existe, en realidad, otra manera de entender la labor paidética, o el proceso de «enculturación», que presuponiendo esa capacidad que denominamos transcultural en el adulto.

4.2 *Dimensión supletoria de lo cultural*

Acabamos de afirmar que el sentido de lo cultural cambia con los segmentos de edad del hombre sobre los que focalizamos nuestra atención. Conviene referirse a otra dimensión por la que lo cultural se nos ofrece en perspectiva o profundidad y no sobre un solo plano. La capacidad rectora de las normas que definen un estilo cultural no se muestra uniforme en todos los ámbitos de la vida social. La oposición o, mejor, la escala que lleva de la esfera pública a la esfera privada de las relaciones sociales constituye una dimensión muy significativa sobre el modo en el que lo cultural se nos manifiesta. Esta dimensión nos lleva de aquellos contextos sociales en los que la capacidad rectora de normas culturales es máxima a aquellos otros en que resulta mínima, con posibles situaciones intermedias. Dominar esta escala es también capacitarnos para asignar «intencionalmente» un valor a las normas culturales. Dicho a la inversa, disolver la oposición privado / público equivale a cancelar una de las dimensiones fundamentales por las que lo cultural cobra un «sentido».

En el contexto propio de las relaciones privadas –y particularmente en algunas de ellas– nos situamos o aproximamos a un ámbito transcultural de la relación social, esto es, a un dominio de experiencia donde lo social se nos ofrecería de manera primigenia. Las relaciones privadas en las que esta última circunstancia se hace más evidente, son aquellas que podrían caracterizarse como «relaciones sociales límite», esto es, aquellas en las que se llega a pisar el «umbral» entre lo social y lo individual no-social. Este «umbral» podría reinterpretarse en determinadas circunstancias como separador entre lo humano y lo in-

frahumano, o entre lo cultural y lo biológico, o entre lo humano y lo suprahumano. En estas situaciones nuestra conducta pierde, en mayor o menor grado, el apoyo que le presta un código cultural. Diremos que este código debe ser suplido aquí «transculturalmente».

Dejando al margen las relaciones sociales comunes más íntimas, como la erótico-amorosa o la propia de las amistades más estrechas, el concepto de relación social límite se manifiesta de forma paradigmática en todos aquellos contextos en los que la supervivencia biológica es un factor que se pone en juego: camaradas en el frente de batalla, encuentros entre naufragos (aunque no el de Robinson Crusoe con Viernes), alpinistas a más de cinco mil metros de altura —es un decir—, en definitiva, supervivientes en condiciones extremas de riesgo, y discursos de individuos o con individuos «in articulo mortis». Dejando al margen el factor de supervivencia biológica, podrían manifestar relación social límite determinadas conductas sociales basadas en el instinto «gregario», esto es, conductas habitualmente consideradas «masivas», aunque no esté claro qué patrón valorativo de lo cultural nos pueden ofrecer. En el otro polo, cuentan los discursos monológicos, aquellos en los que el individuo habla consigo mismo, presuponiéndose en este caso una relación social básica entre «ego» y «alter ego» (no parece que para este tipo de relación social las normas culturales puedan ejercer un alto grado de sobredeterminación). El discurso religioso privado presupone —entendemos— una modalidad de este último tipo de relación social. También aquí, en otro extremo bien diferente, contaría el tipo de reciprocidad asimétrica que establecemos con los animales. Nuestro código cultural se disuelve o «fractaliza» en diferentes grados y maneras en todas estas circunstancias.

4.3 *Dimensión creativa*

Todo acto creativo, poético en el sentido etimológico del término, implica también nuestra capacidad de poner en perspectiva un código cultural de partida, o alguno de los fragmentos que lo integran. Refiriéndose a la conocida definición clásica de cultura que debemos a Tylor, comenta con gran acierto San Martín (1999: 43ss) que se contiene en ella un presupuesto, escasamente sometido a discusión en la antropología cultural. Nos referimos a que los hechos culturales se nos presentan en esta definición como un tipo de realidad «ya dada» que el individuo adquiere en el proceso de enculturación. No deja, sin embargo, de resultar una obviedad reconocer el carácter creativo de lo cultural, el hecho de que la cultura no es simplemente algo dado, sino algo siempre en mayor o menor medida «reconstruido», «reelaborado» individual o generacionalmente y «adaptado» o «modificado» en función de las circunstancias propias de los variables contextos sociohistóricos. Es posiblemente esta misma obviedad del hecho al que nos referimos, lo que ha impedido profundizar teóricamente en los fundamentos de la creatividad cultural y que se cuente —en definitiva— con ella como presupuesto que no requiere discusión. No podemos negar el hecho de que «cultura» es aquello que se trasmite por medio del aprendizaje social, pero la manera en que se trasmite es «sustancialmente» diferente a la transmisión de una herencia biológica. La «transmisión reconstructiva» y, al menos en parte, «creativa» (más

allá incluso de lo que la labor paidética puede contemplar), es tal vez lo más específico del código cultural.

Las razones profundas y los límites del cambio cultural –y de la creatividad cultural que subyace al mismo– debemos buscarlas, de nuevo, en el espacio cognitivo que denominamos «transcultural», donde se definen ciertos aspectos básicos de lo social humano. Estos aspectos básicos pueden considerarse parámetros entre los que las opciones culturales se ven obligadas a oscilar pendularmente. Lo que animaría este movimiento pendular puede encontrarse, de entrada, en meras razones de naturaleza psicosocial. La necesidad de operar por contraste en los procesos de identificación generacional o grupal es ya causa suficiente para dotar siempre de cierto grado de inestabilidad a cualquier opción cultural, y para introducir cambios en nuestra retórica de las relaciones sociales. La subcultura joven suele ser siempre de alguna manera «estridente» o «bárbara» para el adulto, como consecuencia –entendemos– del efecto literalizador anteriormente aludido. Pero el joven acaba, en definitiva, siendo adulto. Como supo ver con claridad Ralph Dahrendorf, una sociedad dista de ser un todo homogéneo, y se articula siempre con un cierto grado de conflictividad o disfuncionalidad entre las partes integrantes. Ello hace que toda cultura suela definir normas nunca en la misma medida ventajosas para todos, o, dicho en otros términos, hace que al menos para determinados sujetos esas normas puedan ser percibidas como insatisfactorias y por ello revisables. En términos más generales, diremos que ni el lenguaje ni la cultura, históricamente conformados, agotan el ámbito de experiencia que contribuyen a conformar e incluso constituir. Sea definido este último como «mundo de vida», *Lebenswelt* fenomenológico, o en otros términos. Esta circunstancia hace que podamos sentir a todo lenguaje y toda cultura como potencialmente insatisfactorios respecto a la funcionalidad que tienen asignada. Tal vez aquí se encuentra el sustrato de los procesos creativos, tanto lingüísticos como culturales, y la base con la que se motivan los nuevos usos retóricos.

4.4 *Dimensión o función intercultural*

Un modelo ideal de comunicación intercultural incorpora o presupone las funciones paidética, supletoria y creativa de lo transcultural, pero sobreañade a estas últimas una función específica como espacio mediador entre culturas. Entre las condiciones de posibilidad para una comunicación intercultural cuenta de manera especial nuestra capacidad de acceso al espacio transcultural, esto es, nuestra capacidad de acceder a una percepción básica y primigenia de la relación social. En el seno de una cultura esta capacidad se manifiesta, como mínimo, en el ejercicio de las tres funciones anteriormente referidas, pero también, dado que toda cultura es siempre en mayor o menor grado una realidad polisistemática, en el ejercicio de una función mediadora entre subculturas o modalidades culturales. La función mediadora intercultural no sería en este sentido sino la explotación amplificada de un saber que se ejercita ya intraculturalmente.

Una situación que merece ser tenida en cuenta, en este sentido, es la propia de algunas sociedades que se han constituido en un breve lapso temporal a partir de componentes culturalmente heterogéneos. Se ha destacado la singularidad del caso australiano, dado que ofrece modelos de acción comunicativa en medio anglófono sustancialmente diferentes a los propios del inglés británico. Algo parecido se ha observado sobre los modelos de acción comunicativa del judío israelí en comparación con los propios del judío en la diáspora. Tanto en un caso como en el otro, aunque por razones muy diferentes, una sociedad organizada políticamente como estado se constituye en breve período de tiempo con la aportación de contingentes poblacionales de diverso origen cultural (aunque puedan compartirse, en el caso israelí, etnia y religión). En este tipo de contexto, la sociedad se ve obligada a dotarse, entre otras cosas, también de un modelo cultural o conjunto de normas rectoras de la actividad social (y la acción comunicativa) para las que debe buscarse una adhesión mayoritaria.

La solución que se ofrece en el caso australiano o el israelí pasa por potenciar los elementos definitorios de lo que Burke (1966) conocía como una retórica de la continuidad. Esto es, se trata no ya de eliminar, pero sí de reducir en la medida de lo posible la acción de usos retóricos que contribuyen a crear o preservar diferencias culturales, y estimular, por contra, aquellos que nos aproximan en mayor medida a una percepción o vivencia básica, llamémosla precultural o transcultural, de lo social, reduciendo, por ejemplo, buena parte del componente ritual institucionalizado del código cultural. Esto último parece imprescindible cuando se observa una actitud de integración cooperativa de grupos sociales de diferente origen cultural en un proyecto común. En este contexto genérico es en el que debemos explicar las observaciones de Wierzbicka (1991) sobre el «decir solidario» australiano o las de Blum-Kulka (1992) sobre el «decir directo» israelí.¹¹

No se pretende afirmar con lo anterior que el tipo de actitud y de proyecto al que nos referimos sea la regla general. Lo que se conoce como *sincretismo cultural* suele suponer, por el contrario, una convivencia de normas culturales diferentes, que perviven como tales, aunque habitualmente en clara relación de asimetría. En este caso, la convivencia de normas culturales suele servir a los efectos retóricos de la discontinuidad y la discriminación social. La asimetría existente en la valoración social de las mismas encubre normalmente el proceso que denominamos de *aculturación* o abandono de un modelo cultural por otro dominante. Esta última es posiblemente la situación histórica más común, aunque cabe también pensar en situaciones mixtas en las que un proceso inicial «aculturador», con una clara relación asimétrica entre normas culturales en convivencia, acabe derivando en un modelo cultural único, nivelador de diferencias, donde una «retórica de la continuidad» vuelve a ser determinante. La situación propia de la cultura hispana, tal como es descrita por López García (1991, 2006), puede responder a este modelo y tal vez ello la hace exportable en la economía de un mundo cultural globalizado, que no monocultural.

11. Cf. para este último concepto Katriel (1986), apud Blum-Kulka (1992).

Consideramos que, en general, toda resolución cooperativa en situaciones sociales de partida culturalmente heterogéneas exige una puesta en ejercicio de nuestra capacidad de acceso «transcultural» al espacio de las relaciones sociales. Ello equivale a nuestra capacidad de situarnos en ese tipo de sustrato que alimenta los procesos de creatividad cultural, esto es, que nos hace pensar la cultura no como un tipo de producto dado, que podrá ser o no adquirido, sino como una realidad «fractalizable» y como actividad o proceso que nos habilita para recomponer los fragmentos que integran nuestros códigos culturales. La capacidad de acceso a lo transcultural debe entenderse también como condición de posibilidad para el aprendizaje intercultural. Nos referimos a la incorporación creativa en una cultura de soluciones ofrecidas por otras con las que se mantiene algún tipo de contacto, sea a través de la traducción o de otras modalidades de la mediación intercultural.

EPÍLOGO: «EXTIMIDAD» O TRANCULTURALIDAD «IN VITRO»

Las relaciones entre naturaleza y cultura, de las que en definitiva se ha venido hablando, han sido interpretadas en términos de una particular capacidad que nos permite introducir dimensiones sobre nuestra vivencia de lo cultural, y asignar sentido, de esta manera, tanto a los productos culturales propios como ajenos. La naturaleza humana, entendida como espacio transcultural, no es un estado que podamos realmente desligar de lo cultural, sino instancia constituyente de lo cultural, por medio de la cual damos sentido, de forma ambivalente, tanto a la existencia de una norma cultural, como a su posible suspensión. No siendo realidades opuestas, naturaleza y cultura tampoco pueden, sin embargo, identificarse. Afirmamos esto último reconociendo que una relación de identidad entre estos dos términos ha sido explícitamente formulada en las aproximaciones postmodernas al concepto de cultura. Sirvan de muestra las siguientes palabras de Jameson:

La posmodernidad es lo que queda cuando el proceso de modernización ha concluido y la naturaleza se ha ido para siempre. Es un mundo más plenamente humano que el antiguo, pero en él la cultura se ha convertido en una auténtica «segunda naturaleza» (Jameson, 2001 (1991): 10)

...la disolución de una esfera autónoma de la cultura debe más bien imaginarse en términos de una explosión: una prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social, hasta el punto de que se puede decir que todo lo que contiene nuestra vida social –desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura mental– se ha vuelto «cultural», en un sentido original y que todavía no se ha teorizado (Jameson, 2001 (1991): 66).

Ciertamente, lo cultural parece invadirlo todo en nuestra sociedad de la información y de los medios de comunicación masiva. Productos como el de Gran Hermano (en sus diferentes versiones) y otros productos que caracterizan a la llamada «neotelevisión»

(Cf. Casetti & Odin, 1990) parecen apuntar a una «colonización» cultural definitiva del espacio de lo privado y de lo íntimo. Se nos habla ahora también de «extimidad» asociada a la cultura «face book», donde la oposición entre lo íntimo o privado y lo público parece igualmente disolverse.¹² La cultura de los nuevos medios reduce drásticamente el segmento de edad del hombre, y estado de salud del hombre, sobre el que se focaliza nuestra atención. La mercantilización de lo cultural tiende a reducir, en definitiva, la cultura a una única dimensión, la que impone la lógica publicitaria. Y, sin embargo, la que podríamos llamar pulsión rousseauiana sigue presente y explica, contradictoriamente, productos culturales que tratan de representar un nuevamente imaginado (e imaginario) «estado de naturaleza», ahora con toda la potencialidad de los recursos retóricos audiovisuales.

Destacamos, en cualquier caso, esa necesidad imperiosa, tal vez malsana, de cultivar «in vitro» el espacio transcultural, cuando las posibilidades de acceso al mismo se encuentran más limitadas o condicionadas. Todo ello no es sino revelador de que la instancia cognitiva y vivencial a la que nos referimos es –en definitiva– consustancial a la naturaleza humana. Su acción explica también posibles respuestas refractarias a ofertas culturales masivamente publicitadas, como la de la segunda generación de telefonía móvil a principios de la actual década, y que nos llevó a esa primera gran crisis «inesperada» de las empresas de comunicación. El espacio transcultural muestra, y entendemos que seguirá mostrando siempre, resistencias de variada naturaleza a la programación social de los discursos y los modos del decir. Nos permite explicar la existencia de determinados dominios opacos de la conducta individual y social, que presentan un grado de indeterminación irreductible a la lógica del mercado o de la industria cultural. Entender estas resistencias (al margen de la valoración ética que en cada caso concreto puedan merecer) constituye la tarea central del discurso antropológico en nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- BARON-COHEN, Simon, Helen TAGER-FLUSBERG and Donald J. COHEN (eds.) (2000): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*. Oxford, Oxford University Press.
- BASSO, Keith H. (1990 [1970]): «'To Give up on Words.' Silence in Western Apache Culture», en D. Carbaugh (ed.), 303- 320 (K. H Basso (1970): *Southwest Journal of Anthropology*, 26(3), 213-230).

12. A la naturaleza meramente apariencial de esta confusión de planos se refiere el propio Tisseron (2001), quien introduce una particular relectura de este término originario de Foucault. Para Tisseron (2001: la «extimidad» sería tan solo el modelo que la nueva cultura de los medios nos impone en la construcción de nuestra «intimidad».

- BURKE, Kenneth (1966): *Language as Symbolic Action*. Berkeley, University of California Press.
- BLUM-KULKA, Shoshana (1992): «The metapragmatics of politeness in Israeli society», en R. Watts, S. Ide & K. Ehlich (eds.), 255-280.
- CARBAUGH, Donald (ed.) (1990): *Cultural Communication and Intercultural Contact*. Hillsdale (New Jersey), Lawrence Erlbaum Associates.
- CASETTI, Francesco & Roger ODIN (1990): «De la paléo- à la néo-télévision. Approche sémio-pragmatique». *Communications*, 51, 9-26.
- FUBINI, Enrico (2002 [1971]): *Los Enciclopedistas y la Música*. Valencia, Universitat de València (traducción de Maria Josep Cuenca).
- GEERTZ, Clifford (1995 [1973]): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos (1999): *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*. Barcelona, Octaedro.
- (2003): «Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa» en Grupo Crit (ed.), *Claves para la Comunicación Intercultural*. Castelló, Universitat Jaume I, 17-35.
- (2005): «Estrategias del decir y valores culturales en debate». *Actas del I Congreso Internacional de Análisis del Discurso*, Madrid, Arco Libros, 15-29.
- HYMES, Dell (1962): «The ethnography of speaking», en T. Gladwin and W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and human behaviour*. Washington, Anthropological Society of Washington, 13-54.
- (1974): *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- JACQUEMOND, Richard (1992): «Translation and cultural hegemony: the case of French-Arabic Translation», in L. Venuti (ed.): *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London/New York, Routledge, 139-158.
- JAMESON, Fredric (2001 [1991]): *Teoría de la postmodernidad*. Madrid, Trotta.
- KATRIEL, Tamar (1986): *Talking Straight: Dugri speech in Israeli Sabra culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962): «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon, 45-56.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1993): *La Filosofía Náhuatl*. México, UNAM.
- LEVINAS, Emmanuel (1987 [1947]): *Time and the Other*. Bloomington, Indiana University Press (translated by R. A. Cohen).
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel (1991): *El sueño hispano ante la encrucijada del racismo contemporáneo*. Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- (2006): *El «Boom» de la Lengua Española. Análisis Ideológico de un Proceso Expansivo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990 [1781]): *Essai sur l'origine des langues*, J. Starobinski (ed.). Paris, Gallimard.
- (1964-III, 1969-IV): *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque la Pléiade).

- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- SAN MARTÍN SALA, Javier (1999): *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis.
- SCOLLON, Ron and Suzie W. SCOLLON (1990 [1981]): «Athabaskan-English Interethnic Communication», en Donal Carbaugh (ed.): 259-286 (en Ron Scollon & Suzie W. Scollon (1981): *Narrative, literacy, and face in interethnic communication*, Norwood (New Jersey), Ablex Publishing Corporation, 11-37).
- SEVILLA, Sergio (1994): *La experiencia en los márgenes de la razón*. Valencia, Eutopías.
- TALENS, Jenaro (2010 e.p.): «'La Querelle des Buffons' y la resistencia a la teoría» en Anacleto Ferrer (ed.) *Rousseau, música y lenguaje*, Valencia, PUV (Publicacions de la Universitat de València).
- TISSERON, Serge (2001): *L'intimité surexposée*. Paris, Hachette.
- TODOROV, Tzvetan (1995 [1982]): *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI.
- (2008): *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. Paris, Robert Laffont.
- WATTS, Richard J., Sachiko IDE y Konrad EHLICH (eds.) (1992): *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*. Berlin /New York, Mouton de Gruyter.
- WIERZBICKA, Anna (1991): *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*. Berlin /New York, Mouton de Gruyter.

Fecha de encargo: 15-10-2008

Fecha de recepción: 28-05-2009

Comentario de Ángel López García-Molins

Universitat de València

El texto de Carlos Hernández está construido sobre la noción de lengua como límite que opone resistencia. La acción –toda acción, incluida la comunicativa– se mueve a impulsos de la voluntad de vencer resistencias ajenas. He aquí un planteamiento schopenhaueriano, a pesar de que CH se apoya en Kant para quien el imperativo categórico es más fuerte y, sobre todo, está más allá (o más acá) de los límites. En cualquier caso, ambas posiciones son autistas, sólo conciben al otro como una exterioridad incómoda. Me pregunto qué papel cumpliría a la comunicación intercultural en el esquema de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, un filósofo de la colaboración. CH la plantea seguidamente como una relación entre el Yo y el Otro, pero entiendo que la sociedad es algo más, no puede reducirse a un conjunto de otros. Y por seguir con las preguntas: ¿sólo existen dos posicionamientos cognitivos (también sentimentales) en esto de la lengua, la mía, que no me cuesta esfuerzo, y las demás, que venzo a trancas y a barrancas? No estoy tan seguro. En las personas bilingües es muy frecuente que los idiomas se articulen en una suerte de especialización funcional, de manera que antes que «L1 (la buena) vs. L2 (la mala)» lo que tenemos es «lengua A para esto vs. lengua B para aquello». Desde esta perspectiva las resistencias lingüísticas pasarían a ser todas del tipo «amable» al que se refiere CH.

Estoy completamente de acuerdo con la tesis de la fragmentariedad esencial de las culturas. Esto es debido a que se componen de *memes* (en el sentido de Dawkins) y estos forman en cada momento un agregado caleidoscópico, son como cristales de colores que una suave agitación lleva de un lugar a otro en el tubo de los espejos. Ya no tengo tan claro que las lenguas sean compartimentos estancos, incapaces de hibridaciones efímeras. Es este un punto de vista muy caro a los lingüistas, por aquello del *sistema* (Saussure dixit) o de la *lengua-I* (Chomsky attulit), pero la realidad de situaciones como la del Spanglish, en los puntos de contacto del español con el inglés en EE. UU., lo ponen en entredicho. Yo diría más bien que no sólo sucede que las lenguas evolucionan en el tiempo siguiendo un modelo de equilibrio interrumpido (*punctuated equilibrium*, según Eldredge y Gould): también se diversifican en el espacio, unas veces con fronteras rígidas y otras con fronteras porosas. Entre estas últimas cabe contar las que difuminan el paso de una lengua a otra mediante haces de isoglosas –porosidad de espacio físico como la que llevaba del francés al provenzal hasta hace un siglo– o las que se despezan en tornasoladas variables, según la situación y los agentes comunicativos –porosidad de espacio social, como la del guarañol en Paraguay y el citado Spanglish.

Pero sigamos con las culturas. CH habla de «choque o alianza entre culturas (o civilizaciones)». Creo que conviene matizar. Los términos que adoptemos son indiferentes (para

algunos autores la civilización incluye a la cultura, para otros es al revés, y para Spengler la civilización inicia la fase decadente de una cultura), mas existen dos realidades etnológicas que convencionalmente podríamos llamar *cultura* y *civilización*. La *cultura* sería, por convención, una *vivencia* (una moda en el vestir, un tipo de comida, un ritmo musical) que se toma y se deja con facilidad. La *civilización*, otra vez por acuerdo terminológico, sería una *ideología* (una religión o un programa político). Naturalmente, las civilizaciones no pueden aliarse porque constan de *elementos contradictorios*: uno no puede ser cristiano y musulmán a la vez porque no puede aceptar y rechazar simultáneamente la divinidad de Jesús o el culto a las imágenes, por ejemplo. De ahí la frecuencia con la que han chocado, no sólo ahora, mucho más todavía a lo largo de la historia. En cambio, las culturas constan de *elementos complementarios* y en el peor de los casos *contrarios* (como la salsa agridulce, un buen invento después de todo) y no hay razón alguna para que anden siempre a la greña.

¿Que al incorporar elementos culturales ajenos los desvirtuamos (este es el sentido de la crítica de Said)? Desde luego, pero es que dichos elementos ya no eran primigenios en las culturas de origen. Las lenguas occidentales han tomado el gusto por la naranja y los términos respectivos (*naranja, orange, laranxa, arancia...*) del árabe *naarándya*, lengua y cultura que a su vez lo tomó del persa *nárang*, quien echó mano del sánscrito *naarangáh*. No veo nada censurable en una práctica que, además, resulta inevitable. En términos evolucionistas, ahora que estamos celebrando el sesquicentenario de la publicación de *The origin of species*, diría que las especies, cada vez que resulta modificado su nicho ecológico, evolucionan, pero dicha evolución es la condición misma de su supervivencia. En este sentido me parece evidente que no podemos aproximarnos a otras culturas sin imponerles nuestro punto de vista y que el llamado estado natural de Rousseau o es una petición de principio buenista o se confunde con nuestra dotación innata para la percepción del mundo, en el mismo sentido en que la llamada gramática universal chomskiana no puede ser otra cosa que un conjunto de pautas neurales, genéticamente determinadas, que aseguran correspondencias formales entre las lenguas. Claro que, como bien observa CH, dicho estado natural pre-cultural es algo más que una capacidad perceptiva, se confunde con una teoría de la *mente avant la lettre*. Lo que pasa es que, desde mi punto de vista, dicha dualidad también es biológica (¿cómo podía serlo de otra manera?: la de los humanos no es la única sociedad dinámica dentro del mundo animal): el descubrimiento de las neuronas especulares (*mirror neurons*) por el profesor Rizzolatti y su equipo ha puesto de manifiesto que la modulación de nuestras acciones en función de la reacción del otro está prefigurada ya en nuestra dotación biológica.

Y descubierto el otro, concluye CH que lo que le transmitimos culturalmente es siempre algo simbólico, una connotación que viene a ser un añadido de naturaleza retórica. A continuación se enfatiza la ingerencia occidental en las otras culturas, que suelen ser culturas del silencio, pues existe la tendencia a colmar el vacío con una adición de sentido. Pienso que CH está en lo cierto, pero que convendría diferenciar ambas operaciones semióticas. L. Hjelmslev diferenciaba dos tipos de signo complejo, el connotativo y el metalingüístico.

La connotación es un signo cuyo significante es otro signo, esto es, representa un sentido que se añade a un agregado de significante y significado literal. En cambio, el metalenguaje es un signo cuyo significado es otro signo, algo que típicamente ocurre en los lenguajes científicos. Pues bien, cuando en una determinada cultura añadimos el sentido de «cortesía» a una declaración del invitado sobre la calidad de la comida estamos en el ámbito de la connotación. Pero cuando colmamos un silencio, lo que estamos haciendo es implementar un significante virtual y nos movemos en el dominio del metalenguaje. Tal vez por eso Occidente, que ha concebido la ciencia natural como un metalenguaje no cabalístico en el que se interpretan fórmulas matemáticas con valor relacional, fue la primera civilización en la que el interés por el otro se revistió programáticamente de los atributos de desinterés y de pureza. Otra cosa es que lo consiguiera y que dicho planteamiento resultase moral: el darwinismo social de Spencer, que proporcionó una coartada pseudocientífica al nazismo, hunde sus raíces en esta confusión entre el metalenguaje y la connotación.

Toda cultura, continúa CH, es un tipo de respuesta ante un acontecimiento perceptivo-emotivo por el que se nos hace presente el suplemento de lo humano que, sin embargo, difícilmente puede ser aprehendido (objetivado), dado su carácter transicional. Lo único que podemos hacer, si no he entendido mal a CH, es aprovechar una elasticidad cognitiva, el llamado espacio transcultural, que nos viene dada como una condición previa a la manifestación de nuestra propia cultura. Lo que me pregunto es si este tipo de «saber intercultural» es innato o adquirido, si pertenece a la *nature* o a la *nurture*. La cuestión no es baladí: el propio CH ha argumentado convincentemente en otro lugar a favor de un saber natural del traductor; pues bien, la capacidad interlingüística no es sino un aspecto de la intercultural. Desde luego, no debería confundirse con el perspectivismo perceptivo: los puntos de vista que se pueden adoptar al percibir el mundo están hasta cierto punto prefijados, pero extender la visión paramétrica a lo cultural me parece un tanto arriesgado. Una cosa es que el otro –la teoría de la mente– sea un complemento imprescindible de mi cognición, y algo bien distinto que las formas de ser otro estén prefiguradas. Este dilema ya se lo planteaba la –pobre y simplista– teoría paramétrica del modelo generativo al enfrentarse a la complejidad tipológica de las lenguas: con mayor razón habría que mostrarse escéptico respecto a una parametrización de la otredad cultural pienso yo, aunque preciso es reconocer que las transformaciones del cuento maravilloso de Wladimir Propp vienen a ser precisamente eso.

CH afirma que el código cultural se «fractaliza» en diferentes grados de manifestación: son situaciones como la del niño frente al adulto, la del cambio cultural (y su consiguiente creatividad), la de suspensión de las normas sociales, etc. Vaya por delante que *fractaliza* no me parece el término más adecuado, yo preferiría *fragmenta* o *diversifica*. Al fin y al cabo, un fractal supone la recurrencia de una ipseidad formal en niveles sucesivamente incluidos y estas funciones de que habla CH no se engloban unas en otras. Pero salvada esta sutileza terminológica, debo reconocer que la idea es brillante, no por el reconocimiento de las diferencias, claro está, sino por la sugerencia de que constituyen estrategias

de manifestación del espacio cognitivo transcultural y, tal vez, demostraciones implícitas de su existencia. Me gustaría añadir que todas estas funciones o dimensiones no son ajenas a la interacción con el entorno (es decir con la sociedad) en la que se manifiestan: así la rebeldía de los jóvenes es un presupuesto de la cultura occidental –y desde la revolución industrial casi una necesidad estructural que facilita la movilidad social–, pero en otras culturas, por ejemplo en la cultura china tradicional, a ningún joven se le habría ocurrido estar insatisfecho con lo que habían establecido los antepasados.

La conclusión natural de esta diversificación del espacio cognitivo transcultural propio es que el ser humano puede hacerla extensiva a su contacto con otras culturas, es decir, que la flexibilidad intracultural está en la base de la intercultural. CH aduce el ejemplo del «decir solidario» de la sociedad australiana y el del «decir directo» de la israelita, en las cuales confluyen usos retóricos contradictorios que eliminan sus diferencias y optan por lo que tienen en común, esto es, que potencian una retórica de la continuidad transcultural. Estoy de acuerdo, sólo que la aventura transcultural se emprende desde un lugar (el lugar de observación) privilegiado: la cultura del niño se considera desde la cultura del adulto, la privada desde la pública, etc., mientras que estas prácticas igualitarias vienen a ser una combinación y no una mezcla: El cloro y el sodio se combinan en la sal común ClNa, algo que ya no es ni Cl ni Na, pero el azúcar y la sal se pueden mezclar en un vaso de agua en proporciones variables, las cuales determinan que la mezcla valga como dulce o como salada. En este sentido me parece que la tradicional integración aculturadora está más en la línea de dichas prácticas de fragmentación de la transculturalidad y que ello constituye la norma antes que la excepción. Para que dos sustancias se combinen en vez de mezclarse hace falta o que se trate de elementos inestables o que un catalizador active la reacción: la inestabilidad, propia de situaciones como las que dieron lugar a la sociedad australiana o a la israelí, es bastante excepcional en el mundo cultural; en las sociedades humanas hay que poner las condiciones objetivas para facilitar la integración, pero sin intervenir en el proceso (que es lo que hacen los catalizadores). El reto está abierto.

Comentario de Sergio Sevilla

Universitat de València

«Fundamentar compromete».

El brillante análisis que Carlos Hernández realiza sobre la comunicación intercultural, en su voluntad de fundamentación, comporta, al apelar a Rousseau, un compromiso con las nociones de naturaleza y reconocimiento, propias de la antropología filosófica de la modernidad, que puede ser excesivo para la noción de cultura que el autor sostiene.

La estrategia adoptada parte de una definición débil de cultura que el autor suscribe cuando afirma de ella que es «una particular retórica con la que el hombre da cuenta de las relaciones sociales o —en definitiva— de su estar en el mundo, y sucede que la esencia de lo retórico estriba en su diferenciación». Las culturas resultan ser enlaces de fragmentos, cuya identidad y límites no están garantizados, en una aproximación a lo que se entiende como el punto de vista de Geertz (1973).

En la estrategia de Carlos Hernández, una definición ontológicamente débil de cultura viene a ser reforzada por una visión fuerte del «hombre de naturaleza» que hace posible la visión de la interculturalidad como un caso de reconocimiento. Cuando entramos en este terreno, nos encontramos con las dos nociones fuertes de la antropología de la modernidad: la del sujeto autónomo y la del reconocimiento. Veamos como se construyen en el trasfondo de la apelación a la antropología rousseauniana.

Carlos Hernández ha visto correctamente el estatuto hipotético y crítico que Rousseau concede a la noción «hombre de naturaleza» al citar el texto según el cual es «un estado que no existe, que quizá no ha existido en absoluto, que probablemente no existirá jamás, y del cual es preciso, no obstante, tener nociones justas para juzgar adecuadamente nuestro estado presente», según la célebre observación del segundo *Discurso*, que Hernández cita. Un kantiano no tendría problemas para caracterizar esta noción de hombre de «idea regulativa», señalando que aquí tiene una función teórica y no sólo práctica.

Rousseau ha renunciado al naturalismo y, con él, a la pretensión de una definición esencial del ser humano; pero intenta alejarse igualmente del relativismo moral y cultural presente en Montaigne; y en esa crítica desvela también que al conocimiento de otras culturas que nos deparan los libros de viajes hemos de concederles una credibilidad limitada: «Que lui sert (a Montaigne) de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres?» (*OC*, IV, Pléiade p. 598). El conocimiento de otras culturas debe tamizarse no sólo por la fiabilidad de sus testimonios, sino porque hemos de interpretarlas desde nuestro conocimiento del ser humano que pone límites a lo que podemos aceptar; es, por ejemplo, imposible aceptar que haya «quelque pays sur la terre où ce soit

un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux? où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré?» (OC, IV, Pléiade p. 599). En su rechazo a la pluralidad de sistemas de valores, Rousseau lleva el papel mediador de la noción de «hombre de naturaleza» lo bastante lejos para afirmar que «Il est donc au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience» (OC, IV, Pléiade p. 598). La crítica del relativismo moral y la afirmación de un innatismo en la conciencia dan un carácter fuerte a esas valoraciones que vienen dadas en cualquier cultura y, por supuesto, posibilitan que el «estado natural» sea condición de posibilidad del diálogo transcultural. Pero su contenido teórico es –me parece– más fuerte de lo que está dispuesto a aceptar Carlos Hernández cuando afirma que «el estado natural debe entenderse como una instancia cognoscitiva que deriva de un tipo peculiar de actitud o sensibilidad ante las cosas, de un saber guiado por la percepción y la motivación». La idea de estado natural es algo más que la de un punto hermenéutico de inicio del diálogo intercultural, guiado por un interés de conocimiento. La identidad que asigna al sujeto el planteamiento rousseauiano es quizá demasiado fuerte teóricamente para resultar compatible con la noción de cultura de C. Geertz que Carlos Hernández nos propone aceptar.

Una segunda idea moderna que conviene reconsiderar es la de reconocimiento. Son varios los contextos teóricos en Rousseau que permiten aproximarnos a una teoría del reconocimiento de lo humano en lo diferente como su base de la comprensión del sujeto; Carlos Hernández elige para ilustrarlo un texto del segundo *Discurso*. El innatismo, ya afirmado, de la justicia y la virtud pueden parecer base suficiente para garantizar la humanidad del otro, por debajo de cualquier diferencia; pero ese paso es de tal trascendencia que cabe incluso invertir el peso de la argumentación: es en la medida en que el otro me reconoce como humano en un sistema de interacción, a pesar de las enormes diferencias, en la que adquiere sentido y eficacia social postular el innatismo.

Vale la pena detenerse a pensar el modo en que Rousseau se aproxima a una teoría del reconocimiento –que, en sentido estricto, no se formula hasta la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana– y, de este modo, introduce una comprensión de la humanidad que puede ser la base de la interculturalidad.

Rousseau muestra sensibilidad al reconocimiento de derechos en los miembros de otras culturas cuando, al enumerar aquellas que no han sido evangelizadas, pone en labios de uno de sus miembros esta hipotética reflexión: «Vous m'anoncez un Dieu né et mort il y a deux mille ans à l'autre extrémité du monde dans je ne sais quelle petite ville, et vous me dites que tous ceux qui n'auront point crû à ce mistère seront damnés. Voila des choses bien étranges pour les croire si vite sur la seule autorité d'un homme que je ne connois point!» (OC, IV, Pléiade p. 622). La crítica del exclusivismo de la creencia religiosa pone de manifiesto que lo común, lo que compartimos como humanos, no puede residir en las creencias que de hecho profesamos, lo que desplaza el reconocimiento de lo humano a un espacio distinto que atraviesa las diferencias culturales.

Al sujeto de Descartes, o al observador desimplicado de Montaigne, opone Rousseau la perspectiva de un sujeto activo, de alguien que se encuentra viviendo en el mundo y, por tanto, está siempre suponiendo creencias por exigencias de su propia acción; y no es la menor de esas exigencias la de determinar quien vale como «otro yo», es decir, igual, a pesar de su diferencia. Esa nueva visión del sujeto moderno comporta también un posicionarse de otro modo ante las creencias. La perspectiva de un Emilio inmerso en un proceso de educación, y a punto de entrar en sociedad, viajar y comparar formas de vida obliga a contar con las creencias como hechos sociales externos que hay que someter a una prueba de validez. El participante se encuentra «habiendo nacido en una iglesia que decide todo»; es, por tanto, no electiva su pertenencia a un grupo dogmático contra el que ha de afirmar su autonomía como sujeto vital; su primer acto auténtico es la ruptura con el dogmatismo credencial del propio grupo, que ya no puede seguir monopolizando el criterio de lo que vale como humano.

Esa perspectiva introduce un giro práctico del pensamiento acerca del otro. Rousseau modifica la orientación teoreticista de la filosofía moderna, y se opone al escepticismo, en nombre de las necesidades de la acción. La acción, y su necesidad de orientarse en el mundo, marca los límites legítimos de la duda racional; afirmar teorías o creencias más allá de esos límites es lo que caracteriza al dogmatismo y al fanatismo, de los que hay que mantenerse lo más lejos posible; Rousseau ve en ellos el origen de lo que llama «el dogma cruel de la intolerancia», que es justo lo que impide la dinámica del reconocimiento. La renuncia simultánea a las religiones y a las metafísicas como modos de comprender el mundo, cuando además rechaza el escepticismo fuerte, exige un nuevo punto de apoyo conceptual. Rousseau lo establece como una filosofía de la autonomía, del amor de sí mismo y la compasión de los demás, que supone la elaboración de un sujeto humano genérico cuyo reconocimiento separa lo tolerable de lo intolerable. De este modo, da un contenido conceptual a la noción de tolerancia, y avanza los elementos de lo que Hegel convertirá en dialéctica del reconocimiento.

Puede tener razón Carlos Hernández cuando asegura: «Tras este tipo de reconocimiento mutuo mi identidad empezará a ser un problema —cuando previamente no lo era— y dependerá del otro, y viceversa, en un complejo juego de reciprocidades. Toda cultura es una manera de encauzar este tipo de acontecimiento fundacional de lo humano». El problema es que la concepción de lo humano que pone en juego comporta gran número de supuestos teóricos y de dimensiones normativas que no podemos asumir desde cualquier concepción de la cultura y del hombre. Cabe preguntarse, por ejemplo, si los teóricos postmodernos de la cultura, o incluso el mismo Geertz, pueden aceptar una definición de ella, que incluya nociones tan propias de la modernidad dura como las de «sujeto» y «reconocimiento».

ROUSSEAU, Jean-Jacques (desde 1959): *Oeuvres complètes*, en 5 vols. París, Gallimard, colección La Pléiade.

Comentario de Jenaro Talens

Université de Genève

El trabajo «Transculturalidad: sobre fundamentos y límites de la comunicación intercultural» de Carlos Hernández Sacristán aborda, a mi modo de ver, uno de los temas más importantes y candentes de la actual sociedad de la información, el de la denominada «comunicación intercultural». Para reflexionar sobre lo que ha sido objeto de debate del último cuarto de siglo en las ciencias humanas y sociales, Hernández Sacristán se retrotrae, como punto de partida, a la figura del llamado «fundador de las ciencias del hombre» (según acertada acuñación de Claude Lévi-Strauss), el ginebrino Jean-Jacques Rousseau. La presencia rousseauiana en la argumentación del autor busca acotar un espacio concreto de debate: el de lo que podría ser un hipotético «estado natural», previo al estado de cultura. Hernández Sacristán lo hace, a sabiendas, como indica, de que la obra rousseauiana no siempre despierta entusiasmos, y de que más de uno añadiría que en ella se instauran también todos los males del así llamado *pensamiento débil*.

El trabajo de Carlos Hernández aborda, en mi opinión, la complejidad del tema de modo riguroso y comparto, en gran medida, sus hipótesis y sus conclusiones. Por ello las líneas que siguen se centrarán en discutir las implicaciones de ese comentario, en apariencia marginal, por lo que supone de asumir como marco de referencia un modo de entender tanto la condición postmoderna como el llamado «pensamiento débil» no siempre libre de malentendidos.

Para el autor del artículo que comentamos, lo realmente interesante de Rousseau radica en su capacidad para entender que «pensar la cultura exige incrementar nuestra percepción de los hechos de cultura» y, puesto que la creciente globalización conlleva un aumento cualitativo de los contactos interculturales, es obvio que la necesidad de gestionar, tanto en lo público como en lo privado, nuestra comprensión del «otro» forma ya parte de nuestro horizonte de trabajo cotidiano. Que dicha comprensión pasa, necesariamente, por la asunción del estatuto «retórico» de lo cultural me parece que subraya un elemento que, si no me atrevo a definir como «natural» (en sentido de «pre-cultural»), sí que remite a la dificultad de establecer generalizaciones que disuelvan lo que de irreductiblemente individual conlleva nuestro estar en el mundo. Ello no implica, sin embargo, que exista un espacio «no-cultural», por cuanto, incluso nuestros modos de asumir nuestra propia «naturaleza» (sea entendida ésta en términos biológicos, sexuales o comportamentales) dependen, en última instancia, de normas, reglas y categorías de todo tipo, interiorizadas hasta el punto de formar ya parte de nuestro propio cuerpo como una segunda piel, pero que ni han caído del cielo ni están inscritas en los genes, sino que provienen de una específica manera de integrarse en (y acomodarse a) determinadas tradiciones grupales. Puesto

que no creo en la existencia de leyes que todo lo expliquen (los llamados por Lyotard «metarrelatos»), aceptar el carácter contingente de todo acto y de toda explicación que lo acompañe, no implica necesariamente caer en el relativismo extremo del «todo vale», sino entender que, en términos de relaciones humanas y sociales, la verdad es siempre el resultado de un pacto y de un consenso, no un estadio previo a dicha forma social de existir. Levi-Strauss ya señaló a finales de los años sesenta del siglo pasado que las ciencias humanas sólo serían ciencias el día que dejaran de ser humanas. Desde esa perspectiva, las críticas a una hipotética «teoría postmoderna» que nunca existió (Lyotard hablaba de «condición», no de «teoría») suelen confundir el rechazo a todo pensamiento teleológico (y en gran medida el pensamiento ilustrado lo es) con el rechazo a la Ilustración. En ese orden de cosas, un muy interesante texto de Quintín Racionero («No *después*, sino *distinto*»¹) propone entender el prefijo «post», no como palinodia y negación de un modelo, sino como modo alternativo de «pensar» los problemas y las posibles soluciones, es decir, que «ser postmoderno» significa abordar de manera *diferente* los mismos problemas y no una voluntad de eludirlos. Que vivamos en una cultura del eslógan y no en una cultura del pensamiento y se descalifique demasiado deprisa lo que muchas veces ni siquiera se entiende es otra cuestión. Cuestionar alguno de los fundamentos de la Modernidad no es incompatible con seguir luchando por intervenir en el mundo para, como decía Marx, no limitarnos a pensar sobre él, sino buscar los modos de cambiarlo. Las reflexiones de la postmodernidad deberían ser entendidas en ese contexto y no como una negación de la mayor. El trabajo rousseauiano, tal y como lo expone para su propósito el texto de Hernández Sacristán, no tiene nada de «pensamiento débil», a menos que entendamos ese término en su justa medida, como «pensamiento de la contingencia» de todo acto y de todo dispositivo hermenéutico de interpretación. La metáfora de la fractalización que utiliza el autor para definir la cultura (a la hora de analizar sus dimensiones paidética, supletoria, creativa e intercultural) supone, por ello, una buena manera de subrayar el carácter de «constructo» que es propio de lo cultural en sentido amplio, es decir, de lo social, si aceptamos que incluso lo económico (o, cuando menos, la discusión de sus modelos y de su lógica interna) forma parte, también, del ámbito de lo cultural. Por eso, «disolver la oposición privado/público equivale a cancelar una de las dimensiones fundamentales por las que lo cultural cobra un *sentido*» puede entenderse, no tanto como una asunción de que se trate de estadios irreductibles el uno al otro, sino como la dos caras de una misma moneda que sólo pueden existir en la medida en que se oponen y se relacionan, es decir, que lo importante no es ni uno ni otro término, sino la barra que los separa y articula a la vez.

1. «No *después* sino *distinto*» (En torno a un debate sobre ciencia moderna y postmoderna) [1998], <http://www.uned.es/dpto_fil/seminarios/polemos/>. También puede encontrarse en «No *después* sino *distinto*. Notas para un debate sobre Postmodernidad y ciencia», *Revista de Filosofía* XII, 21 (135-155).

Ese espacio del *in-between*, del «entre», móvil, cambiante, y siempre provisional, no es el territorio de ninguna verdad objetiva, sino el lugar transitorio de la negociación y la búsqueda de consensos, puntuales, nunca definitivos. Al proponer la transculturalidad en esos términos, Hernández Sacristán está asumiendo la condición postmoderna de sus hipótesis más que lo que, quizá, estaría dispuesto a reconocer.

Réplica del autor

Agradezco sinceramente todas las consideraciones y observaciones críticas que los doctores Ángel López, Sergio Sevilla y Jenaro Talens han tenido la amabilidad de realizar sobre mi texto. Debo reconocer que mi propuesta deja con seguridad muchos frentes abiertos, y contiene más de un problema de fundamentación. No se encuentra definido con claridad el marco disciplinar desde el que se habla en este artículo, que es parcialmente lingüístico, filosófico, sociológico, y eso –que con buena fe podría considerarse una virtud– entraña riesgos de los que el autor del trabajo debería haber sido algo más consciente. La lectura de los comentarios me permite percatarme ahora de esta circunstancia, aunque en realidad me anima más a tratar de sortear peligros en desarrollos futuros, que a renunciar al tipo de objetivos que aquí se apuntan. Espero clarificar en lo que sigue algunos de ellos respondiendo a los relatores de mi estudio, con los que quedo –por supuesto– en deuda académica.

Ángel López hace un repaso crítico a una serie de «cabos sueltos» de la argumentación que –ciertamente– son más de los que yo podía imaginar. Cada uno de sus apuntes motivaría en realidad un estudio diferenciado al que quedo aquí emplazado de alguna manera. Su alusión a Schopenhauer como posible referente en la fundamentación filosófica de lo que se debate me resulta muy sugerente. Algo parecido debo afirmar de su alusión a Dawkins y la articulación de lo cultural en «memes», que tal vez me obligaría a matizar el uso apresurado del término «fractalización», al que se refiere también Jenaro Talens calificándolo de metáfora. Si es algo más que eso, debería haberlo explicado, pero no me encuentro tampoco ahora en condiciones de hacerlo. Me he referido a las fronteras entre lenguas y entre culturas diciendo que «comparativamente» las culturales se encuentran menos definidas que las lingüísticas, pero en ningún caso defendería que las lenguas puedan considerarse compartimentos estancos. De todas formas, y tomando en cuenta las observaciones de Ángel López, entiendo que la dinámica propia de la «porosidad» interlingüística puede servir de marco general de referencia para el examen de la «porosidad» intercultural. Las relaciones entre Lingüística y Antropología Cultural, establecidas con gran acierto por Lévi-Strauss, deberían ser renovadas más allá del originario paradigma estructuralista, que presenta –debemos decir– una inevitable tendencia compartimentadora de los sistemas. En este mismo sentido, estoy de acuerdo en que «parametrizar» los hechos de cultura se parece mucho a la búsqueda de una Gramática Universal, empresa que presenta –como es bien sabido– antecedentes notables en la Ilustración. La naturaleza de los problemas a los que se enfrentan estos dos tipos de empresa es desde luego muy parecida. Sin pretender exhaustividad en mi respuesta a todo lo sugerido por Ángel López, finalizo agradeciendo

el comentario sobre la precisión técnica con la que debería haber distinguido entre signo connotativo y metalingüístico. Bien es verdad que, como él mismo añade, el metalenguaje tampoco está exento del uso retórico y –más aún– torcidamente ideológico en antecedentes históricos no muy lejanos, o más livianamente –añadiría yo– en el discurso publicitario de nuestros días.

Sobre lo comentado por Sergio Sevilla traigo a colación de nuevo la breve cita en la que Rousseau se refiere a sí mismo cuando afirma que «quoi que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme a paradoxes qu'homme à préjugés» (*Émile*, O.C. IV: 323). Me pregunto aquí hasta qué punto podemos hablar de 'fortaleza' para el individuo que así se define. Entiendo y asumo que el sujeto rousseauiano es una instancia crítica determinante de la vida social y cultural y que su 'naturaleza' no es compatible con el relativismo, pero me parece también claro que este sujeto representa más un juego de posibilidades que entran tal vez en contradicción cuando se pretenden realizar, y ello pese al supuesto innatismo de determinados valores o actitudes. Me pregunto, por otra parte, si la cuestión «ontológica» podemos realmente establecerla en términos de fortaleza o debilidad de lo que es, o tal vez –en un sentido más basado en el principio de veracidad o de autenticidad– como «grados de realidad de lo que es». Remitiría aquí a lo formulado por Ortega en *El tema de nuestro tiempo*: «Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual. Esta es la realidad radical». Asumo este punto de vista para diferentes efectos explicativos y, entre ellos, particularmente los de la lingüística o pragmática clínicas junto a mi colega Beatriz Gallardo (Cf. Hernández Sacristán y Gallardo Paúls, e.p.). A ellos aludiré en el último párrafo de este escrito de respuesta Tal vez quepa decir que el ejercicio del pensamiento crítico nos hace, paradójicamente, débiles pero más reales: este sería –supuestamente– el atractivo que presenta. Cuando Rousseau se sitúa no ya solo en la perspectiva del individuo, sino del individuo-niño, ¿no está apelando antes de nada al principio de veracidad y autenticidad? ¿no sucede que la fortaleza de quien por definición no es fuerte se pretende derivar de estos últimos principios? Dejo estas preguntas –posiblemente ingenuas– en el aire, sin atreverme en realidad a responderlas. Espero, por otra parte, no haber desvirtuado el sentido de las reflexiones de Sergio Sevilla e imagino que –en definitiva– comparto con él la idea de que el individuo es requerido para dotar de sentido (realidad) a la vida social y cultural y, sobre todo, que, hablando ya de comunicación intercultural, no comunican las culturas, sino los individuos.

Las reflexiones de Jenaro Talens me sugieren, en primer lugar, una sutil pero creo que necesaria precisión a la hora de introducir las palabras de Jameson en el epílogo del artículo: donde dice «aproximaciones postmodernas al concepto de cultura» hacemos con seguridad más justicia a la obra de Jameson y al propio sentido de mis palabras afirmando «aproximaciones críticas a la cultura postmoderna». Desplazamos así hacia el objeto de estudio lo que se atribuía a la perspectiva a la hora de abordarlo. Jameson somete, en

efecto, a reflexión un particular medio sociológico, el propio de la era postindustrial, y –estrictamente– sobre dicho medio versa el breve apunte que realizo. Una vez aclarada esta ambigüedad en mi texto, añadiré que si postmodernidad caracteriza –como es sabido– un modelo crítico de pensamiento, debo entonces dar la razón a Jenaro Talens cuando concluye que mi aproximación se inscribe en dicho modelo más de lo que su autor ha pretendido de manera explícita. Una lectura atenta del artículo de Quitín Racionero, al que muy oportunamente se me remite: «No después, sino distinto», me confirma en ello. El prefijo «post» significa lo que significa y arrastra fácilmente a algunos malentendidos. Ciertamente, este «post» quizás debería ser «trans», pero no pretendo por supuesto aplicarlo ahora al término «modernidad» para complicar –si cabe– más las cosas. Dejando al margen la cuestión nominalista, si pensamiento postmoderno significa –de acuerdo con Racionero y Lyotard– un pensamiento no anclado en paradigma (sea de cultura científica o de cultura en general) que rescata de manera crítica –y por supuesto selectiva– lo que cualquier paradigma ofrece, diremos que algo así modestamente he pretendido proponiendo la compañía de Rousseau a lo largo de mi artículo y asumiendo como principio rector el pluralismo. Sobre este último principio añadido, con todo, un matiz sustancial: pluralismo no puede confundirse con un número indefinido de puntos de vista simultáneamente puestos en juego. Más de 3 o 4 personas conversando son ya multitud y confusión, si acaso la conversación resulta posible. En Hernández Sacristán (2008) me he referido a esta limitación sobre la idea de pluralidad interpretativa en el contexto de la teoría y práctica traductológicas.

Mis objetivos, de todas formas, debo decir que se encuentran ceñidos a un tipo de exigencia contextualizada históricamente. Está claro que nuestra manera de pensar las cosas tiene su propia lógica evolutiva, lo que sucede tanto para el pensamiento científico como filosófico, pero también es cierto que las ideas avanzan o se matizan atendiendo a las circunstancias. El contexto sociohistórico en el que vivimos reclama y justifica (o legitima) nuestra manera de pensar en general y de pensar especialmente nuestras relaciones con el otro ser humano. Por otra parte, la dependencia entre ámbitos de reflexión puede ser más intrincada o imprevisible para el propio investigador de lo que podría inicialmente suponer y este ligamen suele estar motivado también por circunstancias externas. De hecho, debo decir que la noción de transculturalidad aquí manejada se ha acabado de configurar en la reciente investigación que dedico al ámbito aplicado de la lingüística clínica.¹ Una de las situaciones caracterizables en términos de relación social límite, donde el ejercicio transcultural cobra la función que denominamos supletoria, es la que enfrenta al sujeto «normal» con el sujeto que presenta un deterioro significativo de la capacidad lingüística.

1. Nos referimos a actividades financiadas por los proyectos ministeriales *Protocolo de análisis pragmático sintáctico en afasias. Un estudio de corpus oral* (HUM2007-66074-C02-02) y *Coherencia, cohesión y pragmática textual en situaciones de déficit lingüístico* (FFI2008-02592/FILO).

Estando nuestra condición de hablantes íntimamente asociada a nuestra condición de sujetos sociales, se entenderá fácilmente que nuestra imagen social deba renegociarse en este tipo de contexto. La estigmatización, el ostracismo o la minorización del sujeto que habla mal (o no habla) una lengua son prácticas o actitudes sociales inveteradas (hacia el tartamudo, el lesionado neurológico, el sordo o el niño con déficit específico del lenguaje, etc.) que una puesta en ejercicio de la capacidad transcultural puede (o debe) corregir. La función general de la misma podría formularse como una transformación mental, nunca exenta de costes sociales, de «oddity» en «alterity», esto es, del otro como extraño o extravagante, en el otro como interlocutor reconocible. Nos referimos simplemente a un principio rector de nuestra conducta en el grado de idealidad o idealismo que queramos admitir.

HERNANDEZ SACRISTÁN, Carlos (2008): «Lenguaje y clinamen: sobre la «libertad» del traductor», en Susana Díaz y Andrea Goin (eds.) *Territorios en red. Prácticas culturales y análisis del discurso*. Madrid, Biblioteca Nueva: 43-56.

HERNANDEZ SACRISTÁN, Carlos y Beatriz GALLARDO PAÚLS (e.p.) «Tres condiciones de empirismo para los hechos del lenguaje, de interés en un enfoque cognitivo».

LYOTARD, Jean-François ([1979] 1984): *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.

SECCIÓN 2

GENERAL

Shiwilula'la': la fonología de la lengua shiwilu

Michel G. J. Peperkamp
<mpeperkamp@hotmail.com>
Leiden University

Resumen

Este artículo es una pequeña parte de un estudio de campo realizado durante el año 2004/2005, el cual resalta las diferentes características fonológicas del shiwilu, una lengua inactiva de Jeberos (Alto Amazonas), Perú. La investigación completa, considerada como una introducción a la lengua shiwilu, se titula *Shiwilu Wichi' - Sueño Jeberino: Un Estudio de la Lengua Shiwilu y las Voces Nativas Representado en las Tradiciones Orales de Jeberos, Alto Amazonas, Peru*, y está disponible a través del autor.

Palabras clave: Jeberos; Xeberos; shiwilu; lingüística; fonética.

Abstract

This article is part of a field study performed in 2004/2005. It discusses the different phonological characteristics of Shiwilu, an inactive language in Jeberos (Alto Amazonas), Peru. This research should be considered as an introduction to the Shiwilu language. The complete study is available through the autor, titled *Shiwilu Wichi' - Sueño Jeberino: Un Estudio de la Lengua Shiwilu y las Voces Nativas Representado en las Tradiciones Orales de Jeberos, Alto Amazonas, Peru*.

Key words: Jeberos; Xeberos; Shiwilu; linguistics; phonetics.

LA LENGUA SHIWILU

El idioma shiwilu se hablaba en el pueblo peruano de Jeberos. Irónicamente, el nombre de *Jeberos* [también: *Jéveros*] sugiere que está de alguna manera relacionado con la cultura jívaro, ubicada al norte de Jeberos. Sin embargo la evidencia lingüística refuta fuertemente su coherencia; además la gente de ambos pueblos es «completamente distinta»

(Bendor-Samuel 1961: 8). Esta confusión ha influenciado tanto en las interpretaciones de la gente local, como en las de los científicos.

Tessmann (1930: 415) argumenta que el nombre *jebero* se origina de la palabra *xibiró* procedente del idioma chayahuita y considerando que la parte [-ró] ha sido reemplazada fonéticamente por la parte [-lu] en shiwilu¹ y que la /x/ y /b/ son fonemas extraños a la lengua,² podemos suponer que *xibiró* y *shiwilu* son originalmente la misma palabra. Además, los chayahuitas se relacionan lingüísticamente con los jeberos y su auto-denominación shawi ([šáwui(lo)] Tessmann 1930: 416) implica lo mismo. Dentro de la literatura se encuentra una gran variedad de nombres coloniales y nativos para *jebero*: *jebero* (nombre contemporáneo), *jevero*, *xebero*, *xevero*, *chebero* y *shiwilu* (nombre contemporáneo), *xihwila*, *šiwila* y según algunos informantes *shiwala* / *shawala*. Solo se puede especular sobre el origen del nombre, pero parece que es una simplificación de dos o tres partículas *sha-wa* / *shi-wi* y *la* / *lu*, lo que finalmente resultó ser *shiwilu*. La primera partícula se ve en palabras femeninas, como *shaya* ‘mujer’, *sha’wawek* ‘mi hermanita’ y *shi’shi’la* ‘genitales femeninos’. La segunda parte –*la* expresa afecto o un diminutivo (Bendor-Samuel 1961: 96), mientras que *-lu*, también, refiere a la feminidad (Brinton 1892: 62). A pesar de las referencias femeninas no hay evidencia para confirmar una conexión absoluta entre un aspecto femenino y la auto-denominación *shiwilu*.

En el propio idioma, *shiwilu* se refiere al pueblo y sus habitantes; *shiwilu la’la* ‘shiwilu palabra’ o ‘shiwilu boca’ se refiere a la lengua. Hoy en día, la sociedad jeberina está castellanizada por lo cual se conoce al pueblo como Jeberos y a la lengua nativa *shiwilu* como «el dialecto».

El shiwilu está clasificado como de la familia lingüística de Cahuapana, junto a shawi (chayahuita) y posiblemente también junto a las lenguas extinguidas de cutinanas, tiputinis y tivilos (De Velasco 1981 [1789]: 548) y las lenguas asimiladas como el munichi y el chonzo (García Tomás 1993: 240). El nombre *Cahuapana* también se presta para una lengua o dialecto de la familia Cahuapana parecida al shiwilu y shawi (Loukotka 1968: 155), probablemente ahora extinguido. Beuchat y Rivet (1909: 616) proponen que el shiwilu se ha mezclado con la familia lingüística de Mainas, lo que es imaginable en una ‘reducción’³ tan multicultural como Jeberos en el siglo XVI. Sin embargo, los estudios más profundos sobre el shiwilu han sido limitados y la última documentación digna de consideración es *The Verbal Piece in Jebero* de Bendor-Samuel publicado en el año 1961. Las investigaciones anteriores tampoco incluyen trabajos extensivos y sus resultados son

1. Ejemplos: ‘Cabeza’ = *mutu*’ (en shiwilu) – *moto*’ (en shawi), ‘tres’ = *kalu* (en shiwilu) – *kara* (en shawi). Ref.: Hart (1988: 480, 491).
2. En Shiwilu no se usa la /x/ (o la <j> del castellano moderno). Fonéticamente la /b/ sólo existe cuando precede una consonante nasal.
3. Antiguamente ‘Reducción’ a la fundación centralizada de un pueblo nuevo.

criticables. En los trabajos lingüísticos frecuentemente se olvidaron de poner glotales o simplemente interpretaron mal los sonidos fonéticos, como en el fonema /ḏ/, por ejemplo. En un artículo de Rivet y Tastevin (1931: 241-242) unas palabras en shiwilu se distinguen por una forma antigua y una forma moderna, como *lök* (= 'agua', antiguo) y *dök* (= 'agua', moderno), mientras que ambas la <l> y la <d> representan el fonema /ḏ/ que se parece mucho a la [l], [d] o [r]. Uno de los primeros documentos acerca del idioma shiwilu fue escrito por Samuel Fritz, el cual contiene manuscritos⁴ que datan del siglo XVII y/o XVIII. Éstos prueban que además de algunas influencias del quechua, la lengua shiwilu experimentó una continuidad sin muchos cambios.

El Alfabeto

El shiwilu es una lengua aglutinada, por lo cual las raíces gramaticales están restringidas, mejor dicho los afijos las convierten en unidades complicadas de diversas sílabas. La pronunciación se caracteriza por su glotalización y nasalización, aunque más interesante es la manera en que la glotal, la nasal y las vocales se juntan en una palabra.

Este capítulo muestra mi primera propuesta de un alfabeto shiwilu en un sistema parcialmente fonético que también sirve para la escritura de la lengua shiwilu.⁵ Si aplicamos varias reglas gramaticales, podríamos simplificar y disminuir la cantidad de letras, pero en este estado prematuro, prefiero usar este registro (ver fig. 1) para no complicar los textos nativos de la tesis y mantenerlos accesibles.

En las pocas fuentes que hacen referencia a la lengua shiwilu se comprueba que las consonantes glotalizadas como /k'/ y /t'/⁶ son fenómenos extraños en la selva peruana (Pozzi-Escot 1998: 85). En el registro propuesto abajo se puede detallar la /ch/ y /sh/, mientras que Bendor-Samuel (1961: 12) usa los símbolos /c/ y /ʃ/ para referirse a los mismos sonidos. El otro alfabeto descrito por Torres Calle (1958: 9) hace uso de /ck/, /rk/, /qu/, /hu/ y /ng/, los cuales se podrían reemplazar aquí con /k'/, /t'/, /k+u/, /u/ y /ŋ/, respectivamente.

4. Los manuscritos se encuentran en la Biblioteca Británica (British Library): MSS 25, 323 *Vocabulario en la Lengua Castellana, la del Ynga, y Xebera*, MSS 25, 324 *Gramatica de la Lengua Xibera*.

5. Para el alfabeto en esta tesis he comparado con sistemas existentes de Bendor-Samuel (1961: 12) y de Yris Barraza (lingüista del Formabiap, Iquitos).

6. La /t'/ resultó ser un sonido meramente fonético y no está incluido en el alfabeto de la tesis.

Consonantes	Bilabial	Inter-dental	dental	alveolar	alveolar palatal	palatal	velar	glotal
Oclusivos	p		t				k	'
Glotalizados				r'			k'	
Fricativos				s	sh			
Africados						ch		
Laterales			l			ʎ		
Vibrantes				r				
Sin Fricción	w	ɖ				y		
Nasal	m		n			ɲ	(ŋ)	
=====	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
Cerrado			i		u			
Medio								
Cerrado				e				
Abierto				a				
Vocales			anterior	central	posterior			

Fig. 1: La fonética

- La /n/ puede tener la pronunciación de una [n], [m] o [ŋ] dependiendo de las reglas fonéticas.
- La /n/ y la /l/ se inclinan a un sonido palatal y no tanto dental.
- La pronunciación de /sh/ es [ʃ]; y de /ch/ es [č].
- La /h/ se pronuncia como [ly] (ver: /ɲ/ ~ [ny]).
- La /ɖ/ se confunde fácilmente con el sonido de la /d/, /l/ ó /r/, sin embargo la /ɖ/ se pronuncia con la lengua tocando suavemente los dientes de arriba y abajo.
- La /e/ se parece fonéticamente a una [ə] y debe ser considerado como un puente entre dos consonantes; nunca puede ser una vocal fuerte como [e].
- La existencia de la /w/ y la /y/ es fonéticamente discutible, porque estas son alófonos de la /u/ y la /i/ respectivamente.

Glotalización

La glotalización es un fenómeno muy destacado en el shiwilu, tanto en las vocales como en la forma de las consonantes glotalizadas. Una consonante glotalizada se realiza frecuentemente después de la vocal /e/, aunque su pronunciación depende de la formación de la palabra. La /k'/ por ejemplo se pronuncia más fuerte cuando le sigue otra partícula:

<i>pa'lek'</i>	[pa'le(k)']	'voy, fui'
<i>dek'</i>	[de(k)']	'agua'
<i>wek'li</i>	[ue(k)'kli]	'día'

Se puede argumentar que la glotalización de una consonante está relacionada con la /e/, lo cual la mantiene en una posición especial. En el caso de las vocales, todas pueden llevar glotales, fácilmente hasta cuatro o cinco en una palabra:

nu'lásu'pi'lai'na 'y igualito'

Nasalización

Cuando la /e/ no está seguida por una glotal ó una consonante glotalizada, sino por una partícula iniciada con una nasal, se forma una nasalización entre ellos con la fonética [ŋ]:

<i>kema</i>	[keŋma]	'tú'
<i>eñupi'pa'</i>	[eŋñupi'pa']	'donde quizás'
<i>emu'pinen</i>	[eŋmu'pineŋ]	'hombre'
<i>memin</i>	[meŋmin]	'chacra'
<i>wá'tena'</i>	[wa'teŋna']	'esperaban'

Normalmente la /n/ obtiene el sonido [ŋ] cuando está al final de una palabra o partícula y cuando precede de una consonante con una misma característica fonética, como [k]:

<i>pen</i>	[peŋ]	'fuego'
<i>ñinanlu'</i>	[ñinaŋ-lu']	'pueblo'
<i>tanku</i>	[taŋgu]	'plátano'

Sonorización

Un sonido nasal también influye en la entonación de la voz, como por ejemplo en las consonantes que normalmente son sordas. Esas consonantes llegan a transformarse en consonantes sonoras después una nasal, mientras que las nasales obtienen la característica fonética de la consonante:

<i>muinchi</i>	[muindzyi]	'siempre'
<i>papinku</i>	[papiŋgu]	'abuelo'
<i>đuđinpu'</i>	[đuđimbu']	'variedad'
<i>a'pinta'</i>	[a'pinda']	'más, también'

Aunque no se puede considerar como una sonorización, algo similar ocurre con la /ʎ/ o /l/ en las desinencias verbales:

<i>wá'teñi</i>	[wa'teŋñi]	'esperó'
	{wa'teŋ-li}	
	(RV-3sg.fact.)	

<i>yuŋsui'ni</i>	[iuŋsui'ŋni] {yuŋsu'-i'ŋ-li} (RV-neg-3sg.fact)	'salió'
------------------	--	---------

Palatalización

Las consonantes /n/ y /l/ se transforman respectivamente en /ñ/ y /ʎ/ cuando están situadas frente de una /i/, aunque en el caso de dos vocales combinadas se puede incorporar la /i/ cuando pierde su función fonológica:

<i>ñiti</i>	[ñiʎi]	'había, era'
<i>panta'li</i>	[panta'ʎi]	'se va, se fue'
<i>yali'</i>	[yaʎi']	'hombre, hermano'
<i>wek'li</i>	[ue(k)'kʎi]	'día'
<i>ñanima</i>	[ñiaŋima]	'siendo'
<i>puñañi</i>	[puñañi]	'barbasco'
<i>iñer</i>	[iñier]	'todo'

La palabra *ñanima* ('siendo'), por ejemplo, se descompone fácilmente en *ñi-ay-ima* {RV-dur-sf}, algo que es menos obvio para *puñañi* y *iñer* (ver arriba). Las irregularidades más notables en la palatalización incluyen la modificación por la consonante /r/ y la partícula *-sha*, palatizando la /n/ y la /sh/. Por ejemplo:

<i>Wanerñunta'lima</i>	[wanerñunda'ʎima] {waner - nunta'-li-ima} (RV-rep-3sg fact-sf)	'parándose otra vez'
<i>Ku'waperñen</i>	[ku'waperñen] {ku'waper-ñen} (sust-3sg pos)	'su mujer'
<i>Ñaña^usha</i>	{nana-sha} (sust-dim)	'esa (cosita)'
<i>Samercha</i>	{samer-sha} (sust-dim)	'pescadito'
<i>nu'chi'nek'</i>	{nu'-tu-i'n-lek'} (RV-trans-neg-1sg fact)	'no hago/no hice'
<i>aper'cha</i>	[ape(t)'cha] {aper'-sha} (sust-dim)	'tío'

También la /t/ esta palatalizada en la negación (neg.). La /t'/ (Pozzi-Escot 1998: 85) es discutible porque es un sonido producido únicamente antes de una /ch/. Esto quiere decir que la /t'/ solo existe fonéticamente y no se escribe. En el ejemplo de *aper'cha* se ve que la /e/ va seguido realmente por una /r'/.

La Sílabla Compleja

La fonología del shiwilu permite cambios en el orden y la posición de los sonidos pronunciados; por ejemplo la /k/ se pronuncia como [k] en *wekli* [ue(k)'kli] 'día' y *ek'wan* [e(k)'kuan] 'enamorado'. Sin embargo, la complejidad aumenta cuando las fonemas intercambian de posición o desaparecen en la fusión de partículas. Bendor-Samuel (1961: 22) denomina este fenómeno como «sílabla compleja» (the complex syllable) que tiene una función prosódica y nos provee de dos ejemplos: *asui'ni* {asuŋ-i'ŋ-li} (no ató) y *enchuiŋlecek'* {enchuŋ-ila-ecek'} (iré y cortaré).⁷

En realidad, se pueden encontrar muchos casos que indican un cambio en la colocación de la glotal o nasal y en la unión de vocales para facilitar la pronunciación prosódicamente. De ambos casos se puede mostrar ejemplos:

<i>ma'pu'ecek'</i>	{ma'-pu'-ecek'}	'¿qué voy hacer?'
<i>wilalusa'ina</i>	{wila-lusa-i'na}	'y los hijos'
<i>ek'pa'li</i>	{ek'pa'-li}	'le llevó'
<i>ek'pan</i>	{ek'pa'-aŋ}	'llevándole'
<i>ek'pa'nima</i>	{ek'pa'-aŋ-ima}	'llevándole «se dice»'
<i>chimiá'nsu'</i>	{chimiŋ-a'su'}	'lo que murió'

La glotal de *-pu'* en el primer ejemplo se ha reubicado dentro del sufijo *-ecek'* y en *wilalusa'ina* las glosales se juntan. Otro ejemplo es *ek'pa'li* que tiene una oclusiva glotal en la segunda sílabla *-pa'*. Esta glotal desaparece cuando se transforma en una forma durativa *ek'pan*, pero reaparece cuando se agrega un sufijo al final: *ek'pa'nima*. Así mismo se ha modificado posiblemente la palabra *chimiá'nsu'*,⁸ aunque Bendor-Samuel (1961: 94) argumenta que el sufijo *-a'nsu'* es una desinencia nasalizada.

Acercas de la fusión de vocales, existe la combinación e integración de dos vocales y una forma donde fonéticamente se unen más de dos vocales:

<i>yailantan</i>	{ya-ilan-tu-aŋ}	'queriendo mitayar'
<i>yektuengan</i>	{ya-ek'tu-encha'-aŋ}	'queriendo llegar'

7. La escritura del *shiwilu* está adaptada y su traducción original es en inglés: *asui'ni* «he did not tie», *enchuiŋlecek* = «I will go and cut» (Bendor-Samuel 1961: 22).

8. La palabra *chimiá'nsu'* se encuentra en el cuento N.º 4 «El Carnavalón» en la tesis completa.

9. *Mitayar* = 'cazar haciendo turnos' (usado en la selva peruana).

<i>tapencha'ašek'u</i>	{tu-apa-enchá'-ašek'u}	'cuando vengo diciendo'
<i>lunka'su'</i>	{luŋka-a'su'}	'lo que he contado'
<i>pa'lima</i>	{pa'-li-ima}	'se fue «se dice»'
<i>yaku'tukun</i>	{ya-aku'-tu-kun}	'queriendo poner'

En los dos primeros ejemplos se nota un conjunto de dos diferentes vocales sin que se interrumpa mucho la formación de la palabra, al igual que la palabra *wilalusai'na* arriba. En las mismas palabras también hay fusiones de dos vocales: en *yailantan* el sufijo *-tu* pierde su vocal /u/ en combinación del sufijo *-an* y en *yek'tuenchan* el sufijo *-ya* pierde la /a/. En el tercer ejemplo (*tapencha'ašek'u*) hay aún dos fusiones en una palabra. Las palabras *luŋka(a)'su'*, *pa'li(i)ma* y *y(a)aku'tukun* tienen una vocal doble de una secuencia /aa/ o /ii/. Aunque la pronunciación a veces se parece a la de una vocal prolongada, se escribe como si hubiese solamente una: /a/ o /i/. Regularmente cuando dos vocales se hacen una, la primera desaparece. Además, las vocales de una raíz verbal y de un sustantivo son dominantes; por lo tanto se conservan mejor que las de un afijo, con la excepción de, por ejemplo, la vocal /e/ y los pronombres personales combinado con los sufijos *-ima* 'se dice' y *-i'na* 'y, pero':

<i>keŋmi'na</i>	{keŋma - i'na}	'y tú'
<i>kui'na</i>	{kua - i'na}	'y yo; yo sí'
<i>ipi'ma</i>	{ipa'-ima}	'después; ya'

Hasta ahora se supone que no existen palabras en shiwilu con una secuencia de más de dos vocales. Por el contrario, hay buenos motivos para afirmar que ocurren secuencias de hasta cuatro o cinco vocales. Durante la investigación hubo diferentes informantes que propusieron tanto *yali'* como *iyali'* para denominar «hombre, hermano». Además en uno de los cuentos de la tesis titulado «Pampayacu» se encuentra la palabra *suwilusa'* [s(u)uilalusa'] 'huérfanos' que fonéticamente corresponde con *wilalusa'* (hijos) y un prefijo *s-* o *su-*. Aunque para la escritura utilizo *yali'* y *wila*, en vez de *iali'* y *wila*, se puede concluir que formalmente la /y/ y la /w/ no forman parte de la lengua shiwilu:

<i>awawek'</i>	[auauəkʰ]	'mi madre'
<i>yawilati</i>	[iauilati]	'quiere velar'
<i>luyuer'kasu'</i>	[lujuer'kasu']	'los aborrecen'
<i>ku'waper</i>	[ku'waper]	'mujer'

Por ejemplo en *awawek'*, Brinton (1892: 67), Beuchat & Rivet (1909: 628) y Rivet & Tastevin (1931: 229) tienen en consideración la escritura de cuatro vocales: «*auauk*».¹⁰

10. Referente a esta investigación preliminar, el sufijo '1sg pos' se pronuncia como [uekʰ] el cual se distingue sutilmente de *-uk* (aunque la presencia de una glotal es necesaria) en otra literatura, e.g. Rivet & Tastevin (1931: 229). No parece ser imposible escribir solamente *-uk'*, porque la /kʰ/ muchas veces ya confirma la presencia de una /e/.

No obstante, la eliminación de las consonantes /y/ y /w/ tiene un efecto en la legibilidad de muchas palabras donde se forman esas secuencias de vocales. Y sustituir siempre la /i/ y /u/ por consonantes cuando coinciden fonéticamente con la /y/ y /w/ sería prolijo en este estado de la investigación. Por lo tanto propongo usar la /y/ y la /w/ al inicio de una palabra o una sílaba (*wapu'* = mucho, *yali'* = hermano, *ek'way* = enamorado) y/o para evitar una secuencia de tres vocales o más (ver arriba). Por otro lado las palabras que no presentan ese cambio son por ejemplo *kua* 'yo', *pui'lina* 'ellos pescan' y *dei'tuti* 'le mata'.

En cuanto a la repetición de consonantes se aplica básicamente el mismo criterio que con las dobles vocales: cuando no hay consecuencias consideradas para la pronunciación, no es necesario escribir dos consonantes:

<i>panpaðek'ek'</i>	[pambaðe(k)'kek'] {panpaðek'-kek'} (sust-loc)	'donde Pampayacu'
<i>lunwinek'</i>	[luɲwi(n)nek'] {lun-win-lek'} (RV-frust-1sg fact)	'hubiese hablado' <pero no pude>

Este artículo muestra algunas características típicas de la lengua shiwilu. Por supuesto se necesita investigar mucho más para entender la gramática. En el estudio completo de donde se obtiene este trabajo lingüístico se encuentran los textos originales y una descripción de la morfo-sintáctica relacionada a la cultura jeberina.

LISTA GRAMATICAL

1pl	1ª persona plural	Pers	pronombre personal
1sg adv	1ª pers singular adverbializador	Pf	Prefijo
1sg fact	1ª pers singular factual	Pl	Plural
1sg nom	1ª pers singular nominalizador	Pos	Posesivo
1sg obj	1ª pers singular objetivo	Pot	Potencial
1sg pot	1ª pers singular potencial	Proc	Procedentivo
1sg	1ª persona singular	RA	raíz adverbial
Adj	Adjetivo	Subj	Subjuntivo
Adv	adverbializador /adverbio	Sust	Sustantivo
Af	Afirmativo	Temp	Temporalis
Caus	Causativo	Trans	(in)transitivo /detransitivo
Ci	complemento indirecto	Rep	repetitivo
Com	Comparativo	RN	raíz nominal
Cond	Condicional	RV	raíz verbal

Con	Conectivo	RV+	raíz verbal + suplemento
Dem	Demostrativo	Sf	sufijo
Der	Derivativo	Sg	singular
Dim	Diminutivo	X	partícula sin definición
Dir	Direccional		
Dur	Durativo	/.../	vocal, consonante
Ef	expresión / emoción femenina	[...]	pronunciación: [pa'lyi]
Em	expresión / emoción masculina		
EXP	Expresión	{...}	denominación sufijos: {pa'-li}
Fact	Factual		
Frust	Frustrativo	(...)	denominación partículas: (RV-3sg fact)
Int	Interrogativo		
Is	indicator sujeto		
Loc	Locativo		
Neg	Negativo		Demoninaciones lingüísticas:
Nom der	nominal derivativo		
Nom	Nominalizador		Bendor-Samuel (1961)
Num	Numerativo		Thomas Payne (1997)

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (16xx): *Vocabulario en la Lengua Castellana, la del Ynga, y Xebera*, MSS 25, 323, Biblioteca Británica (British Library).
- ANÓNIMO (16xx): *Gramatica de la Lengua Xibera*. MSS 25, 324, Biblioteca Británica (British Library).
- BENDOR-SAMUEL, John T. (1961): *The Verbal Piece in Jebero*. Supplement to: *Word; Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 17, Supplement. Editors: Robert Austerlitz, William Diver y André Martinet.
- BEUCHAT, Henri & Paul RIVET (1909): «La Famille Linguistique Cahuapana». *Zeitschrift für Ethnologie: Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 41er Jahrgang.
- BRINTON, Daniel G. (1892): «Studies in South American Native Languages: The Jivaro Language». *Proceedings of the American Philosophical Society: Held at Philadelphia, for Promoting Useful Knowledge*, vol. XXX, N.º 137, MacCALLA & Co., Philadelphia.
- GARCÍA TOMÁS, María Dolores (1993): *Buscando Nuestras Raíces: Historia y Cultura Chayahuita*, tomo I. Ed. Odín Ram del Pozo, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Lima.

- HART, Helen (1988): «Diccionario Chayahuita-Castellano: Canponanquë Nisha Nisha Nonacaso'». *Serie Lingüística Peruana*, N.º 29, Ed. Mary Ruth Wise, Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, Yarinacocha, Pucallpa, Perú.
- LOUKOTKA, Čestmir (1968): «Classification of South American Indian Languages». *Reference Series* vol. 7, ed. Johannes Wilbert, Latin American Center, University of California–UCLA Los Angeles.
- PAYNE, Thomas (1997): *Describing Morphosyntax; A Guide for Field Linguists*. University of Oregon and Summer Institute for Linguistics. Cambridge University Press.
- PEPERKAMP, Michel (2004-2005): *Shiwilu Wichi' - Sueño Jeberino: un estudio de la lengua Shiwilu y las voces nativas representado en las tradiciones orales de Jeberos, Alto Amazonas, Perú*, en <<http://www.monografias.com/trabajos-pdf2/shiwilu-whichi-voces-nativas-peru/shiwilu-whichi-voces-nativas-peru.shtml>>, noviembre 2009.
- POZZI-ESCOT, Inés (1998): *El Multilingüismo en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas»: Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos, CBC-SID, Cuzco.
- RIVET, Paul & Constant TASTEVIN (1931): «Nouvelle Contribution a l'Étude du Groupe Kahuapana». *International Journal of American Linguistics*, vol. vi, Ed. Franz Boas, Columbia University Press, New York.
- TESSMANN, Günter (1930): *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen für eine Systematische Kulturkunde*. Friederichsen, de Gruyter & Co. M.B.H., Hamburg.
- TORRES CALLE, David (1958): *Como el Quechua, 20 Lenguas de la Selva Peruana tienen ya Alfabeto científico*. Ciencia Lingüística, Instituto Lingüístico de Verano.
- VELASCO, Juan de (1981 [1789]): *Historia del Reino de Quito en la América meridional*. Edición, prólogo, notas y cronología por A. Pareja Piezcanseco, Fundación Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

Fecha de recepción: 19-04-2009

Fecha de aceptación: 30-09-2009

Possession and Kinship Terms in Some Oceanic Languages

Margaret Craig
<craig_margaret@hotmail.com>
University of Granada

Abstract

Many Oceanic languages distinguish between alienable and inalienable possession of nouns, with kinship terms generally being possessed inalienably.

However, investigations show individual «idiosyncrasies» in the treatment of kinship terms. In this article, «aberrant» forms in certain Oceanic languages, some rarely cited, are discussed. The explanation for these forms may be language change either from external or internal influences that may perhaps weaken the functionality of such an opposition.

Key words: typology, inalienability, possession, Oceanic languages.

Resumen

Muchas lenguas oceánicas distinguen entre la posesión alienable e inalienable, y los nombres de parentesco son generalmente inalienables. Sin embargo, nuestras investigaciones demuestran que existen «idiosincracias» distintas en el tratamiento del parentesco. En este trabajo se exponen algunas formas «aberrantes» en algunas lenguas poco citadas. La explicación de las mismas puede residir en el cambio lingüístico por influencia interna o externa que puede tal vez debilitar la funcionalidad de dicha oposición.

Palabras clave: tipología, inalienabilidad, posesión, lenguas oceánicas.

NOTAS: This is a revised version of a paper presented to the SLE conference in Valencia, Spain, 2005. I would like to thank the participants who offered me valuable comments and advice. Thanks are also due to Andy Pawley, in Canberra, for comments and suggestions, and to Antonio Pamies, in Granada, for his invaluable support, comments and corrections. Errors and infelicities, of course, are my responsibility.

The following abbreviations and conventions are used in glossing the examples: AL. alienable possession; ART. article; CLASS. classifier; CP. consumable possession; DER. derivational prefix; DL/. Dual; ERG. ergative; EX/EXCL. exclusive; GEN. genitive; GP. general possession; INAL. inalienable possession; INCL. inclusive; NEG. negative; P/POSS. possession; PL. plural; POC proto-oceanic; PROTH. prothesis; SG. singular; TSM. transitive subject marker. Most of them are those of the sources, but certain adjustments have been made, mainly for the sake of uniformity.

1. INTRODUCTION

One of the characteristics which some Austronesian Languages (the Oceanic sub-group, of more than 400 languages spoken from Papua New Guinea to Hawaii) share with some Amerindian languages, some of the languages of Africa, and some of the Papuan (non-Austronesian) languages is the existence of more than one type of attributive possession construction, generally referred to as the opposition inalienable versus alienable, between «possessions» which are not transferable, and those which can be transferred. Lévy-Bruhl in his article, «L'Expression de la possession dans les langues mélanésiennes» (1914: 97-98) based on the work of Codrington (1885) an English missionary, emphasised the division of the nouns in the Austronesian (*sic*) languages into two classes: one formed by nouns which express parts of the body, kinship relations, and objects with close ties to the possessor, parts of a whole, and some spatial relationships. For the members of this group, the inalienable, the possessor is expressed by a possessive pronoun suffix. For the other class, the alienable, which comprises all other nouns, the possessor is expressed by a free morpheme, a classifier, either before or after the possessed, to which is suffixed the possessive pronoun.

The semantic basis of the distinction between alienable and inalienable is hard to define; however, according to Nichols (1988: 562) there is an almost universal condition: the «inalienable» substantives almost always form a closed group, while the «alienable» form an open group. Thus, inalienable is the marked member, and the more archaic, in the opposition.

This is borne out by Lichtenberk (1983: 171) who states that in the Austronesian family, prior to the development of Proto-Oceanic, there was only one type of possessive construction: the «inalienable». The evolution towards the two types is seen in the majority of the languages of the Oceanic sub-group.

Lynch (1997: 229) has reconstructed for Proto-Oceanic a system with inalienable (direct) possession for kinship terms; parts of the body and parts of wholes; and passive possession. Other nouns take alienable (indirect) possession, with the following sub-categories: edible, potable, and general for everything else.¹

Although some typologists (cf. Pamies 2004: 81-102) consider the opposition as a universal, the question remains often 'fuzzy'. A noun may be variable in its possessive marking, either inalienable or alienable. This is not entirely predictable in terms of meanings or semantic relations. As well as these variations, some languages have two classes of inalienably possessed nouns.

1. I use the terms «inalienable» and «alienable», often appearing as «direct» and «indirect» in Oceanic writings, as identifiers in this paper, despite the fact that they are neither absolute nor sufficient to explain all types of possession.

Typologically, the system is of unusual complexity, with features that are the product of gradual evolution. Even within the inalienable category, there is considerable variation, as I have shown with body parts Craig (2004) and here illustrate with the behaviour of kinship terms. There are various reasons for this: the socio-cultural idea of kinship which each language group embraces;² the influence of other languages, either Austronesian or non-Austronesian; change introduced by the language group itself for reasons of preference, political expediency, etc.

The aim of this paper is to analyze semantically and syntactically data on possession with kinship terms in some languages of the Oceanic sub-group to try to explain the possessive systems and investigate the influence of change, both from other languages geographically close, and from within the languages themselves.

In section 2 I give a general overview of some of the ways in which possessive constructions and kinship terms differ across Oceanic languages, followed in section 3 by a more detailed description of several languages from Papua New Guinea. Section 4 gives an analysis of certain Papuan Tip languages, and is followed by a discussion of the findings.

2. KINSHIP TERMS AND POSSESSION IN THE OCEANIC LANGUAGES

2.1 *General Overview*

Kinship terms are all animate nouns that have meanings which are merely relational, and each person has multiple relations: a father, a mother, grandparents, perhaps siblings and children.

Sapir (1917: 88) points out that: «personal relation, not possession is primarily expressed by the possessive pronominal affixes of relational terms; MY FATHER is not one who is owned by me, but rather one who stands to me in a certain relation».

Kinship terms do not form a clearly limited group, although semantically they may appear so. In many languages, kinship terms form part of the inalienable group, but not in all. There is variation in the number and type of relations which are expressed: in some languages there are terms for two generations above and below ego; in some, the terms are not exclusive, for example, in Aroma, father and uncle are expressed by the same term; the relationship may be reciprocal, in many languages the same word is used to express both grandparent and grandchild; in Paamese certain terms may indicate the sex of the possessor, but only when the possessor is singular. There are differences between the behaviour of kinship terms according to whether the relationship is ascendant, descendent, or horizontal. In certain languages terms for social relations such as friend, or trading partner, form part of the inalienable group. In some languages a distinction is made between relations of consanguinity and those of affinity.

2. For a valuable discussion of the concept of kinship, see Marck (1996).

Within the basic system there are clear semantic patterns in the use of the constructions; however, often the more detailed the description of the possessive system of a language, the more exceptions, in which the choice of construction breaks with the general pattern of the language. Some exceptions appear to be genuine rarities; others appear to be systematic, often involving the choice between direct and indirect possessive constructions.

As Lichtenberk (1983: 167) points out:

in some Oceanic languages most kinship terms take no classifier, just as one would expect, but a few do require one. There is a tendency for such exceptional kinship terms to refer to affinal rather than consanguinal relations, but this is not necessarily so; see the Kwaio example. And, secondly, there is a tendency for the general classifier (if the language has one) rather than any other to be so used.

In Kwaio (Malaita, Central Solomons), kinship terms do not form a closed group. While *asi*, younger brother, uses the inalienable construction:

- (1) *asi-* *mu* (INAL)
 younger brother- 2SG
 'your younger brother';

maʔa, father, uses the alienable construction:

- (2) *maʔa* *a-* *mu* (AL)
 father CLASS- 2SG
 'your father'

2.2 *The Polynesian pattern*

In the Polynesian languages, the direct-indirect system of possessive constructions has been replaced by a system, also binary, that in Polynesian linguistics is customarily referred to as *a*-possession and *o*-possession on the basis of the vowels found in the two sets of possessive marking. These two types of possession are identical structurally.

Discussions of possessive constructions in several Polynesian languages (and in Rotuman) can be found in Fischer (2000).

2.2.1 In Samoan (Polynesia) *a* and *o* are the two prepositions which express possession: *a* is generally used for things easily acquired and abandoned: *o* is generally used for kinship terms, body parts, clothes, houses, emotions and feelings: thus, for relationships, often over which we have no control Mosel & So'o (1997: 14).

With the following kinship terms *o*-possession is used: the man's daughter, son brother, sister, wife, the woman's sister, brother, husband, the girl's father, the boy's mother, the pastor's wife.

There are a few, usually affinal kinship terms which use *a*-possession: *avā*, 'wife', *tāne*, 'husband', although the affinal *to'alau*, 'spouse', uses *o*-possession.

With proper names and interrogative pronouns, *a*-possession is used. Proper name: for example, *Jimmy's children, Jimmy's wife; Margaret's child, son daughter, baby, husband*. Interrogative pronoun: *Whose child?* (lit. the child of whom?) (Mosel & So'o 1997: 14).

Lynch (1997: 230) reconstructs for proto-polynesian a system with direct possession for only a few kinship terms. This appears to be utterly vestigial, albeit it is interesting that it should apparently have occurred with the following: **tahi-*: younger (same-sex) sibling; **tuaka-*: older (same-sex) sibling; **tina-*: mother; **tama-*: father; **m(a,o)kupu-*: grandchild; **tupu-*: grandparent.

The other kinship terms were possessed alienably (indirectly) with **(q)o-*, although there is evidence that they did use **qa-* for affinals.

2.2.2 Rapanui (Easter Island)

In this language, both types of possession may appear with certain kinship terms, without apparent change in meaning Makihari (2001: 191-223).

<i>o</i> -possession,	<i>a</i> -possession
(3) <i>to'o- ku makapuna</i>	<i>ta'a- ku makapuna</i>
POSS-1SG grandchildren	POSS-1SG grandchildren
'my grandchildren'	'my grandchildren'

However, «wife» and «husband» may appear with only one type, although in opposing types of possession:

(4) <i>to'o- ku vieja</i>	<i>ta'a- ku esposo</i>
POSS-1SG old woman	POSS-1SG husband
'my wife'	'my husband'

Above I have given just a few examples of the diversity of variations in the selection of type of possessive form used with kinship terms. In section 3 I consider the possessive constructions of some Oceanic Languages in more detail.

3. MORE DETAILED DESCRIPTIONS

3.1 In Paamese (Crowley 1996: 413) it is possible to specify the sex of five kinship terms (*tevi*-grandparent; *havi*- grandchild; *nati*- child, *tue*-same-sex sibling; *mone*-brother of a female) by means of a system of inalienable suffixes if the possessor is singular. For example, *tevi-n* means grandparent, either male or female. The sex of the referent can be indicated by the use of a suffix evidently related to the suffix not specified for sex.

The suffixes are:

	unspecified	male kin	female kin
1SG	<i>-k</i>	<i>-kali</i>	<i>-kabin</i>
2SG	<i>-m</i>	<i>-mali</i>	<i>-mahin</i>
3SG	<i>-n</i>	<i>-nali</i>	<i>-nahin</i>
	<i>tevi-n</i>		
		<i>tevi-nali</i>	
			<i>tevi-nahin</i>

'his/her grandparent'
'his grandfather'
'her grandmother'.

Some kinship terms can also use alienable forms. According to Crowley, only these can be used as vocatives, although when they are used in possessive constructions they take the alienable general possessive morpheme. Crowley gives a list of eleven terms for which the two types of possession are possible, again without any apparent change in meaning.

- (5) *tuak one- n* (AL)
brother CLASS- 3SG
'his/ her brother'

There are six terms which permit only the alienable construction: *mase one-n, uan one-n, toulet one-n*, his/her brother/sister-in-law; *abineli one-n*, his/her daughter-in-law; *ahoi one-n*, his/her fiancé/ée; *metailau one-n*, his/her nephew/niece.

3.2 Wayan (Fiji) has two methods of expressing possession with kinship terms Pawley and Sayaba (1990: 147-171).

The first, exclusively for kinship terms, where the possessor pronoun follows the possessed, is for the members of a closed set, numbering fewer than twenty, for example: *weka-*, relative; *batuvu-*, nephew, niece, child of a man's sister; *luve-*, child; *viago-*, grandchild; *gwane-*, opposite sex sibling; *tuka-*, older brother or sister; *taci-*, younger brother or sister; *gwadina-*, uncle (mother's brother); *gwanita-*, mother-in-law, aunt (father's sister), (mother's brother-in-law's wife) *tavale-*, cross-cousin; *karua-*, close relative.

- (6) *o mmai- au* (INAL)
ART mother- 1SG
'my mother'

In the second construction the pronominal possessor precedes the possessed. In this set, an open class, the following six kinship terms appear: *batuvu*, nephew/niece (man's sister's child, woman's brother's child); *cawai*, man's father-in-law, man's daughter-in-law; *karua*, spouse, grandparent, grandchild, cousin; *kawa*, descendent children; *lewe*, spouse; *tavale*, cross-cousin; *kawa*, children, *qu kawa*, my children. This construction is an innovation which occurs only in the languages of West Fiji, originally used for part-of-whole terms, some of which later acquired kinship meanings.

Three terms, *batuvu*, *karua*, *tavale* may occur in the two constructions, according to Pawley and Sayaba (1990: 158), without meaning change.

The selection of possessive type for some parts and for some kinship terms depends on the class of substantive (Pawley y Sayaba 1990: 148); for the rest, selection is determined by semantic relations.

4. KINSHIP TERMS AND POSSESSION IN VARIOUS OCEANIC LANGUAGES OF PAPUA NEW GUINEA

4.1 In Tugak, New Ireland, (Fast 1990: 9, 16, 37, 53) *nat*, child, uses the alienable construction, while *tīpos*, nephew, niece, (sister's child) uses the inalienable:

- (7) *kā- nā nat a Vulau (AL)*
 POSS- 3SG boy ART Vulau
 'Vulau's son'
- (8) *tīpas- i-g (INAL)*
 child of sister- POSS-1SG
 'my nephew/niece'

Ainā, wife is also alienable:

- (9) *kā- g ainā*
 POSS- 1SG woman
 'my wife'

There is another construction for the alienably possessed, without apparently a change in meaning.

- (10) *nat si Vulau (AL)*
 boy GEN Vulau
 'Vulau's son'

In this construction, if the possessor is a pronoun, the morpheme *ngi* comes between *si* and the suffix:

- (11) *nat si ngi nā (AL)*
 boy GEN ? 3SG
 'his /her son'

There is also another construction for inalienably possessed kinship terms without apparent change in meaning:

- (12) *tāma- riā i ri Makago (INAL)*
 father- 3PLPOSS Gen PL Makago
 ‘Makago’s and his siblings’ father’

4.2 The information on the following two languages, Aribwatsa y Musom of the sub-group Busu of the Lower Markham group of the Markham family of New Guinea, is from Holzkmnecht (1989, 1997).

Aribwatsa is a language now extinct. The data were provided by a female informant, the only speaker of the language still alive in 1985, already aged more than 80 (*op. cit.*, 1997: 146).

Aribwatsa has the opposition, but in common with the other members of the sub-group and other languages, for example, Kiriwina (Lawson, pers.comm.) of the Papuan Tip sub-group, and Wayan, has two series of inalienable pronominal possessive suffixes, one for some body parts and the majority of kinship terms; the other for some body parts and other kinship terms such as brother-in-law, (female ego) and co-wife Holzkmnecht (1989: 104-105).

Musom has around 220 speakers, who are polyglots; thus, it is an endangered language. One series of the inalienable pronominal possessive suffixes is for body parts and kinship terms, except some terms mostly for female relatives of male egos.

The following two examples come from the first series (*op. cit.*, 1997: 75-76):

- (13) *ingg a ramo- m (INAL)*
 2SG PROTH father- 2SG
 ‘your father’
- (14) *tse rino- ng (INAL)*
 1PL.EXCL mother- 1PL.EXCL
 ‘our mother’

These are from the second series:

- (15) *wir a wo- k (INAL)*
 1SG PROTH nephew/niece- 1SG
 ‘child of my brother’ (female ego)
 ‘child of my sister’ (male ego)
- (16) *is a ha- ts (INAL)*
 3PL PROTH sister-in-law- 3PL
 ‘their sisters-in-law’

Musom has separate terms for first and second born, according to gender:

ngaru, first born masculine, *ambuk*, first born feminine,
nganggwe, second born masculine, *kwain*, second born feminine (*op. cit.*, 1997: 83)

5. CENTRAL DISTRICT, PERIPHERAL PAPUAN TIP LANGUAGES

5.1 *Motu*

Historically,³ Motu had the opposition/ inalienable versus alienable; it also had possessive pronouns, formed by the nominative personal pronoun, plus the alienable classifier *a-* (edible) or *e-* (general), plus the possessive suffixes: *lau-a-gu* mine (to eat); *lau-e-gu*, mine (general) (Taylor 1978).

In Hiri Motu, the opposition does not exist. Rather, for the possessive adjective, which comes before the possessed, the possessive pronoun forms of pure Motu are used: *lauegu*; *oiemu*; *iena*; *aiemai*; *iseda*; *umuiemui*; *idiedia*.

- (17) *idiedia* *habine*
 POSS 3PL woman
 'their wives'

Motu personal pronouns and possessive suffixes

	personal	possessive suffix
1SG	lau	-gu
2SG	oi	-mu
3SG	ia	-na
1PL EXCL	ai	-mai
1PL INCL	ita	-da
2PL	umui	-mui
3PL	idia	-dia

According to my informants, in Port Moresby, language speakers from the sub-group which includes Motu communicate in Hiri Motu. However, when they communicate in their own languages, they now use the Hiri Motu form, the 'pure' Motu possessive pronoun used as an adjective, for all types of possession.

5.2 *Aroma (Marshall Lagoon)*

Possession in Aroma is similar to that of the other members of the sub-group; however, apart from the alienable classifiers, *ge-*(general), and *ga-* (edible), there is an alternative

3. According to Taylor (1978: 1328), Lawes, the first missionary to live with the Motuans, thought that he was learning 'true' Motu until he realised that his son who had learned the language from his playmates in the village spoke a different version and that Lawes had actually learned a simpler version, with differences in, among others, verb inflection and possession (*op. cit.*, 1334)

construction for the general, in which the transitive-subject-marker occurs between the possessor and the possessed.

Aroma also prefers to use terms for first-born, second born, etc. instead of forms for son and daughter: *aiki*, first born son (Craig 1980).

6. PAPUAN TIP SUB-GROUP

In Misima (Callister et al 1983: 53), possession of kinship terms is similar to that of the members of the peripheral sub-group with, as is usual, some exceptions: kinship terms and parts of the body and parts that are physically attached are possessed inalienably, with this exception.

- (18) *wana* *valehe* (AL)
 POSS3S uncle (mother's brother)
 'his /her uncle'

Normally there are plural forms only for /Human/ nouns. The plural suffix is *-au*.

gamagal, person; *gamagalau*, people.

gamagal tubuna, 'the person's grandfather' Callister *et al.* (1983: 54)

However, one feature of Misima which is apparently not shared with the other languages mentioned here is that plurals may be formed for inalienably possessed kinship terms, with certain changes:

	<i>talin</i> 'brother'	
<i>tali-u</i> , 'my brother'		<i>tali-wau</i> , 'my brothers'
<i>tali-m</i> , 'your brother'		<i>tali-mwau</i> , 'your brothers'
<i>tali-na</i> , 'his/her/its brother'		<i>tali-nau</i> , 'his/her brothers'
<i>tali-la</i> , 'our incl.brother'		<i>tali-lau</i> , 'our incl.brothers'
<i>tali-ma</i> , 'our excl brother'		<i>tali-meyau</i> , 'our excl brothers'
<i>tali-miu</i> , 'yourPL brother'		<i>tali-miyau</i> , 'yourPL brothers'
<i>tali-liya</i> , 'their brother'		<i>tali-liyau</i> , 'their brothers'

7. DISCUSSION

Change within a language may be externally or internally motivated. Often, the cause of such change is influence or borrowing, either from a «colonizing» language, or from a neighbouring or trading language, in this case either Austronesian or non-Austronesian. However, sometimes, the change appears to come from mere caprice. The facility with

which speakers control their «ability» with language can be seen in this example of language shift: according to oral history, the speakers of one dialect, Longana, of a New Hebrides language, greatly admired certain parts of the language of another dialect group, Lolovoli. The people agreed to swap parts of their language, and payment was made, of a tree whose nuts were particularly prized. As the Longanas had paid for full rights to Lolovoli, former speakers were obliged to pay a fine if heard speaking Lolovoli Hyslop (2001: 1-2).

Code-switching occurs when the concept already existed in the language. In some languages the exceptional treatment of some kinship terms is due to lexical replacement. In such cases, terms that are relatively new to the language do not select the «usual» direct construction. For example, in Toqabaqita the term for ‘mother’ occurs in the direct construction but the term for ‘father’ does not:

- | | |
|-----------------------|--------|
| (19) <i>thaina-ku</i> | (INAL) |
| mother-1SG: POSS | |
| ‘my mother’ | |
| (20) <i>maka nau</i> | (AL) |
| father 1SG | |
| ‘my father’ | |

Thaina continues Proto Oceanic **tina* ‘mother’, while *maka* is a lexical innovation. There is an archaic term for ‘father’ *thaama*, which continues Proto Oceanic **tama* ‘father’, and it occurs in the direct construction. Similarly, the term for ‘child’ *wela* is a lexical replacement (cf. Proto Oceanic **natu*) and occurs in the bare/non-suffixing construction, not in the direct/suffixing construction Lichtenberk (2006, pers. com.). The two terms may co-exist, as in Wayan (section 3.2).

In Paamese, (section 3.1) at least three terms with which the indirect construction is possible appear to be borrowings: *nāna*, *māma*, ‘mother’ in many languages; *avu*, ‘grandparent’, probably from Portuguese.⁴

However, these examples contrast with those of Rapanui (section 2.2.2) above, where the lexical replacements are incorporated into the possessive system.

As we have seen, the speakers of a language have much more control over change than expected, choosing to: change structures at will (Lolovoli), suppress some sections of the language to conceal them from foreign would-be learners (Motu), and incorporate those lexicalizations of a coloniser language (Rapanui) into the original grammatical system of the language.

4. I am grateful to Antonio Pamies for pointing this out.

8. CONCLUSION

In this paper, I have described in part the remarkable diversity of variations in the selection of possessive constructions for use with kinship terms, in a broad spectrum of the Oceanic languages. The example of Motu seems to show that the speakers were aware of the complex nature of their expression of possession, as they chose to eradicate both the inalienable and the alienable constructions from the simplified version of their language, with the Motu possessive pronouns appearing as possessive adjectives in the Hiri Motu which they taught to foreigners. The question remains why the complexity of the opposition appeared in the first place.

I would suggest that although the opposition exists in the languages studied it is not sufficient to explain the anomalies seen. Indeed, a close study of the 'exceptions' is necessary. Tracing variations in and the history of possessive marking in Oceanic languages reveals something about how morphology and semantics interact and diverge, and, as such, the value of micro investigations.

BIBLIOGRAPHY

- CALLISTER, Shirley *et al.* (1983): *Baba Ana Talisi Ana Buki. Misima Dictionary*. Papua New Guinea, S.I.L.
- CHAPPELL, Hilary & William MCGREGOR (eds.) (1996): *The Grammar of Inalienability: a typological Perspective on Body-arts and the Part-Whole Relation*. Empirical Approaches to Language Typology Series. Berlin, Mouton and Gruyter.
- CODRINGTON, Robert H. (1885): *The Melanesian Languages*. Oxford, Clarendon Press.
- CRAIG, Margaret (1980): «Aroma Morphology». *Kivung* 2: 111-113.
- (2004): «La casa del hombre o una parte de una parte de la posesión de las partes». In Juan de Dios Luque Durán (ed.), 1531-1538
- (2007): «Metaphor and Possession in Oceanic Languages», in Juan de Dios Luque Durán, & Antonio Pamies (eds.), 85-94.
- CROWLEY, Terry (1996): «Inalienable possession in Paamese grammar», in Hilary Chappell & William McGregor (eds.), 383-443.
- DAVIDSON, Jeremy H. C. S. (ed.) (1990): *Pacific Island Languages: essays in honour of G.B. Milner*. London and Honolulu, School of Oriental and African Studies (University of London) and University of Hawaii Press.
- FAST, Lesley (1990): *Tungak Grammar Essentials*. S.I.L Data Papers, 37, 11-46.
- FISCHER, Steven R. (ed.) (2000): «Possessive markers in Central Pacific Languages». *Sprachtypologie und Universalienforschung* (STUF) (Language Typology and Universals) 53(3/4), 227-374. Berlin, Akademie Verlag.

- HEINE, Bernd (1997): *Possession: cognitive sources, forces and grammaticalization*. London, Cambridge University Press.
- HOLZKNECHT, Susanne (1989): *The Markham Languages of Papua New Guinea*. Canberra, Pacific Linguistics, C-115.
- (1997a): «Aribwatsa: A «lost» language of the Markham Family», in Stephen A. Wurm (ed.), 145-163.
- (1997b): «Musom Morphology and Grammar Sketch». In Stephen A. Wurm (ed.), 69-108.
- HYSLOP, Catriona (2001): *The Lolovoli dialect of the north-East Ambae language, Vanuatu*. Canberra, Pacific Linguistics, 515.
- LANGDON, Robert & Darrell TRYON (1983): *The Language of Easter Island: its Development and Eastern Polynesian Relationships*. Hawaii, Institute for Polynesian Studies.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1914): «L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes». *Mémoire de la Société de Linguistique de Paris*, 19: 2, 96-104.
- LICHTENBERK, Frantisek (1983a): *A Grammar of Manam*. University of Hawaii, Special Publications; 18.
- (1983b): «Relational Classifiers». *Lingua* 60, 147-176.
- LUQUE DURÁN, Juan de Dios (ed.) (2004): *V Congreso Andaluz de Lingüística: Homenaje al Profesor Dr. José Andrés de Molina Redondo*. Granada, Granada Lingvistica.
- LUQUE DURÁN, Juan de Dios & Antonio PAMIES BERTRÁN (eds.) (2007): *Interculturalidad y Lenguaje II*. Granada, Granada Lingvistica.
- LYNCH, John (1997): «On the origins of the possessive markers in Central Pacific languages», *Oceanic Linguistics* 36, 2, 227-244.
- LYNCH, John, Malcolm ROSS and Terry CROWLEY (2002): *The Oceanic Languages*. Richmond, Curzon Press.
- MAKIHARI, Miki (2001): «Modern Rapanui Adaptations of Spanish Elements», *Oceanic Linguistics* 40, 2, 191-223.
- MARCK, Jeffrey (1996): «Kin Terms in the Polynesian protolanguages», *Oceanic Linguistics* 35, 195-257.
- MOSEL, Ulrike & Ainslie SO'O (1997): *Say it in Samoan (a text book for learners of Samoan as a second language)*. Canberra, Australia National University Press.
- NICHOLS, J. (1988): «On alienable and inalienable possession», in *In Honor of Mary Haas: From the Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, W. Shipley (ed.) 557-609. Berlin, Mouton de Gruyter.
- PAMIES, Antonio (2004): «La posesión en las lenguas de América», *UniverSOS*, 1: 81-102.
- PAWLEY, Andrew & Timoci SAYABA (1990): «Possessive marking in Wayan, a western Fijian language: noun class or relational system?», in J. H. C. S. Davidson (ed.), 147-171.
- SAPIR, Edward (1917): «Review of het identificeerend karakter der possessieve flexie in talen van Noord-America by C. C. Uhlenbeck». *IJAL* 1: 86-90.

- TAYLOR, Andrew J. (1978): «Evidence of a Pidgin Motu in the Earliest Written Motu», in Stephen A Wurm and Lois Carrington (eds.) (1978), 1325-1350.
- WURM, Stephen A. (1997): *Materials on Languages in Danger of Disappearing in the Asia-Pacific Region No.1. Some Endangered Languages of Papua New Guinea: Kiki Ae, Musom, and Aribwatsa*. Canberra, Pacific Linguistics D-89.
- WURM, Stephen A. & Lois CARRINGTON (eds.) (1978): *Second International Conference on Australian Linguistics: Proceedings, Fascicle 2*. Canberra, Pacific Linguistics C-61.

Fecha de recepción: 09-01-2009

Fecha de aceptación: 26-10-2009

Fonética y fonología del español paraguayo. Efectos concomitantes del contacto con el guaraní

Guido Kallfell

<guido.kallfell@uni-muenster.de>

Münster: Romanisches Seminar

Resumen

Paraguay se caracteriza por un amplio bilingüismo con dos lenguas oficiales, el castellano y el guaraní. Ambas lenguas coexisten desde hace 500 años en una situación de interestratos y con la consecuencia de una continua convergencia tanto a nivel morfosintáctico como a nivel léxico y fonético. El objetivo principal de este artículo consiste en describir el fonetismo del español paraguayo en contacto con el guaraní. Tras una comparación fonética y fonológica de los dos idiomas, se elaborarán, a base de unas encuestas realizadas *in situ*, los rasgos fónicos del castellano, los cuales se clasificarán respetando los parámetros diastráticos, diageneracionales y diasexuales. Además, se mostrará cuáles son atribuibles a influencia guaraní y se indicará si se dan también en otras áreas de Hispanoamérica.

Palabras claves: español paraguayo, guaraní paraguayo, lenguas en contacto, fonetismo, pluridimensionalidad.

Abstract

Paraguay is characterized by an ample bilingualism with two official languages, Castilian and Guaraní. Both languages have coexisted in an interstrate situation for 500 years, with the consequence of a constant convergence not only at the morphosyntactical, but also at the lexical and phonetic level. The primary aim of this article is the description of the phonetics of Paraguayan Spanish in contact with Guaraní. Having compared the phonetics and phonology of both languages, the phonetic characteristics of Castilian will be presented with the help of interviews conducted *in situ*. They will be classified according to the diastratical, diagenerational and diasexual parameters. Beyond that, it will be shown which characteristics can be attributed to the influence of Guaraní and whether they appear also in other regions of Spanish America.

Key words: Paraguayan Spanish, Paraguayan Guaraní, language contact, phonetics, pluridimensionality.

1. INTRODUCCIÓN

La concepción del presente trabajo permite una división en tres partes (§ 2.1, § 2.2, § 2.3). La tercera parte, que es la principal, consiste sobre todo en la descripción sincrónica del español paraguayo en contacto con el guaraní, en particular, de su constitución fonética peculiar. Además de la variación diatópica tradicional, entran aquí los parámetros dias-tráticos, diageneracionales y diasexuales desde el punto de vista de la geografía lingüística pluridimensional (cf. al respecto Radtke / Thun 1996: 1-49).

Para poder llevar a cabo este propósito y el de ahondar en los orígenes de las peculiaridades una vez establecidas, sin embargo, hay que hacer unas consideraciones previas. Como el castellano no es lengua única del país, sino incluso lengua minoritaria entre los individuos monolingües¹ e insignificante también frente a la población bilingüe en ambas lenguas nacionales,² este panorama ya lleva a pensar en una influencia del guaraní sobre el español paraguayo. Con el fin de detectar posibles interferencias que dan origen a ciertos fenómenos fónicos, propios de la variedad castellana, comparamos en la primera parte (§ 2.1) la fonética y fonología de este idioma con las de aquél. El objetivo es la elaboración tanto de rasgos comunes como de diferencias entre los dos códigos.

La anunciada descripción de la variación lingüística pluridimensional y su interpretación, sin embargo, no son realizables sin los datos empíricos necesarios para ello. Así, las observaciones del tratado presente se basan entre otras ante todo en las tres fuentes que se exponen en § 2.2 y que sirven a continuación para la elaboración de la propia parte central. En ella se consideran aquellos fonemas que tienen una o más realizaciones, características del español paraguayo. Se agrupan según el orden siguiente: vocales, consonantes oclusivas, africadas, fricativas, laterales y vibrantes, nasales y grupos consonánticos.

Al final del trabajo presente se intenta sacar conclusiones generales de los resultados anteriormente obtenidos.

1. Según los resultados finales del último Censo Nacional de Población y Viviendas del año 2002, sólo el 8% del total de la población paraguaya de cinco años y más de edad es monolingüe en español paraguayo, porcentaje que se opone al 27% (87,2% en la zona rural) de habla solamente guaraní (véase sobre todo el cuadro P09 en DGEEC Paraguay (2004: 123) o en Internet: *CUADRO P09: PARAGUAY: Población de 5 años y más de edad por área urbana-rural y sexo, según idiomas que hablan las personas, 2002*, URL: <<http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/Web%20Paraguay%20Total%20Pais/P09%20total.pdf>> (30-05-2009). Téngase en cuenta que en la zona rural casi no hay monolingües en castellano (cf. Fasoli-Wörmann 2002: 182-196).
2. El mismo censo declara el 59% (29,9% en la zona rural) de la indicada población como bilingüe de algún tipo-incipiente, subordinado, coordinado. (Cf. *ibíd.*)

2. LA VARIACIÓN PLURIDIMENSIONAL DE LAS PECULIARIDADES FONÉTICAS DEL ESPAÑOL PARAGUAYO (EP)

La realidad lingüística del Paraguay descrita, que además constituye una situación de diglosia con el guaraní como lengua de intimidad y el español como código oficial, crea interferencias entre ambas lenguas tanto a nivel sintáctico y morfológico como a nivel léxico y fonético. Por ende, en la descripción de justo este último nivel del español paraguayo bajo § 2.3, muchos fenómenos parecen atribuibles a la influencia guaraní. Pero para poder juzgar si ciertos rasgos provienen de su fonetismo, es necesario conocerlo. La previa oposición de los fonemas y sus realizaciones en las dos lenguas es entonces imprescindible.

2.1 *Fonética y fonología del español y guaraní: una comparación entre dos lenguas en contacto*

A diferencia del concepto de Krivoshein de Canese y Corvalán (1987) en la comparación de los dos sistemas fonológicos, que oponen el español paraguayo estándar (EPE) al guaraní paraguayo (GP), en este apartado se considerará simplemente el español paraguayo (EP) en dicha oposición. Nos parece muy difícil separar el EPE del español paraguayo coloquial (EPC) ya que en ambas variedades se dan los mismos rasgos con distinta frecuencia.

En cuanto al vocalismo del castellano y del guaraní, se oponen los 5 fonemas vocálicos del español (/a/, /e/, /i/, /o/, /u/) a 12 del guaraní. Además de los conocidos del EP, pertenece a su inventario la vocal cerrada centro-posterior no labializada /ɪ/ (como la *eryi* del ruso). Esta serie de vocales orales tiene su correspondencia en otra de modalidad nasal; así que la nasalidad en el GP es fonémica. Todos estos fonemas, sin embargo, tienen sólo una posibilidad de realización. Esto se registra igualmente para los del EP ya que los distintos grados de abertura vocálica en la realización de /e/ y /o/ no juegan un papel importante en esta variedad (cf. bajo § 2.2). Se puede esquematizar el vocalismo guaraní como sigue:

TABLA 1

vocal	palatal	central	velar
cerrada	/i/: [i] vs. /ĩ/: [ĩ]	/ɪ/: [ɪ] vs. /ĩ/: [ĩ]	/u/: [u] vs. /ũ/: [ũ]
mediana	/e/: [e] vs. /ẽ/: [ẽ]		/o/: [o] vs. /õ/: [õ]
abierta		/a/: [a] vs. /ã/: [ã]	

Una sinopsis igual para el EP, que tiene en cuenta también los alófonos de /e/ y /o/, nos revela que su vocalismo es mucho más simple:

TABLA 2

vocal	palatal	central	velar
cerrada	/i/: [i]		/u/: [u]
mediana	/e/: [e], [ɛ]		/o/: [o], [ɔ]
abierta		/a/: [a]	

El propósito de comparar las dos lenguas en cuestión con respecto a su consonantismo ha dado origen al cuadro 3, donde las consonantes están clasificadas según su valor fonémico. En él se ha renunciado a considerar el fonema /θ/ del español de Castilla, ya que el seseo del español paraguayo es un fenómeno consabido. A diferencia del EP veremos que cada fonema del guaraní corresponde a una sola realización con su grafema respectivo. De esta regla general se excluye sólo la /r/ fuerte, prestada del castellano.

TABLA 3

Consonantes del español paraguayo (EP) y del guaraní paraguayo (GP)

	Bilabiales				Labiodentales				Dentales y Alveolares	
	Sonoras		Sordas		Sonoras		Sordas		Sonoras	
	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP
Oclusivas	/b/ [b], [mb] [β], [v] , <v>		/p/ [p] <p>	/p/ [p] <p>					/d/ [d], [ð] <d>	
Nasales	/m/ [m], [m̃] <m>	/mb/ [mb] <mb> /m/ [m] <m>							/n/ [n], [ñ], [ɲ], [ɳ], [ɲ], [ɳ], [m], [m̃] <n>	/nd/ [nd] <nd> /n/ [n] <n>
Fricativas						/v/ [v] <v>	/f/ [f], [ϕ] <f>			
Laterales									/l/ [l] <l>	/l/ [l] <l>

TABLA 3 (cont.)

	Bilabiales				Labiodentales				Dentales y Alveolares			
	Sonoras		Sordas		Sonoras		Sordas		Sonoras			
	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP
Vi-bran-tes										/r/, /R/ [r], [r], [r̄], [r̄] <r> <rr> /r̄-/ [r̄], [r̄], [r] <rr>		/r/ [r] <r> /r̄/ [r̄], [r] <rr>
	Dentales y Alveolares		Palatales				Velares				Glotales	
	Sordas		Sonoras		Sordas		Sonoras		Sordas		Sordas	
	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP	EP	GP
Oc.	/t/ [t] <t>	/t/ [t] <t>					/g/ [g], [ɣ] <g>	/g/ [g], [ŋ] <g>	/k/ [k] <qu ^{eli} > <c> <k>	/k/ [k] <k>		/ʔ/ [ʔ] <ʔ>
Na.		/nt/ [nt] <nt>	/ɲ/ [ɲ] <ɲ>	/ɲ/ [ɲ] <ɲ>								
Fr.	/s/ [s], [z] <s> <z> <c ^{eli} >	/s/ [s] <s>	/j/ [dj], [g] <y>	/j/ [g] <j>		/ʃ/ [ʃ] <ch>			/x/ [x], [ç], [h] <j> <g ^{eli} >			/h/ [h] <h>
Af.					/tʃ/ [tʃ], [ʃ] <ch>							
La.			/ʎ/ [ʎ] <ll>									

Signos convencionales: /.../ = fonemas, [...] = alófonos frecuentes y <...> = grafemas y alógrafos

En lo que cabe decir sobre las variedades lingüísticas representadas en la tabla, sobre todo el guaraní ha sucumbido a lo largo de la historia común a una serie de cambios. Así, pertenecen hoy en día a sus fonemas consonánticos también los prestados del español: /l/ y /r/. La realización corriente de /r/ en la lengua prestataria como [r] o [r̄], sin embargo, se diferencia de la del EP, que conoce muchas más realizaciones. Los fonemas /d/, /f/ y /k/ de éste son considerados sólo por algunos autores asimismo guaraníes (cf. Krivoshein de Canese / Corvalán 1987: 23), al parecer por su frecuente uso en préstamos léxicos del español. Una diferencia palpable existe en el caso de /b/, /tʃ/ y /x/ del EP por no tener ninguna correspondencia en el inventario guaraní. Lo mismo ocurre con /v/, /ʃ/, /ŋ/, /h/ y /ʎ/ guaraníes a la inversa.

Según nos informa Dietrich (2002a: 454) existían en el guaraní jesuítico los fonemas nasales /m/, /n/, /ŋ/ que conocían cada uno dos realizaciones: [m] y [mb], [n] y [nd], [ŋ] y [ŋg]. Estas antiguas variantes en distribución complementaria hoy son fonémicas (cf. Krivoshein de Canese / Corvalán 1987: 23) y por lo tanto figuran como tales en el cuadro de la página anterior. Además había en el guaraní clásico la fricativa bilabial /β/ y la fricativa labializada /yw/. Mientras que la segunda se ha conservado, /β/ se ha convertido en /v/ que contrasta aún más con /b/ del EP.

2.2 Fuentes servibles y usadas para el establecimiento de los rasgos fonéticos peculiares del EP

Durante mucho tiempo, los datos utilizados para una consideración del español paraguayo en contacto provinieron del notorio artículo «Notas sobre la fonética del español en el Paraguay» (cf. de Granda 1982b: 145), cuyo autor es el distinguido lingüista sueco Bertil Malmberg (1947). Pero ya pronto después de su publicación fue criticado vehementemente por Morínigo que concluye su reseña sobre la obra de Malmberg irónicamente: «Esperamos con interés las notas que Malmberg promete sobre el español de la Argentina [...] y le agradecemos muy cordialmente el que lleve a la lejana Suecia problemas lingüísticos del Río de la Plata» (Morínigo 1948: 285). Luego la monografía fue perdiendo cada vez más prestigio y hoy no se sabe de dónde sacó su autor los resultados. No es de ninguna manera recomendable y por eso no se tiene en cuenta en el trabajo presente.

Comúnmente, la fonética del Paraguay se describe en la bibliografía de manera muy poco diferenciada. Casi siempre se hace referencia a todo el país sin tener en cuenta divergencias dentro de este territorio. Proceden de este modo entre otras las siguientes obras conocidas: Canfield (1962), Canfield (1988), Corvalán (1982), Fontanella de Weinberg (1993), Krivoshein de Canese (1987), Kubarth (1987) y Lipski (1996); o artículos de fecha más reciente como el de Pruñonosa (2000). Actualmente, no se puede encontrar todavía una descripción exhaustiva del español paraguayo según sus áreas lingüísticas, ni siquiera una división del país en tales áreas. Tampoco se ha demostrado lo contrario, que ellas no existen.

Pero sí, hay encuestas realizadas en el contexto del proyecto de un *Atlas Lingüístico de Hispanoamérica*, por Manuel Alvar (cf. Alvar 2000: 231-248). Sus resultados se publicaron en *El español en Paraguay. Estudios, encuestas, textos* (Alvar 2001). Vienen a ser entrevistadas 27 personas de 18 lugares distintos: Florida (Chaco), Pedro Juan Caballero, San Antonio Diez Leguas (Chaco), Guazú, Concepción, San Pedro del Paraná, Curuguaté, Benjamín Aceval, Emboscada, Asunción, Caacupé, Eusebio Ayala, Hernandarias, Ciudad del Este, Villarrica, Colonia Independencia, San Ignacio y Encarnación. Como vemos, se considera muy bien la dimensión diatópica, pero en su gran mayoría se elige sólo un hablante por lugar. Las únicas excepciones son, en este conjunto de cosas, Concepción (con dos hablantes), Asunción (con cinco), Ciudad del Este (con dos), Villarrica (con dos), San Ignacio (con dos) y Encarnación (también con dos), es decir, las ciudades más grandes. Es evidente que de esta manera no se tienen en cuenta los otros parámetros necesarios para representar la variación pluridimensional (cf. introducción). Por ende, en § 2.3 sólo en pocos casos hacemos referencia a la obra citada.

Además del considerable número de publicaciones que acabamos de exponer, hay un artículo muy válido de Germán de Granda (1982b)³ que se refiere justo a lo que queremos tratar: la pluridimensionalidad. A pesar de sus deudas a las dimensiones diastráticas, diagenéricas, diasexuales y hasta diafásicas hay un inconveniente. Éste consiste en la mera consideración del área que comprende sólo tres departamentos (Central, Cordillera y Paraguari) cuando se trata del fonetismo paraguayo. En el caso de la abertura vocálica observa un área que aparte de los departamentos mencionados comprende además Concepción, San Pedro y Guairá. En otras palabras, la variación diatópica viene a ser descuidada. Y es esto lo que comenta de Granda con respecto a la realización de las vocales en el área designada: «El timbre vocálico es, en el área central del Paraguay, firme, de modalidad media, mientras que, por el contrario, en la zona del Guairá tiende a ser abierto y en el área septentrional (San Pedro, Concepción) perceptiblemente cerrado» (p. 150). Como en el español paraguayo el grado de la abertura vocálica casi no juega ningún papel y en gran parte no es distinguible, no hacemos otra vez referencia a él en el trabajo presente.

Para ampliar las informaciones y extender la descripción pluridimensional emprendida por de Granda a un área más grande, nos servimos de datos provenientes de unas encuestas realizadas para el *Atlas lingüístico guaraní-románico* (ALGR)⁴ que ya han sido analizadas fonéticamente. Estas encuestas precisamente fueron llevadas a cabo en ocho lugares del Paraguay, que se reparten entre los Departamentos del Alto Paraná [1 encuesta], del Alto Paraguay (Chaco) [1], de Boquerón (Chaco) [1], de Concepción [2], de Central [2] y de

3. Los datos que de Granda recoge en su artículo se basan en meras observaciones personales. Se hicieron en el lapso comprendido entre 1977 y 1980, cuando revistió el cargo de embajador en el Paraguay. Ya hicimos referencia a este artículo más arriba, en el contexto de la obra muy controvertida de Malmberg.
4. Más informaciones sobre este proyecto en Thun (1998) y Dietrich (2001). El primer tomo sobre el cuerpo humano ya está publicado (cf. Dietrich/Symeonidis/Mello-Wolter 2009).

Cordillera [1]. Los lugares son los siguientes (siglas + 1 = capital del departamento; siglas + 2 = lugar en la zona rural): Mallorquín (AA2), Campo Boreal (AL2) [Chaco], Villa Choferes (B2) [Chaco], Concepción (CN1), Yby Yaú (CN2), Asunción (CL1), Tacumbú (CL2) y Caacupé (CR1). A los informantes, todos bilingües, que fueron elegidos en estos puntos de encuesta pertenecen asimismo dos personas indígenas. Son las del lugar de Villa Choferes, que además del español dominan la lengua de su nación: la *guaraya* y la *ñandeva* respectivamente.

La descripción del español paraguayo emprendida a continuación (en § 2.3) se basa en gran parte en el análisis de los resultados provenientes de las encuestas mencionadas. Éstos se refieren a la parte de la lectura en castellano (Parte D, II.) del cuestionario del ALGR (cf. Thun 2002: 69). En muchos casos hacemos referencia a las observaciones hechas por de Granda (1982*b*).

Durante la lectura, los informantes leen, según sus capacidades, el texto bíblico del Hijo Pródigo (NT, S. Luc., 15, 11-32), muchas veces escuchado en la misa, en guaraní y en castellano. Parece evidente que no se trata del habla espontánea ni tampoco del estilo puramente coloquial. Sin embargo, estamos convencidos de que no falsificamos los resultados ya que muchos rasgos del habla coloquial se reflejan en la lectura (como, por ejemplo, las distintas realizaciones de /r̄/ fuerte). Además, se ha procurado tener en cuenta para el análisis palabras y sintagmas que relativamente a menudo vienen a ser usadas a diario. Éstas se citan en el trabajo presente entre comillas angulares <...>. Según los parámetros diastráticos y diageneracionales, distinguimos cuatro grupos de informantes en nuestro corpus de ejemplos seleccionados de la lectura en castellano: CaGII, CaGI, CbGII, CbGI.⁵ En muchos lugares, empero, no se pudieron considerar los dos parámetros porque no siempre se encontraron informantes para cada grupo. Tampoco fueron entrevistados en todos los lugares mujeres y hombres de cada clase social y de cada generación. Los nombres de los informantes no se mencionan en este trabajo, sólo se citan sus siglas más los números correspondientes. El subrayado designa la procedencia de la zona rural (= 2), en el caso de su omisión lo contrario (zona urbana = 1).

Para ampliar los datos nos servimos también de los resultados obtenidos por Alvar (2001), aunque en medida muy reducida. A pesar de todo, con las relativamente pocas informaciones que tenemos no se puede pretender tampoco una descripción completa del perfil lingüístico del Paraguay en su nivel fonético. Los detalles de los resultados del siguiente análisis sólo son un acercamiento hacia este hito.

5. Clase alta (Ca) = informante de la clase social con instrucción escolar superior (estudios secundarios hasta incluso formación universitaria); Clase baja (Cb) = informante perteneciente a la clase social con instrucción escolar inferior (máximo cuatro años de escuela primaria); Generación I (GI) = informante de la generación joven (18-35 años); Generación II (GII) = informante de la generación mayor (más de 60 años): cf. al respecto Dietrich (1995: 205).

2.3 Presentación de las peculiaridades fonéticas del EP según las dimensiones lugar, clase social, generación y sexo e intento de una explicación de su origen

2.3.1 Vocales

En lo que cabe mencionar con respecto al vocalismo de los ejemplos seleccionados de nuestro corpus, sólo se dan tres casos de alargamiento vocálico. Se trata de un hombre (CbGII) proveniente de Villa Choferes que realiza la forma [ˈõːbɾe] <hombre>, de otro (CbGII) de Campo Boreal con la realización [ˈaːmbɾe] <hambre> y de uno (CbGI) de Concepción con la forma [ˈtoːɔlodeˈretʃo] <todo lo derroochó>. Coinciden con la observación de Germán de Granda (1982*b*), pero son insignificantes entre todas las otras realizaciones simples de vocal tónica que se dan. Lo único interesante es que en los dos primeros ejemplos la vocal se alarga delante de /m/. En el primer caso, la caída de [m] seguramente produce el fenómeno descrito. En el último, se ve que el entrevistado no lee lo que viene escrito en el texto. Pensamos que la dificultad que tiene al leer la parte en cuestión puede causar que se alargue la vocal.

Además se pueden hacer observaciones sobre la nasalización vocálica delante de una nasal. Los ejemplos en los que se da este fenómeno son <hombre> (1 caso, cf. arriba), <enonces> (12 casos) y <coompasion> (10 casos), donde se opone la nasalización muy marcada (9 casos) a la realizada menos intensamente (14 casos) en las posiciones subrayadas y en cursiva, casi siempre tónicas. Lo que llama la atención es que entre todos los ejemplos seleccionados de la lectura solamente se nasaliza la vocal /o/ tónica o átona y siempre, excepto en [ˈõːbɾe] <hombre>, ante una sola /-n/ o /-m/. Esto contrasta fuertemente con la observación de Germán de Granda (1982*b*) que considera la posición antes o después de /mb/ igualmente relevante y además atribuye a todas las vocales la tendencia de su nasalización en la proximidad de consonante nasal.

De su constatación de que «esta nasalización vocálica general es progresivamente más amplia e intensa conforme se avanza, en los estratos sociales, hacia los isocetos inferiores y, en la localización territorial, hacia los núcleos rurales» y que «es más perceptible en el sexo masculino y en los segmentos poblacionales de edad más avanzada» (de Granda 1982*b*: 150), sólo se puede confirmar el hecho que toca la dimensión diatópica. Pues el fenómeno en cuestión se da en nuestros ejemplos aducidos 20 veces en la zona rural (en todos los departamentos, excepto en el Dept. de Cordillera; allí a lo mejor no, porque el único lugar considerado es la capital) y 3 veces solamente en el área urbana (pero todas en la capital del Dept. de Concepción que contrastan con otras tres en su área rural).

En la teoría de su procedencia coincidimos por lo tanto no con Cassano (1971) sino con de Granda (1982*b*: 150), que atribuye la nasalización a un probable influjo concomitante del guaraní, primero, por su fisonomía fonética en cuanto al vocalismo (la vimos en

§ 2.1) y, segundo, por diferentes fenómenos que se dan en esta lengua.⁶ Es cierto que el andaluz de España y el español en las Antillas también muestran una fuerte nasalización de vocales tónicas, pero ante todo el hecho de la existencia preeminente en la zona rural del Paraguay, siendo el área donde más monoligües del *ava ñeẽ* hay, respalda la teoría del influjo del guaraní como elemento fortalecedor de una posibilidad interna.

2.3.2 Consonantes oclusivas

En este apartado nos ocupamos sobre todo de las realizaciones de las oclusivas sonoras /b/, /d/, /g/ en distintas posiciones, exceptuando, por falta de ejemplos, la posición inicial absoluta tras pausa fuerte. Éstas representan algunas peculiaridades frente a la norma del español estándar de la metrópoli.

En cuanto a /b/, rectificamos a continuación la observación de Krivoshein de Canese y Corvalán, expuesta en § 2.1., sobre su realización en todas las posiciones como una labiodental fricativa sonora [v] en vez de una bilabial oclusiva sonora [b], que según ellos se da tanto en el EPC como en el EPE (cf. Krivoshein de Canese / Corvalán 1987: 20). Primero podemos confirmar con los ejemplos <también>, <hombre> y <hambre> del corpus la teoría de Germán de Granda de que /b/ tras /m/ se mantiene mayoritariamente como una bilabial (cf. de Granda 1982b: 156). Por cierto, en la totalidad de las realizaciones de nuestros ejemplos obtenemos [mb], de la que únicamente se excluyen las formas: [ˈomˈɾe] AA2 CaGII m; [ˈõːˈɾe] B2 CbGII m; [ˈamɾe] CL2 CbGII m. Al parecer, el mantenimiento de [b] en la secuencia [mb] se debe tanto a influencia guaraní, ya que /mb/ forma parte de su inventario fonémico, como vimos en § 2.1, como a la precedente [m] homorgánica que en el español estándar requiere la pronunciación oclusiva de /b/.

El mismo comportamiento postula de Granda, sin embargo, también para la posición delante de las vocales labializadas /o/ y /u/, sobre todo al comienzo de palabra, aunque figure en un sintagma tras una vocal. En esto no estamos completamente de acuerdo con él y su postulado no se mantiene en vigor ante la realización de /b/ en las formas de <por fazor> y <ha zuelto>. Mientras que en el caso de <por fazor> la /b/ tiene su correspondencia principalmente en [β], es decir, en una bilabial fricativa (contra siete excepciones: 6 [v] y 1 [f]), en <ha zuelto> su realización oscila fuertemente entre [β] (16), [v] (9), [b] (2) y [∅] (8). Esto ocurre en contra de lo que dice de Granda, es decir, a pesar de que /

6. Cf. Guasch (1996: 27) que dice sobre el guaraní: «La nasal a veces influye en la sílaba precedente, a veces en la siguiente, dando origen a dos maneras de asimilación: regresiva y progresiva». Más tarde se refiere a cambios consonánticos debidos a esta asimilación, entre los cuales figuran, por ejemplo: *mbo* > *mo*, *nde* > *ne*, etc. en el caso de una asimilación regresiva y *pa* > *mba*, *pe* > *mbe*, etc. en el caso de una asimilación progresiva. Sobre todo el segundo caso nos interesa aquí porque después de haberse dado este tipo de asimilación queda la secuencia «vocal nasal» más «mba», «mbe» etc. dentro de la palabra. Al revés, «mba», «mbe», etc. indica la nasalidad de su vocal precedente. Por la transferencia de lo dicho al español, puede resultar en la lengua meta asimismo la nasalización vocálica, indicada por la consonante nasal que sigue.

b^{o/u}/ figura al principio de palabra. Podemos concluir, sin embargo, que la posición de /b/ ante /o/ y /u/ es más débil que la anteriormente considerada, es decir, en el nexo /mb/.

Para el comportamiento de /b/ en <por fazor>, <ha zuelto> y <los zienes>, <ya se lo hazía gastado>, <el zecerro más gordo> obtenemos la siguiente sinopsis:

TABLA 4

/b/	[β]	[p]	[v]	[ʏ]	[b]	[∅]	[f]
<por fa <u>z</u> or>	28	2	6	0	0	0	1
<ha <u>z</u> uelto>	14	2	6	3	2	8	0
<los <u>z</u> ienes>	23	0	5	1	8	0	0
<ya se lo ha <u>z</u> ía gastado>	33	0	4	0	0	0	0
<el <u>z</u> ecerro más gordo>	27	0	3	0	6	0	0
Σ	125	4	24	4	16	8	1

De este cuadro se puede deducir el gran predominio de la realización de [β] sobre todas las otras variantes tanto en posición inicial, en sílaba tónica y átona, como en intervocálica. Lo único que parece favorecer una mayor dispersión de resultados es la sucesión de una semiconsonante ([w] o [j]). La semiconsonante [w] puede incluso ser la causa para la caída de /b/. Solamente una vocal palatal ([e] o [i]), sin embargo, es capaz de producir una considerable cantidad de realizaciones como [b].

Desgraciadamente no podemos hacer ninguna observación sobre la variación pluridimensional, porque la variante [β] predomina en todos los departamentos considerados, en ambas clases sociales, entre jóvenes y mayores, entre hombres y mujeres. Esta conclusión difiere esencialmente de lo comentado por Krivoshein de Canese y Corvalán (cf. arriba) y también de la experiencia personal de Germán de Granda que habla de una «extraordinaria difusión de la articulación labiodental [v] en el país» (de Granda 1982b: 155). La irregular y escasa pronunciación [mb] para /b/ inicial, detectada por el mismo lingüista, tampoco la hemos podido demostrar. Pero no se debe olvidar que los ejemplos aquí aducidos proceden de la lectura, es decir, no del habla espontánea. Esta circunstancia puede ocultar en ocasiones fenómenos de la realidad lingüística cotidiana. Por lo tanto, no postulamos lo contrario, es decir, la inexistencia de [mb] por /b-/.

En lo que cabe decir finalmente sobre la variante [v], su existencia actual en el Paraguay seguramente está arraigada a causa del intenso contacto con el guaraní que posee el fonema /v/ como innovación reciente (cf. 2.1).⁷ Es incluso muy probable que la lengua

7. La [v] labiodental la encontramos también en México, Venezuela y sobre todo en Chile. En estos países se debe a la influencia escolar (cf. Noll 2001: 32).

indígena favorezca no sólo dicha realización en el español paraguayo sino también la mucho más difundida de [β] en todas las posiciones. Se trata por lo tanto de una interferencia referente a la fricación que provoca en el castellano la pérdida del elemento plosivo de [b].

Dediquémonos ahora a las oclusivas /d/ y /g/. Objeto del análisis siguiente va a ser su realización en: <parte de>, <propiedad>, <todo lo derrochó>, <ya se lo había gastado>, <el becerro más gordo> y <me has dado>. Con el fin de facilitar el análisis, establecemos al principio otra vez una tabla para cada fonema con sus realizaciones correspondientes. Se obtienen de esta manera:

TABLA 5

/d/	[ð]	[^o]	[d]	[^d]	[Ø]
<parte <u>d</u> e>	20	5	5	0	7
<propie <u>d</u> ad>	29	4	2	0	1
<propie <u>d</u> ad>	5	9	3	7	12
<to <u>d</u> o>	16	12	3	0	5
<lo <u>d</u> errochó>	24	2	11	0	0
<g <u>ast</u> ado>	20	10	2	0	5
<g <u>or</u> do>	32	3	1	0	0
<me has <u>d</u> ado>	20	1	16	0	0
<me has <u>d</u> ado>	24	9	3	0	1
Σ	190	55	46	7	31

TABLA 6

/g/	[ɣ]	[ɣ]	[g]	[^g]	[Ø]
<había <u>g</u> astado>	34	2	1	0	0
<más <u>g</u> ordo>	27	1	8	0	0
Σ	61	3	9	0	0

Estos cálculos permiten una primera evaluación de la estabilidad y de la fricación de /d/ y /g/. Como en España, también en el español paraguayo la posición más débil de /d/ es la de final de palabra tras vocal. Allí se da la mayor dispersión y los resultados oscilan entre todas las realizaciones posibles, no obstante, con una clara tendencia hacia la desaparición del sonido (cf. en <propiedad>: {S [d]} < {S [ð]} < {S [^d]} < {S [^o]} < {S

[Ø])). Sin embargo, no hemos registrado su pronunciación como [t], articulación que, por ejemplo, se menciona a menudo en la bibliografía (cf. Lipski 1994: 330) al final de sintagma, como en nuestro caso. Tampoco hemos hallado [r] en esa posición, como de Granda (1982*b*: 155). Creemos que tales fenómenos no son detectables con la lectura.

En las demás posiciones, que son casi todas intervocálicas, se opone un gran número de la variante fricativa de /d/ y /g/ a una cantidad insignificante de otras realizaciones, es decir, [ð] y [ɣ] son los sonidos más frecuentes. En el español estándar peninsular (EEP) son los únicos posibles. En el caso de una <r> precedente dentro de la palabra (cf. <gordo>) se aumenta todavía este contraste. Parece estar debilitado, sin embargo, en los ejemplos <lo derrochó> (26 [ð]/[°] vs. 11 [d]), <me has dado> (21 [ð]/[°] vs. 16 [d]) y <más gordo> (28 [ɣ]/[ɣ] vs. 8 [g]), más en el segundo y tercero que en el primero. Así, /d-/ y /g-/ iniciales en sílaba tónica tras palabra terminada en consonante no homorgánica tienden fuertemente a una nivelación de la situación descrita, más todavía que /d-/ inicial en sílaba átona tras vocal y mucho más que la misma /g-/ inicial, como en <había gastado>.

La distribución de las variantes de /d/ en <lo derrochó> y <me has dado> entre los entrevistados permite hacer una observación interesante en lo que se refiere a la pluri-dimensionalidad. Respetando el parámetro diastrático y diageneracional y juntando las realizaciones dadas en los dos sintagmas, podemos fijar el cuadro siguiente:

TABLA 7

	CaGII	CaGI	CbGII	CbGI
[ð]/[°]	11	15	13	8
[d]	3	11	3	10

Es obvio que la generación II realiza más a menudo la variante fricativa que la generación I, en la cual la selección entre las posibilidades parece equilibrada. ¿A qué se debe este fenómeno? El origen de la gran difusión de la fricación posiblemente se debe una vez más a la influencia guaraní. En el caso de /g/ parece evidente ya que la lengua indígena tiene el fonema /ɣw/ (cf. tabla en § 2.1) y desconoce [g] como fono aislado. Por consiguiente, en <más gordo> predomina [ɣ] con amplio margen sobre [g] a pesar de que esto no corresponde a la norma del español estándar. Con respecto a /d/, sin embargo, la situación es otra: ni [d] ni [ð] figuran en el inventario fonético del guaraní, únicamente la variante prenasalizada [nd]. Como los hablantes bilingües no están acostumbrados a la pronunciación [d] sin nasal en guaraní, ella les parece rara también en el castellano y, como consecuencia, recurren a la otra variante [ð]. Asimismo Dietrich atribuye la mayor extensión de [ð] en el área paraguaya al influjo guaraní (cf. Dietrich 2002*a*: 454). Pero como acabamos de ver, hay un desnivel en cuanto a [ð]. Es presumible que tiene su origen en que los jóvenes aprenden la norma del español estándar en la escuela y realizan

después [d] como hipercorrección también en posiciones donde no es correcto. Más arraigados en el guaraní como lengua de intimidad y menos castellanizados, los jóvenes son más inseguros en el uso del español que los mayores. Luego ya se adaptan al resto de los hablantes del país y de adultos tienden a realizar mayoritariamente [ð]. En nuestros ejemplos esto corresponde a la norma vigente en España.

El último fenómeno que se discute en este apartado es la realización de la oclusión glotal [ʔ] en el español paraguayo. Igualmente ocurre por interferencia con el guaraní que la tiene en su corpus fonético, incluso con valor fonológico en interior de palabra. Siempre se realiza, sin embargo, a comienzo de la misma si ésta empieza por vocal. Sobre su expansión en el castellano nos informa de Granda en su artículo citado (1982b: 157 y ss.). En los ejemplos seleccionados de la lectura (ALGR), sin embargo, no detectamos ninguna. El único indicio de una influencia con respecto a este rasgo es el estricto mantenimiento del hiato [-e'e-] en <entre ellos> en la totalidad de los hablantes. La pronunciación normal y corriente en España sería: [en'treɫos].

2.3.3 Consonantes africadas

Por falta de una variación en cuanto al fonema /tʃ/, constantemente realizado como [tʃ], en <derrochó>, que es la única forma en el texto (lectura, ALGR) con esta africada, sólo se puede deducir su estricto mantenimiento indiferentemente de las dimensiones lingüísticas. Hay que tener en cuenta, no obstante, que *derrochar* no es una palabra que se usa todos los días en el Paraguay, sino que pertenece más bien a un estilo formal. Por eso puede ocurrir que los hablantes bilingües se concentren sobremanera en descifrar la forma y que luego la pronuncien según lo han aprendido en la escuela. El resultado aquí obtenido puede por lo tanto diferir un poco de la realidad. Pero recurriendo a la ya citada obra de Alvar (2001), no descubrimos otra cosa. En torno a los términos «*chispa*» y «*chiste*» (cf. p. 276), por ejemplo, registra Alvar en todos los hablantes que respondieron (26) la misma realización palatal africada sorda para las dos /tʃ/.

Llama la atención, sin embargo, la realización [gʃ] por parte de la persona indígena que pertenece a la nación ñandeva. Tanto en el guaraní paraguayo como en su lengua materna no existe /tʃ/, solamente /g/ y /j/. En nuestro caso el informante ha preferido sustituir /tʃ/ castellana por /gʃ/ ñandeva.

De antiguo se sabe (cf. todas las obras citadas en § 2.2 y sobre todo de Granda 1979) que el Paraguay se caracteriza por la conservación de la oposición /k/ - /j/ y que no pertenece a la zona hispanoamericana yeísta, sino que es lleísta. También es consabido que el segundo fonema se realiza generalmente como africada [dj], reforzada seguramente por /j/ ([gʃ]) guaraní. Al comprobar el comportamiento de /j/ en <ya se lo había gastado>, sin embargo, se ve enseguida que predomina la realización [j]. La totalidad de los informantes en CaGII la realiza así, en CaGI y CbGI respectivamente figuran entre las [j] tres africadas (hay tres tipos: [dj], [dʲ] y [gʃ]) y en CbGII se dan dos casos de africada ([dj] y

[g]) entre seis de fricativa. Este resultado sorprende ante la realidad paraguaya, descrita por los especialistas, menos si se tiene en cuenta que se trata de una lectura.

Si contraponemos finalmente otra vez GI a GII, podemos hacer la siguiente observación aunque no sea de gran valor representativo: los jóvenes parecen ligeramente tender más a la realización africada (6) que los mayores (2). ¿Otra vez un indicio para el predominio del guaraní y la menor castellanización entre los jóvenes?

2.3.4 Consonantes fricativas

El primer fonema que centra nuestra atención en este apartado es /x/. Comparando ambos ejemplos de la lectura <Jesús> y <tenía dos hijos> llegamos a la rápida conclusión de que su resultado en el habla paraguaya depende esencialmente de la posición. Mientras que en interior de palabra tras sílaba tónica, es decir, en <hijos> viene a ser pronunciado [x] por todos los hablantes (solamente un hablante realiza [x̞]), en sílaba átona a principio de palabra, en <Jesús>, oscila su pronunciación entre [x]/[x̞], [h] y [ç]. Una excepción constituyen en este contexto los informantes caracterizados por los parámetros CaGII, donde solamente el de la nación guaraya realiza [h]. Esta realización revela una fuerte interferencia con su lengua indígena (también perteneciente al Grupo Guaraní) que como el guaraní paraguayo desconoce el sonido [x], pero sí conoce el de [h] (en el caso del GP cf. tabla 3 en § 2.1).

El mismo fenómeno de interferencia condiciona también el empleo de [h] entre el resto de los hablantes que pertenecen a CaGI, CbGII y CbGI, aparentemente más influenciados por el guaraní que los mayores de la clase social alta. La variante [ç] media entre las dos anteriormente expuestas y es, por lo tanto, resultado de una influencia guaraní no tan marcada. Además se da también en Chile (cf. Lipski 1994: 224). Entre todos los informantes de GI y CbGII existe el siguiente escalonamiento en sus realizaciones: 15 [h], 10 [x] y 4 [ç]. Por ende, se puede deducir, con respecto a la pronunciación de /x/, un influjo bastante fuerte de la lengua indígena en esta parte poblacional. Es claro que esta deducción sólo tiene valor para los departamentos aquí considerados.

En el caso del fonema /f/ también hay que diferenciar. Así, la sucesión de /u/ (como en nuestro ejemplo <fue>) provoca una ligera inestabilidad en su realización mientras que en <por favor>, por ejemplo, se mantiene [f] en todos los entrevistados. La mencionada inestabilidad se manifiesta en cinco ocasiones: 1 [h], 1 [x] y 3 [ϕ]. Por la escasez de su ocurrencia, sin embargo, no se puede sacar ninguna conclusión con respecto a la distribución por las dimensiones lingüísticas. Pero lo sorprendente en el espectro de nuestros resultados es una enorme divergencia entre los lugares de su articulación, que abarca a su vez desde el sonido [ϕ] hasta el glotal [h] el sonido mayoritario de [f] y el velar [x]. Esta dispersión extraordinaria seguramente radica en el hecho de que en /u/ se trata de una vocal velar que al mismo tiempo es labializada.

A primera vista, descubrimos en los ejemplos <Jesús>, <esto>, <tenía dos hijos>, <mismo>, <entonces>, <los bienes>, <entre ellos>, <excesos>, <ya se lo había gastado>,

<escasez>, <país>, <compasión>, <el becerro más gordo>, <cuántos años> y <me has dado> que la realización del fonema paraguayo /s/ varía muchísimo y que sus resultados en el habla pueden ser: [s] predorsal, [s̺], [s̺] ápico-alveolar, [θ], [θ̺], [θ̺], [h], [h̺], [l] y [∅]. En gran número sólo se dan [s] predorsal, [s̺], [h], [h̺] y [∅] y las cuatro últimas sólo en posición implosiva, pero en ambas capas sociales, indiferentemente a la edad, al sexo y a la procedencia de nuestra área considerada. A continuación intentamos hacer averiguaciones sobre tendencias existentes en el uso de los alófonos mencionados al final de sílaba, en la posición más débil.

En este contexto, se advierten irregularidades en dos ejemplos de la lectura: <mismo> y <entonces>. Así, el único resultado de un debilitamiento de la /-s/ implosiva en <mismo> es [h̺], es decir, una leve aspiración. Esta se da en escasísimas ocasiones, pero no hay pérdida total ni [s̺]. En el segundo ejemplo se da el alófono [l] cuatro veces al final de palabra, lo que igualmente sale de la regla general.

En total, no parece haber variación diatópica ni diasesual. Con el fin de comprobar la situación para los demás parámetros, establecemos el siguiente cuadro donde respetamos tanto generación y edad del hablante como la posición de /-s/ (al final o en interior de palabra):

TABLA 8

Realiz.: ⁸	CaGII					CaGI					CbGII					CbGI				
	s	s̺	h	h̺	∅	s	s̺	h	h̺	∅	s	s̺	h	h̺	∅	s	s̺	h	h̺	∅
<Jesú <u>s</u> >	4	0	0	0	2	8	0	2	1	1	4	0	0	1	3	5	1	0	3	0
<ello <u>s</u> >	6	0	0	0	1	9	3	0	0	1	4	0	0	0	3	7	0	0	0	2
<pa <u>í</u> s>	6	0	1	0	0	12	1	0	0	0	8	0	0	0	0	7	0	0	0	1
S	16	0	1	0	3	29	4	2	1	2	16	0	0	1	6	19	1	0	3	3
<e <u>s</u> to>	4	1	0	0	1	8	1	1	1	1	5	1	0	1	1	8	1	0	0	0
<ga <u>s</u> tado>	6	0	1	0	0	8	1	1	3	0	7	1	0	0	0	8	0	0	0	0
<e <u>sc</u> asez>	5	0	0	2	0	11	1	1	0	0	5	0	0	2	1	7	0	0	0	1
Σ	15	1	1	2	1	27	3	3	4	1	17	2	0	3	2	23	1	0	0	1
ΣΣ	31	1	2	2	4	56	7	5	5	3	33	2	0	4	8	42	2	0	3	4

Captamos pronto que en el área examinada del Paraguay no hay mucha variación en ninguna de las cuatro dimensiones. Tanto en posición implosiva al final de palabra

8. Por su insignificancia, no se consideran otras realizaciones.

como en su interior se realiza con amplio margen preeminentemente [s]. Únicamente se percibe un mayor porcentaje de pérdidas de /-s/ final en CbGII. Teniendo en cuenta ambas posiciones de /-s/ implosiva, podemos decir que se pierde más frecuentemente en la clase baja que en la alta.

Esta diferencia entre los estratos seguramente se marcaría aún más si se tratara del habla espontánea. Nuestra teoría viene a ser respaldada por el comentario de Germán de Granda: «Los resultados del proceso estudiado ofrecen un predominio prácticamente total de cero fonético como representante de [-s] implosiva interna en hablantes localizados en áreas rurales y en los sociolectos urbanos bajos en situaciones no formales» (de Granda 1982*b*: 166-167). El origen de esta distribución se debe, al parecer, una vez más a la lengua de contacto que es la dominante en la capa social baja, a su vez mayoritaria en la zona rural. La estructura silábica del guaraní es mucho más simple que la del castellano: (C)V. Como resultado de esta interferencia se simplifica o reduce la estructura silábica del español paraguayo a una composición en que se tiende a perder la posición de coda, en nuestro caso representada por la /-s/ implosiva.

Este influjo del guaraní puede ir todavía más lejos. Así, en los sintagmas de la lectura <me ha_ɣ dado> y <cuánto_ɣ año_ɣ> observamos por la pérdida de la /-s/ implosiva casos de neutralización de la oposición que afecta tanto a la categoría de la persona (11: 2^a - 3^a persona) como del número (5: singular - plural). El último caso de neutralización tiene incluso su correspondencia exacta en la estructura sintáctica del guaraní, donde normalmente no se marca el plural.⁹ En este contexto, sin embargo, hay que ver la interferencia descrita de la lengua de contacto como factor favorecedor, concomitante con una tendencia general del castellano de las tierras bajas de Hispanoamérica.

2.3.5 Consonantes laterales y vibrantes

Los ejemplos de la lectura <homb_{ɾe}>, <po_ɾ favo_ɾ>, <pa_ɾte de>, <pro_piedad>, <ham_bɾe>, <un rap_to de i_ɾa> etc. muestran que el fonema /r/ siempre se realiza como una [r] simple. Hay excepciones esporádicas entre las que figuran [ɾ] retrofleja (la más frecuente), [r̄] fuerte, [r̃] asibilada, [ɾ] y [ɾ̃] (las dos últimas realizadas sólo una vez de entre los ejemplos aducidos), pero que por su insignificancia frente al gran número de realizaciones de /r/ como [r] no son de ningún valor informativo. Frente a este panorama, las realizaciones de /r̄/ fuerte, que son iguales a las cuatro primeras de /r/ arriba expuestas, presentan una gran variedad. En el caso de neutralización de la oposición /r/ - /r̄/ al principio de palabra también se dan resultados interesantes. Sometemos en este apartado por lo tanto sobre todo las variantes alofónicas de /r̄/ y del archifonema /R-/ a un análisis más detallado para revelar regularidades eventuales. Con el fin de una rápida aclaración al respecto, ofrece-

9. Sólo muy raras veces se marca el plural con el morfema «-kuéra/nguéra». Si se da el caso, hay solamente una marcación por sintagma nominal.

mos la siguiente tabla en la que figuran para /r̄/ intervocálica los ejemplos <derrochó> y <becerrro> y para /R-/ inicial <reino> y <rapto>:

TABLA 9

Realiz.: ¹⁰	CaGII				CaGI				CbGII				CbGI			
	r	ř	r̄	ɾ	r	ř	r̄	ɾ	r	ř	r̄	ɾ	r	ř	r̄	ɾ
<de <u>r</u> rochó>	2	2	2	1	7	2	4	0	5	3	0	0	7	0	1	0
<bec <u>e</u> rrro>	0	5	1	1	2	5	3	2	1	5	1	1	3	3	2	1
Σ	2	7	3	2	9	7	7	2	6	8	1	1	10	3	3	1
<re <u>in</u> o>	0	5	2	0	3	6	2	1	3	4	1	0	1	6	2	0
<ra <u>p</u> to>	1	4	1	1	0	7	4	2	4	4	0	0	6	2	1	0
Σ	1	9	3	1	3	13	6	3	7	8	1	0	7	8	3	0
ΣΣ	3	16	6	3	12	20	13	5	13	16	2	1	17	11	6	1

Sorprendentemente, la oposición entre los fonemas /r/ y /r̄/ en posición intervocálica no se mantiene en muchísimos casos. Este fenómeno está más difundido entre los jóvenes que entre los mayores, que prefieren la realización [ř] en esta posición. Al comienzo de palabra, sin embargo, se nota un cambio: GI y GII realizan mayoritariamente la [ř] asibilada, pero más todavía las generaciones de la clase alta que las de la clase baja. Así, juntando los resultados que se dan en las dos posiciones aquí consideradas, porcentualmente sólo en CbGI predomina la variante [r].¹¹

Esto podría tener su origen en el contacto con la lengua indígena ya que los jóvenes de la clase baja, por falta de una escolaridad adecuada, no han tenido todavía la oportunidad de aprender bien el castellano. Contrariamente a estos, los jóvenes con instrucción escolar superior (CaGI) conocen mejor la lengua estándar y son por eso los que más realizan la vibrante tensa. Por otra parte, respalda la teoría que originalmente el guaraní no poseía el fonema /r̄/ y que lo tiene hoy sólo en préstamos del español (cf. lo expuesto en § 2.1). En ellos se realiza como [r] o [ř] (cf. tabla en § 2.1), la segunda realización a su vez seguramente influenciada por el predominio absoluto de [ř] para /r̄/ y /R-/ en el español paraguayo de CaGII, CaGI y CbGII.

La variante alofónica que menos importancia tiene en el contexto aquí planteado es la [ɾ] retrofleja, realización ésta que más parece pertenecer al fonema /r/. En el caso de

10. Por su insignificancia, no se consideran otras realizaciones.

11. Dietrich considera la realización [r] para /r̄/ y /R-/ en toda la zona guaranítica como un fenómeno dinámico en la diacronía del español que podría extenderse en el futuro (cf. Dietrich 2002a: 453).

que se realice así en posición intervocálica,¹² como en [a'ora] (informante B2 CbGII m), conduce igualmente a una neutralización de la oposición /r̄/ - /r/. Se da, no obstante, en poquísimas ocasiones (en <ahora> 2 veces, en <ira> ninguna).

Aparte de los parámetros hasta aquí examinados, no se puede hacer ninguna observación con respecto a la distribución de las variantes por área o por sexo. Los resultados arriba obtenidos son, por consiguiente, aplicables a todos los departamentos paraguayos donde se llevó a cabo la lectura en castellano.

Se ha indicado ya en otro lugar (cf. § 2.3.3) que el Paraguay no es yeísta. Y como se puede verificar, en <entre ellos> siempre (con una mera excepción en la informante AA2 CaGI f: [ˈentreˈej̄s]) se preserva la articulación lateral /ɫ/ del fonema /k/, incluso en los hablantes de las naciones guaraya y ñandeva. En la bibliografía se encuentran sobre todo dos explicaciones razonables para la conservación de /k/ que a continuación vamos a exponer. Así, Morínigo aclara ya en el año 1931:

Tampoco el guaraní tenía laterales -l, ll-, en su sistema fonético, a la llegada del español. En los primeros encuentros de ambas lenguas, la ll era sustituida [sic] en guaraní por la articulación de equivalencia acústica y, [...]: *caballo* > *cabayú*, *cebolla* > *sebói*, *morcilla* > *mbusía*, etc. Pero más tarde, después de afianzada la pronunciación yeísta en esta y otras palabras, los guaraníes aprendieron a articular la ll y la l [...], hasta el punto de que el español hablado en las regiones guaraníicas del Paraguay y la Argentina es lleísta, en contra de la pronunciación yeísta de las regiones circunvecinas. [...] Como si la articulación de la ll recientemente aprendida fuera más resistente al cambio que la de la ll vieja de las otras regiones (p. 11).

De Granda, por su parte, atribuye el estricto mantenimiento /j/ - /k/ actual más bien a la composición de los primeros conquistadores y colonizadores del Paraguay (cf. de Granda 1979, sobre todo pp. 404 y ss.), el siguiente largo aislamiento del país (cf. introducción) y la orgullosa autoafirmación, por cierto actuante hasta el día de hoy, del rasgo paraguayo en cuestión frente a la modalidad yeísta porteña (cf. íb.: 412). Según él, existía una superioridad numérica de castellanos viejos y vascos, ambos no yeístas, entre los primeros pobladores. La falta de contingentes posteriores de colonos y sobre todo la incomunicación con otras regiones a lo largo de la historia paraguaya han contribuido a la persistencia del fonema /k/. La conservación de su articulación lateral es para de Granda por lo tanto un arcaísmo que se ha podido mantener por el indicado aislamiento del área lingüística considerada durante siglos y, posteriormente, por el rechazo tradicional de rasgos típicos del habla porteña.

Los hechos que aduce de Granda en cuanto al condicionamiento de la retención de /k/ parecen convincentes. Ante todo el origen de los primeros colonos que se asentaron en el Paraguay es de una importancia extraordinaria. Igualmente si se cree en la explicación

12. Aparte de [r], [r̄] es la única variante alofónica que podemos encontrar en esta posición.

de Morínigo que expone que los guaraníes aprendieron a articular la [ɣ]. ¡Sólo la pueden haber aprendido de conquistadores no yeístas! En resumen, parece que los factores condicionantes de las dos explicaciones se entrecruzan y se suman para dar origen a la realidad lingüística del Paraguay de hoy.

2.3.6 Consonantes nasales

El fonema /n/, que normalmente se realiza como alveolar, presenta en la posición implosiva tras vocal algunas particularidades que merecen ser consideradas en este lugar. No se tienen en cuenta, sin embargo, casos de asimilación como en <nuzca>, donde /n/: [ŋ] se velariza por la [k] que sigue. Esto corresponde completamente a la norma. Se trata más bien de ejemplos como <tambiñ>, <entozces>, <compasióñ> y <uz raptó>, en los que /n/ varía mucho en cuanto a sus realizaciones. Contrariamente a este panorama, en <eñtre> y <cuáñtos> [ŋ] dentalizada no sucumbe a cambios en ningún informante.

Por ello, como primera conclusión podemos constatar que sólo hay una gran variedad de variantes alofónicas al final de palabra, supuestamente tras cualquier vocal, y en su interior sobre todo tras /o/.¹³ En estas dos posiciones, los alófonos [Ø] y [ⁿ] de /n/ a menudo vienen acompañados por la nasalización de la /o/ precedente. Parece incluso que la nasalización de <o> condiciona los dos alófonos indicados (cf. § 2.3.1), es decir, que debilita la realización de /n/ o hasta produce su caída. Además, se da la variante velarizada [ŋ] después de /o/, que también puede ser realizada más debilmente: [ⁿ]. La pronunciación más frecuente, sin embargo, es la alveolar.

En <tambiñ>, donde /e/ tónica no se nasaliza (cf. § 2.3.1), tampoco tenemos pérdida [Ø] de /n/ en ningún informante. El debilitamiento antes mencionado está reducido a dos casos. Pero lo que llama la atención es la realización, hasta ahora no descubierta en los otros ejemplos, de la nasal bilabial [m] en la clase alta, como si una /e/ precedente favoreciera esta pronunciación. Esto no corresponde a la norma del español estándar ya que /n/ no precede a una consonante nasal en el texto bíblico, cf.: «Jesús contó esto tambiñ: Un hombre [...]».

Con respecto a las cuatro dimensiones lingüísticas, tenidas en cuenta en el trabajo presente, no se puede hacer ninguna observación.

2.3.7 Grupos consonánticos

Sobresale entre los ejemplos de nuestro corpus ante todo la realización del grupo consonántico /v/ en la palabra <acto> ya que todos los hablantes de CaGII la pronuncian [v]. El aparente lambdacismo no juega un papel menos importante en CaGI, CbGII y CbGI, pues viene realizado por la mayoría de los informantes. Ocasionalmente se vocaliza la [l] y como resultado obtenemos [u] (cf., por ejemplo, en el portugués del Brasil: /-l/ ®

13. Estas son sólo suposiciones sobre tendencias generales. Por la falta de más ejemplos no se pueden demostrar.

[-u]: [v], [v^o] y [ˈaʊto] se dan en estas ocasiones. Al parecer, la ya indicada estructura silábica (C)V del guaraní, más simple que la del español, guía este proceso en los bilingües. Proceso éste que, sin embargo, no es tan ajeno a la evolución fonética del castellano sino más bien un fenómeno repetitivo en su historia. Es el mismo cambio que en España se produjo en *acto* y que ha originado la forma *auto* en *auto sacramental*.

No se manifiesta en la lectura ningún caso de la mencionada asibilación de /r/ (cf. § 2.3.5) en el nexa /tr/ con resultado de africación o incluso fricación, ambas percibidas por de Granda en el español paraguayo (cf. de Granda 1982b: 177-178) y típicas también de Chile, del norte de Argentina, de las regiones andinas como también de zonas en Centroamérica. Recurriendo una vez más a la obra de Alvar (2001), detectamos unas pocas realizaciones de [tʃ] entre sus 27 hablantes: 2 en <trueno> (p. 225), 0 en <tronco> (p. 245), 2 en <tripas> (p. 302), 3 en <tres> (ibíd.), 4 en <cuatro> (ibíd.) y 4 en <potro> (ibíd.). Según la propia experiencia mía durante mi estadía en el Paraguay, este fenómeno es muy frecuente en el habla espontánea, mucho más que en las fuentes aquí observadas. Es muy posible que la mera lectura haya venido a influir una vez más en la simplificación de realizaciones.

3. CONCLUSIÓN

A pesar de que la influencia guaraní sobre el español paraguayo tiene sus mayores repercusiones en la sintaxis y el léxico (cf. Dietrich 1995, 2002a: 455), hemos intentado, en el trabajo presente, demostrar asimismo un influjo en la fonética. En la mayoría de los casos de interferencia del guaraní, que, por cierto, sólo juega un papel de factor favorecedor, la realidad lingüística en el Paraguay podría ser otra. Hay que tener en cuenta que todos los fenómenos aquí discutidos también se dan, en mayor o menor medida, en otras áreas de Hispanoamérica, así que se deben considerar como posibilidades inherentes al español que luego se pueden convertir en hechos reales o no.

Consideramos, en este sentido, rasgos relacionables primariamente con la interferencia guaraní: la realización labiodental [v] de /b/, la retención de ciertos hiatos (cf. el ejemplo <entre ellos>), la realización de /r/ fuerte o tensa como [r] simple o floja y la de /j/ como africada. Este último fenómeno y la preservación de /k/ distinguen no sólo el Paraguay, sino también toda la zona guaraníca del resto del área donde se habla el castellano rioplatense (cf. Dietrich 2002a: 455).

Finalmente, hay que admitir desde el punto de vista de la geografía lingüística pluridimensional que toda el área, sometida en la parte central de este tratado a un análisis pormenorizado, parece ser homogénea en cuanto a los parámetros diatópicos y diasexuales. Solamente se percibe una discrepancia entre «zona rural» y «zona urbana» cuando se trata de la nasalización vocálica. Además tenemos varios indicios de que la influencia del fonetismo guaraní está más presente entre los jóvenes de la clase social baja. Deducimos, por lo tanto, que este grupo es el menos castellanizado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, Manuel (1996): *Manual de dialectología hispánica. El español de América*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A.
- (2000): *América. La lengua*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- (2001): *El español en Paraguay. Estudios, encuestas, textos*. Alcalá, La Goleta.
- AQUINO, Almidio (1981): «Interferencias entre el guaraní y el español». *Ñemity* (Asunción) 9, 10-13.
- CANFIELD, Delos L. (1962): *La pronunciación del español en América*. Bogotá, Caro y Cuervo.
- (1988): *El español de América: Fonética*. Barcelona, Editorial Crítica.
- CASSANO, Paul V. (1971): «The attribution of vocalic nasalization in Paraguayan Spanish to Guarani influence». *RN* 13, 190-192.
- (1972a): «The influence of Guarani on the phonology of the Spanish of Paraguay». *SL* 26, 106-112.
- (1972b): «La [ɸ] del español del Paraguay en posición inicial». *RR* 7, 186-188.
- (1972c): «The alveolarization of /n/, /t/, /d/ and /t/ in the Spanish of Paraguay». *Linguistics* 93, 22-26.
- (1972d): «The fall of syllable- and word-final /s/ in Argentina and Paraguay». *RLV* 38, 282-283.
- (1973): «Retention of certain hiatuses in Paraguayan Spanish». *Linguistics* 109, 12-16.
- CORVALÁN, Graziella y Germán DE GRANDA (ed.) (1982): *Sociedad y Lengua: Bilingüismo en el Paraguay*, 2 vols. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- COUTO, Hildo Honório do (1978): *Vowel nasality. The case of Portuguese and Guarani*. *LACUS* 5, 195-200.
- DE GRANDA, Germán (1979): «Factores determinantes de la preservación del fonema [ɸ] en el español del Paraguay». *LEA* 1, 403-412.
- (1980): «Algunos rasgos fonéticos del español paraguayo atribuibles a interferencia guaraní». *REspL* 10, 339-349.
- (1982a): «Hacia la caracterización lingüística del español paraguayo». *EP* 10, 67-165.
- (1982b): «Observaciones sobre la fonética del español en el Paraguay». *AdeL* 20, 145-194.
- (1988): *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*. Bogotá, ICC.
- DGEEC (DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, ENCUESTAS Y CENSOS) PARAGUAY (2004): *Paraguay. Resultados finales. Censo Nacional de Población y Viviendas. Año 2002 – Total País*, Dgeecpublicaciones.
- (s/f): *CUADRO P09: PARAGUAY: Población de 5 años y más de edad por área urbanarural y sexo, según idiomas que hablan las personas, 2002*. Disponible en: <<http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/Web%20Paraguay%20Total%20Pais/P09%20total.pdf>>. Consulta: Mayo 30, 2009.

- DIETRICH, Wolf (1995): «El español del Paraguay en contacto con el guaraní. Ejemplos seleccionados de nuevas grabaciones lingüísticas», en Klaus Zimmermann (ed.): *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques*. Francfort del Meno, Veruert – Madrid, Iberoamericana, 203-216.
- (2001): «Zum historischen Sprachkontakt in Paraguay: Spanische Einflüsse im Guaraní, Guaraní-Einflüsse im regionalen Spanisch», en Gerda Haßler (ed.): *Sprachkontakt und Sprachwandel*. Münster, Nodus, 53-73.
- (2002a): «La variación diatópica y diastrática de la fonética castellana de la «zona guaranítica»», en Kerstin Störl y Johannes Klare (ed.): *Romanische Sprachen in Amerika. Festschrift für Hans-Dieter Paufler zum 65. Geburtstag*. Francfort del Meno, Lang, 445-456.
- (2002b): «Externe Sprachgeschichte des Spanischen in Paraguay», en Chr. Schmitt/W. Schweickard *et al.*, *Romanische Sprachgeschichte*, (HSK Band), Art. 91. Berlin, de Gruyter, 1045-1052.
- DIETRICH, Wolf, Haralambos SYMEONIDIS y Ruth Mariela MELLO-WOLTER (2009): *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico (ALGR)*. Almidio Aquino, Harald Thun, Wolf Dietrich, Haralambos Symeonidis (ed.): vol. I: *El léxico del cuerpo humano*. Kiel, Westensee-Verlag.
- FASOLI-WÖRMANN, Daniela (2002): *Sprachkontakt und Sprachkonflikt in Paraguay*. Francfort del Meno, Peter Lang GmbH [Studien zur Allgemeinen und Romanischen Sprachwissenschaft 8].
- FONTANELLA DE WEINBERG, M.^a Beatriz (²1993): *El español de América*. Madrid, Editorial MAPFRE, S. A.
- GUASCH, Antonio, S. J. (1996⁷): *El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso*. Asunción, CEPAG.
- HUNNIUS, Ralph von (1993): *Das Spanisch von Paraguay im Kontakt mit dem Guaraní. Eine phonetisch-phonologische Untersuchung zum Spanischen in Paraguay*. Magister Arbeit Bielefeld.
- KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia (1983): *Gramática de la lengua guaraní*. Asunción, Ed. del autor (Colección Ñemitý).
- (1984): «Caracterización del guaraní y del español paraguayos». *Ñemitý* 13, 14-15.
- KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia y Graziella CORVALÁN (1987): *El español del Paraguay. En contacto con el guaraní*. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- KUBARTH, Hugo (1987): *Das lateinamerikanische Spanisch. Ein Panorama*. München, Hueber.
- LIPSKI, John M. (1994): *El español de América*. Madrid, Cátedra.
- MALMBERG, Bertil (1947): «Notas sobre la fonética del español en el Paraguay». *Vetenskapssocieteten i Lund Arsbok* 1947, 3-18.
- MORÍNIGO, Marcos A. (1948): «Notas sobre la fonética del español en el Paraguay». *NRFH* II, 283-285. (Reseña de B. Malmberg).

- MORÍNIGO, Marcos A. (1990): *Raíz y destino del guaraní*, edición, prólogo y apéndices de Fernando B. Morínigo. Asunción, Universidad Católica.
- NOLL, Volker (2001): *Das amerikanische Spanisch. Ein regionaler und historischer Überblick*. Tübinga, Niemeyer.
- PENNER, Edwige (1994): *L'harmonie nasale en guaraní: une approche autosegmentale*. Paris, Thèse de Doctorat.
- PRUÑONOSA, Manuel (2000): «Algunos rasgos fónicos de interferencia del guaraní en el español del Paraguay», en Calvo Pérez, Julio (ed.): *Teoría y práctica del contacto: El español de América en el candelero*. Francfort del Meno, Vervuert – Madrid, Iberoamericana, 113-122.
- RADTKE, Edgar y Harald THUN (ed.) (1996): *Neue Wege der romanischen Geolinguistik. Akten des Symposiums zur empirischen Dialektologie (Heidelberg/Mainz 21.-24.10.1991)*. Kiel, Westensee-Verlag.
- RODRIGUES, Daniele M. Grannier (1990): *Fonologia do guarani antigo*. Campinas, Editora da Unicamp.
- THUN, Harald y Almidio AQUINO (1998): «El Atlas Lingüístico Guaraní-Románico/ALGR. Un trabajo necesario para actualizar informaciones sobre el guaraní y el español de Paraguay». *Ñemirĩ* (Asunción) 36, 8-14.
- *et al.* (2002⁶): *Cuestionario Guaraní-Castellano*. Kiel, Westensee Verlag.

Fecha de recepción: 15-12-2008

Fecha de aceptación: 13-05-2009

Etimología de la palabra *huichol*: un acercamiento histórico y sistémico

José Luis Iturrioz Leza

<jliturrioz@yahoo.com.mx>

Universidad de Guadalajara, México

Resumen

Frente a las etimologías populares o precientíficas, en este trabajo se lleva a cabo una reconstrucción rigurosa de la historia de la palabra *huichol* desde que fue tomada como préstamo del huichol en la etapa inicial de los contactos interétnicos después de la conquista. Tanto el origen como la evolución del término hay que verlos en el marco de los contactos directos entre los huicholes y los españoles establecidos como colonos en los alrededores del territorio huichol. La aparición de la palabra en crónicas y otros textos escriturales aporta sólo evidencias marginales que deben ser interpretadas desde la historia de la lengua hablada.

Palabras clave: etimología, etnónimo, exónimo, endónimo, huichol, préstamo, diacronía.

Abstract

In this article, I make a rigorous reconstruction of the history of the word *huichol*, a direct borrowing arrived in Spanish in the late 16th century in the initial stage of the contacts with the *wisali-ka* / *wisali-tari*, an indigenous people of Mexico. It is the only émigré to Spanish in 5 centuries, its origin is hardly recognizable because of the numerous alterations that have occurred over time. The origin and evolution of the word must be seen in the frame of the direct contact between Wisalitari and the Spanish people of the colonies established around the Huichol territory. Occurrences of the word in chronicles and other texts are marginal evidencies which must be interpreted in the light of the history of spoken languages.

Key words: etymology, etnonym, exonym, endonym, huichol, borrowing, diachrony.

1. LOS HUICHOLAS

La lengua wixárika o huichola pertenece a la familia yutoazteca y está emparentada sobre todo con el cora (grupo corachol, Suárez 1983) y el náhuatl. Se habla en los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Según los propios huicholes tiene alrededor de cuarenta mil hablantes, organizados en cuatro comunidades: Tateikie (San Andrés Cohamiata), Wautia (San Sebastián), Tuapurie (Santa Catarina), y Xatsitsarie (Guadalupe Ocotán). En el momento de la conquista, en la mitad norte de México muchos pueblos no eran todavía sedentarios. No había territorios delimitados y la movilidad poblacional era considerable. Seguramente sembraban cerca de la costa antes de que se vieran obligados a replegarse para protegerse del avance de los colonos europeos, y realizaban libremente sus cacerías por las montañas. Hasta finales del siglo XIX, los huicholes y su lengua casi no tienen historia documentada. Las crónicas de la época colonial hacen menciones escasas y poco informativas sobre las tribus del occidente de México y sus contactos con la cultura dominante: los perfiles étnicos son muy borrosos y ni siquiera el nombre de la etnia lo reproducen con fidelidad. Las crónicas más antiguas se basan en reportes de misioneros sobre sus incursiones en la Sierra Madre para combatir lo que ellos consideraban idolatría y modificar las costumbres de los indígenas organizándolos en aldeas de indios (Tello 1624, Rojas 1993). Para la reconstrucción de la historia de los huicholes resultan más productivos el análisis de sus instituciones sociales, del sistema de fiestas, de sus sistemas de producción, de la onomástica personal (Iturrioz *et al.* 1995*b*) y la toponimia (Iturrioz *et al.* 2004, Iturrioz *et al.* 2008, Iturrioz *et al.* 1995*a, c*), así como del vocabulario que han tomado del español en diversos dominios culturales y etapas de la historia.

Como resultado de los contactos seculares, en la cultura huichola conviven dos sistemas onomásticos, dos tipos de indumentaria, dos sistemas de autoridad, dos lenguas y dos religiones. Los principios que rigen la convivencia parecen ser los mismos en todos los dominios, incluido el territorial: evitar la fusión y la sustitución de los sistemas antiguos por los nuevos. En los intercambios culturales, y en especial religiosos, de los huicholes con el entorno colonial ha predominado hasta la fecha la convivencia basada en un distanciamiento respetuoso, complementada con una integración selectiva de elementos culturales ajenos mediante la aplicación prudente del principio de asimilación.

2. OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LOS ETNÓNIMOS

Este trabajo es el complemento de otro aparecido con anterioridad en esta misma revista.¹ Si en aquél investigaba la evolución de las palabras del español que se incorpora-

1. Titulado «Reconstrucción del contacto entre huichol y español a través del análisis diacrónico de los préstamos». Un minucioso análisis diacrónico en los niveles fonológico, gramatical, semántico y pragmático

ron al léxico huichol desde la conquista reconstruyendo los cambios que han sufrido en todos los dominios de organización de la lengua, aquí voy a explorar el destino de la única palabra que los hispanohablantes tomaron del huichol durante la Colonia, la palabra con la que todavía hoy designamos en español a los huicholes y a su propia lengua (*huichol*), analizando también los testimonios de la misma que aparecen en las crónicas de la Colonia y algunos aspectos de pragmática comunicativa.

Los etnónimos desempeñan un papel muy especial en los contactos interétnicos. Lo primero que aprendemos acerca de otros pueblos es cómo se llaman y muchas veces es todo lo que sabemos. En algunos casos, especialmente en el caso de relaciones asimétricas, el pueblo dominante ni siquiera pregunta a los dominados cómo se llaman a sí mismos y, aunque lo sepan, prefieren designarlos con una palabra propia, que a menudo expresa burla o menosprecio. Con cierta frecuencia los etnónimos se utilizan con sentido despectivo. La palabra *patán* designa una etnia de Afganistán y su lengua, pero secundariamente significa «hombre zafio y tosco». *Mameluco* designa a «un soldado de una milicia privilegiada de los soldanes de Egipto», pero también significa «hombre necio y bobo» (DRAE). Los aztecas rebautizaron a muchos pueblos del territorio de México con nombres poco respetuosos como *chichimeca* ‘perros’, *popoloca* ‘tartamudos’. Estas palabras no tienen ningún significado en español, pero éste ha trascendido a través de la enseñanza de la historia a la población mestiza y a la población indígena, por lo que son rechazados como nombres oficiales. En otros casos se trata de palabras españolas cuyo significado original se desconoce, como *tarasco*, pero por si acaso se prefiere el endónimo *purhépecha*; desconociendo que se trata de un plural, se aplica a una persona individual (plural varado) y para el plural se añade la *-s*: *los purhépechas*. Algo parecido ocurre con otros exónimos como *tarahumara* y el etnónimo propio de la comunidad *rrarámuri*.

Recientemente se ha hecho fuerte la tendencia a llamar a los pueblos indígenas con los nombres que ellos mismos utilizan. Una de las razones es que los exónimos tradicionales suelen ser despectivos. El endónimo es utilizado también como una señal de respeto y acercamiento a la comunidad por los grupos de mexicanos más solidarios con los pueblos indígenas. Las personas que buscan la proximidad o solidaridad con los huicholes suelen utilizar también la palabra *wixárika* en lugar de *huichol*, aunque ésta se deriva de aquella y no tiene ninguna connotación despectiva. Si esta opción no ha de ser puramente testimonial, nos enfrenta a ciertos retos que solo pueden ser superados con un conocimiento progresivo de la estructura de la lengua. Si no se habla la lengua, no se pueden entender otras variantes dialectales o diafásicas como *wirálrika*; para el plural se suele usar *wixárikas*, sólo los más informados utilizan el plural *wixaritari*, pero pasan por alto que en huichol

de los préstamos ha proporcionado datos muy valiosos sobre las diversas etapas de los contactos, datos no contaminados por los juicios valorativos tendenciosos de los cronistas oficiales. Este análisis nos permite rastrear los contactos hasta la primera etapa de la colonización. Aquí no voy a repetir los detalles.

no hay adjetivos y que la palabra es exclusivamente nominal; por eso dicen cosas como *los cuadros wixaritari*, *las cinco gobernancias Wixaritari*. A veces todavía la palabra *huichol* es empleada como un término solo a medias asimilado al sistema nominal del español, carente de género (*la cultura huichol*, *ofrenda huichol*); no se debe a razones de orden fonológico o semántico, sino más bien a razones de orden pragmático. *Huichol* tiende a usarse como las palabras *tuareg*, *masai*, *pai-pai*, *pueblo* etc. que designan grupos étnicos lejanos y desconocidos, que no se perciben de manera diferenciada e individualizada. Esta tendencia, que consiste en sacar la palabra del sistema original y no integrarla en el sistema receptor, representa una neutralización de las dos tendencias opuestas, la acomodativa (que respeta el sistema original) y la asimilativa (que integra al sistema receptor). Es una tendencia en retroceso.

3. LAS FALSAS ETIMOLOGÍAS DE LA PALABRA *HUICHOL*

Quienes no tienen una formación en lingüística diacrónica suelen tratar con ligereza el problema de la etimología, guiándose por la similitud de la palabra en cuestión con otra de otra lengua o de otra época, pasando por alto la crítica de fuentes, los sistemas fonológicos de ambas lenguas o estados de lengua en la época respectiva, las reglas ortográficas propias de cada época, que pueden estar basadas en tradiciones diferentes, sobre todo la hispánica, la latina, pero también la del náhuatl, que ya se había constituido aquí con anterioridad, los cambios diacrónicos de las lenguas; ni el huichol ni el español son hoy lo que eran en el siglo XVII o XVIII.

En el centro de nuestra zona se localizaban la 'provincia' de los 'xurute cuanos', con la siguiente descripción: 'gens fera'. Obviamente, el nombre que concuerda más con la zona huichola actual son las variaciones de 'xurute cuanos' y 'xuructe quanes', que en la realidad son los mismos, y son relacionados con el nombre (na)xurite al oeste y 'cuanes' al este (Weigand 1995: 3).

Como lingüista acostumbrado a percibir diferencias fonéticas en los cambios diacrónicos no alcanzo a detectar ninguna similitud apreciable y digna de consideración entre ninguno de esos términos y las palabras actuales *huichol* y *wixarika* en sus diferentes pronunciaciones.

A la parte del oriente tiene otra provincia que se dice de los uzares, la cual es muy estéril en los frutos de la tierra; cogen muy poco maíz, y aunque son todos idólatras no tienen adoración común sino cada uno elige el ídolo y le aplica aquello que más le inclina la naturaleza; comen carne humana y dicen ser hasta mil hombres (A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM 1976, Beatriz Rojas 1993: 54).

Los juicios sobre la pronunciación de los nombres son tan poco fidedignos como los disparates acerca de las costumbres idolátricas y antropofágicas de los antiguos indígenas, basados en referencias indirectas. Si en pleno siglo XX y a pesar de prolongadas estancias entre los huicholes, historiadores y antropólogos como Diguët, Lumholtz, Preuß, Zingg, Benítez ofrecen transcripciones muy deformadas de las palabras huicholas, no sorprende que los nombres transmitidos en las crónicas no tengan sello de garantía.

Dice Diguët que la denominación *huichol*

parece provenir de una fecha bastante reciente y no ser sino una corrupción de un vocablo indígena hecha por los primeros colonos españoles que a menudo experimentaban alguna dificultad para hacer concordar su fonética con la de las lenguas indígenas (p. 23).

Sí existen múltiples casos de lo que Diguët, apegado todavía a una concepción de las lenguas como organismos y de los cambios como transformaciones similares a las biológicas, llama corrupción. Se trata de un concepto preestructural, que podría aplicarse a lo sumo a ciertas deformaciones que no se ajustan a las reglas diacrónicas sistemáticas de una lengua, producidas por hablantes no competentes de la misma, ya sea debido a una defectuosa percepción o a una asimilación analógica a algún modelo de la lengua propia. Un caso histórico es el de la palabra *cuernavaca*, derivada del náhuatl *Cuaucnahuac* [qaqnawak] ‘junto al bosque’, pero modificada por analogía con las palabras españolas *cuerno* y *vaca*. Similares a estas etimologías populares² son las que proponen algunos historiadores del siglo XIX citados por Diguët, que derivan la palabra *Guachichil* (o *Quachichil*) del náhuatl *quaitl* ‘cabeza’ y *chichiltic* ‘rojo’. A su caracterización de la corrupción se ajustan algunos términos que encontramos en las crónicas como *uzares*, *vitzurita* etc. y la transcripción que Diguët hace en ortografía francesa: *houitcharika*, o sea [wičarika], a la que atribuye el significado de «agricultor», apoyándose según él en la opinión de algunos huicholes un poco cultos.

El único nombre que realmente se usa en el habla de los campesinos mestizos que viven desde hace siglos en contacto con esta etnia es precisamente *huichol*, que hoy suena muy diferente a la palabra con que los huicholes se designan a sí mismos, [wičarika], pero que hay que relacionar con la pronunciación de épocas anteriores de la lengua española.

El significado «agricultor» atribuido por Diguët a la palabra *wičarika* se basa en una etimología totalmente imposible desde el punto de vista de la fonología diacrónica y la estructura morfológica de la lengua. La hipótesis es que la palabra se deriva de *houitchia* ‘coamil’. Que los huicholes en sus mitos se consideren como los primeros cultivadores del maíz no prueba nada, ya que todos los pueblos de Mesoamérica tienen mitos similares. Tal etimología no tiene más fundamento que la que quisiera interpretar la palabra *francés*

2. Sobre la naturaleza de las etimologías populares y precientíficas ver Iturriz 2008.

como «bebedor de vino» o «comedor de caracoles». La palabra a la que remite Diguét es en realidad *watsiya/wachiya*, con la consonante africada ts, que puede tener como alófono la africada palatal ch; *tsi* es a su vez una variante morfológica del sufijo factitivo *-ta* ante la marca de infinitivo *-ya*; una vez separado este sufijo queda como raíz *wa(ta)*, que aparece con otro sufijo en la palabra *wára* <*waxa*> ‘milpa, planta de maíz’. El personaje que según el mito del origen del maíz cultivó por primera vez esta planta se llama *Wata-kame* ‘el cultivador de maíz’. Si en *wíra-rika* eliminamos la terminación afijal, que forma infinitivos y tiene una función nominalizadora, queda *wisa*, que no hay manera de relacionar con *wa(ta)* y el concepto de maíz. No hay ninguna posibilidad de separar *sa* de *wi*, y mucho menos de asociar *wi* con *wa* de acuerdo a las reglas morfológicas de la lengua. Como en *wisalika/wiřalikal/wičarika* no está presente el fonema «consonante alveolar africada» [ts], tampoco puede realizarse con el alófono <ch> /č/ propio de aquel fonema. Puede decirse *wachiya*, pero de ninguna manera *wichalika*.

Nava (1998: 9) dice que la palabra *huichol* significa «gente que puebla lugares con plantas espinosas, lo que en México se conoce como huizachal». *Huizache* no es una palabra huichola, esta planta se denomina en huichol *xirí*, por lo que habría que pensar que se trata de un exónimo con que los aztecas denominaban a los huicholes, como ocurre con *mazawa* u *otomí*. Para derivar *wisalika* de *huizachi* [wisači], habría que explicar la desaparición de la sílaba final y la aparición de la terminación *-lika* en huichol.

4. ETIMOLOGÍA DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y SISTÉMICA

La palabra *huichol* procede de *wisalika*, el antecedente histórico de la palabra con que los huicholes se denominan hoy a sí mismos. No me voy a apoyar en una apreciación subjetiva basada en la percepción de un aparente parecido fonético global entre ambas palabras. Para convertir un parecer en una afirmación de orden científico, se requiere pasar de la apreciación sensorial holística a una demostración rigurosa y detallada, que dé cuenta no solamente de los segmentos fonéticos compartidos, sino también de las diferencias, que no son pocas, entre la palabra *huichol* y el término *wiřalikal/wičarika* (<*wixá-rika*>) y que aporte una explicación plausible de las mismas. Las diferencias no se pueden despachar simplemente remitiendo a las dificultades para hacer concordar la fonética de los primeros colonos españoles con la del huichol. Hay que identificar esas dificultades de percepción y pronunciación y explicarlas desde una perspectiva sistémica e histórica.

La perspectiva sistémica implica analizar las diferencias desde la comparación de los sistemas fonológicos, cuyos elementos no se pueden poner en una correspondencia uno a uno; las transformaciones que sufre una palabra cuando es transferida de un sistema fonológico a otro deben ser regulares en el sentido de que, en igualdad de condiciones, las correspondencias entre sonidos se realizan siempre de la misma manera; si en el siglo XVIII la sibilante s del huichol es sometida a un proceso de rotacismo transformándose en

una vibrante asibilada ř, eso ocurre en todas las palabras, incluidas las que ya habían sido tomadas del español: en *wisarika* ‘huichol’ → *wiřalika*, *masa* ‘venado’ → *mařa*, *camisa* → *kamiřa*, *sábado* → *řawati*; la d del español se convierte en t tanto en *xawati* ← *sábado* como en *tumikuti* ← *domingo*. Las reglas constitutivas del sistema (o los sistemas) de la lengua receptora regulan la transferencia y las sucesivas etapas de la asimilación.

Si el sistema está constituido por las reglas que valen para toda la comunidad de hablantes y no dependen de características individuales o condiciones circunstanciales de un hablante particular, la transferencia original de un préstamo a través de un observador ocasional no es tan relevante como la transferencia concertada resultante de los contactos regulares entre comunidades lingüísticas y de las conductas colectivas acopladas de la comunidad lingüística receptora, que no están determinadas por las dificultades para percibir un sonido, sino por la necesidad de reconstruirlo desde el sistema de la lengua propia para poderlo incorporar a la misma. Lo que un misionero del siglo XVII o un historiador de principios del XX creen haber oído no tiene el mismo valor que el resultado de los contactos permanentes entre los colonos españoles o mestizos de la zona en torno del territorio huichol y los huicholes. Lo que un individuo particular reporta haber oído se difunde primero dentro de una comunidad cerrada de especialistas y raramente se extiende al léxico general. *Houitcharika* no ha tenido ninguna trascendencia ni siquiera en el reducido grupo de historiadores y antropólogos que se interesan por los huicholes. De todos modos, las transcripciones que hicieron desde el siglo XVI y XVII los misioneros en sus crónicas pueden ser pistas valiosas para la reconstrucción del sistema de la lengua huichola y del sistema de la lengua castellana en aquellas épocas, precisamente por su variedad; algunas variaciones se deben no tanto a apreciaciones personales, sino a que fueron hechas en épocas diferentes y por lo tanto reflejan los cambios que se estaban produciendo tanto en una lengua como en la otra, lo que nos lleva al tema de la perspectiva histórica.

La perspectiva histórica implica que para establecer el origen de una palabra, lo que cuenta no es tanto su parecido actual con la palabra de la que se quiere derivar, ya que ambas pueden haber sufrido en sus respectivas lenguas desde el momento del préstamo cambios en la forma y en el significado que opacan la relación original. Para llegar al origen hay que seguir hacia atrás la evolución de las dos lenguas y reconstruir el estado de ambas y la situación sociocultural en el momento del préstamo. Dos palabras que hoy casi no se parecen pueden tener el mismo origen, por ej. griego *kyklos*, inglés *wheel* y antiguo indio *čakra* (Szemerényi 1990: 15, 66); para demostrarlo tenemos que remontarnos hasta una raíz indoeuropea a través de todos los cambios por los que se han venido diversificando las lenguas de esta familia durante más de 3,000 años. A pesar del parecido evidente de *cristiano* y *cretino*, cuesta trabajo creer que las dos palabras tengan el mismo origen debido a la diferencia tan grande de significado. Sin embargo ambas provienen de latín *christianus*, la primera directamente, la segunda como un préstamo del francés, que a su vez lo tomó del dialecto suizo de la región de Wallis, donde el término adquirió una connotación peyorativa y finalmente sufrió un cambio de significado. Los

cambios semánticos son azarosos, los formales regulares. De español *silla* resulta huichol *xira/xila* gracias a dos cambios importantes que ocurrieron dentro de la lengua wixárika, el primero en el momento de la transferencia en el siglo XVI o XVII; como en huichol no había la l palatalizada de los españoles *ʎ*, era sustituida por la líquida normal l (*sila*); en el siglo XVIII la sibilante se convierte en una vibrante múltiple (*řila*).

5. LA VERDADERA HISTORIA DE LA PALABRA *HUICHOL*

5.1 Aspectos morfológicos

Independientemente del significado lexical, podemos hacer un análisis morfológico bastante claro de la palabra. El plural es *wiřari-tari*, donde la sílaba final del singular *wiřarika* desaparece, lo que probablemente nos habla de un sistema anterior de clases nominales donde el SG tenía una marca y el PL otra: *-ka* / *-ri*. La formación del plural de *wiřarika* es similar a la de los gentilicios derivados de topónimos:

Tateikie	SG	tateiki	-ta	-na	-ka
	PL	tateiki	-ta	-ri	
Tuapurie	SG	tuapuri	-ta	-na	-ka
	PL	tupuri	-ta	-ri	
*Wiřari	SG	wiřari	-ka		
	PL	wiřari	-ta	-ri	

La única diferencia con respecto a los derivados de topónimos es que no tiene los morfemas sufijales *-ta* y *-na*, lo que se puede explicar admitiendo que la base no era un topónimo que pudiera llevar los morfemas *-na* y *-ta*. *-ta* es un morfema locativo: *Tateikita* ‘en Tateikie’, y *-na* un morfema adverbializador absoluto: *hetsie-na* ‘encima’, *hiripa-na* ‘en presencia, a la vista’. Ambos aparecen concatenados en *huyetana* ‘en camino’, *kamiratana* ‘en camisa’, *waritana* ‘de espalda’. En suma, podría tratarse de un antiguo gentilicio no derivado de un topónimo. Con mucha probabilidad, la terminación *-ri(e)* de *wiřari* es un morfema derivativo, presente en muchas palabras antiguas donde a veces hoy ya no se puede analizar de una manera transparente: *řukuri* ‘jícara’ (**řuku*), *hikuri* ‘peyote’ (**hiku*) etc. Tampoco podemos identificar la raíz de *Tuapurie* (**tuapu*) y de otros muchos topónimos al punto de reconstruir su significado. La palabra pertenece, por tanto, a un estrato muy antiguo del léxico. De esta manera podemos aislar la raíz *wiřa/wiřa*, que se remonta a la forma *wisa*, anterior al XVIII. La raíz *wisa* no aparece ya en ninguna otra palabra huichola, pero podría estar relacionada con la raíz *wisa* que en cora tiene el significado de «soñar». Es conocida la importancia que tiene el sueño como instrumento de adivinación y para la toma de decisiones en muchas culturas americanas, y en su región los huicholes son la cultura chamánica por excelencia.

5.2 *Wisalika* → *huichol*: aspectos fonológicos

El sonido /č/ de *huichol* debe haberse originado dentro del español, no proviene del huichol, donde [č] sólo puede ser una realización de /tʰ/, y en tal caso tendríamos en huichol **witsalika*. La sibilante anterior al rotacismo debió tener varias realizaciones entre las que figuraba ř y tal vez un alófono palatal semejante a lo que representa sh en inglés [wiʃa], que después del rotacismo se reinterpretan como alófonos de la r múltiple.

El punto de arraigo para la reconstrucción histórica es la variación dialectal dentro de la lengua huichola. En los dialectos orientales la palabra se pronuncia todavía hoy [wiřalika] con una vibrante asibilada o barrida. Esta era probablemente la pronunciación general de la sibilante huichola en la época en que se tomaron los primeros préstamos del español (hasta el XVIII). En el sistema fonológico de este estadio de la lengua no existía todavía un fonema ni una variante alofónica que se pudiera caracterizar como vibrante múltiple; por eso, en los primeros préstamos la vibrante múltiple del español no se mantiene como tal, sino que se convertía en una vibrante sencilla. Antes del rotacismo este fonema huichol era una sibilante y no una vibrante, aunque uno de sus alófonos podría ser semejante a una vibrante asibilada; sólo así se explica que la sibilante del español fuera asimilada a este fonema. Después, este fonema experimenta una reinterpretación como vibrante, y en los dialectos occidentales se produce el rotacismo. A pesar de la diferencia en la pronunciación, no existió nunca una escisión fonológica entre los dialectos orientales y los occidentales, ya que también en los orientales se produce la reinterpretación. Por eso, como consecuencia del rotacismo que experimenta la vieja sibilante, la sibilante española de los nuevos préstamos se asimila después en todas partes a la africada ts (*José* → *Kutsé*); hoy la sibilante es en huichol una variante alofónica de la africada en todos los dialectos actuales: *Sakaimuka* ↔ *Tsakaimuka*.

En documentos de la primera mitad del XVIII³ encontramos la transcripción *guisol*, con omisión de la diéresis, mientras que en los documentos del XIX aparece ya con regularidad la ch y se estabiliza la vocal [o] en la segunda sílaba: *huichol* o *guichol*;⁴ la alternancia entre las grafías <hui> y <gui> se debe a una fluctuación fonológica del español que todavía hoy persiste.

La palabra *huichol* se deriva, en suma, de la palabra huichola que escribimos <*wixárika*>⁵ y que se pronuncia [wiřárika] o [wirárika]. Se remonta a la realización de la fonema como ř asibilada antes de su reinterpretación como r múltiple. La palabra no pudo ser tomada de los dialectos occidentales después del rotacismo porque en ellos la pronunciación normal es con r; en tal caso la forma más probable habría sido **wirrol*.

3. AGN Provincias Internas, p. 129, citado por Rojas 1993: 101.

4. Ver Rojas 1993: 135.

5. Escribimos x como graffa fonémica interdialectal, para no especificar la pronunciación.

Desde el punto de vista fonológico, hay una asimetría entre los dos tipos de correspondencias históricas siguientes: *huichol* ← *wisalika/wiřalika*, *camisa* → *kamisa*. Mientras *wisalika* la /s/, pronunciada [ř], tiene como correlato en español una africada palatal /č/, en el segundo caso el correlato es /s/. Si los huicholes equipararon la sibilante apical del español a su propia sibilante, los hablantes de español no sustituyeron la sibilante del huichol por la sibilante española, o por ninguna de las sibilantes del español, porque en tal caso habríamos tenido finalmente la forma **huisol* (o **hujol* después del XVIII). En el siglo XVII, además de una sibilante ápticoalveolar como en *mesa* y la africada palatal č, escrita <ch> como en <chivo>, el español tenía todavía una fricativa palatal (š, escrita <x>: <dixo>, <navaxa>, <aguixón>) que en el curso del XVIII se convertiría en la velar /χ/, y una africada dental (/tʃ/, escrita <c> o <ç>: <certeça>), que estaba ya en vías de confundirse con la sibilante o de convertirse en una interdental; en el primer caso habríamos tenido *huixoles* y luego *hujoles*, en el segundo caso *huitzoles* y posteriormente *huizoles/huisoles*. El sonico [č] era y es en huichol un alófono de la africada /tʃ/, por lo que interpretaba la africada <ch> del español por la africada dental (*chivo* → *tsipu*), como lo hace todavía hoy: *chingado* → *tsinalu*; pero la forma no marcada de la palabra no era ni es **wisalika*.

La sibilante huichola tenía durante los dos primeros siglos de los contactos tres o cuatro posibles interpretantes fonémicos en español: la sibilante /s/, la africada dental /tʃ/, la fricativa palatal /š/ y la africada palatal /č/. Desde el punto de vista del parecido fonético, la elección puede parecer poco comprensible, pero la sibilante huichola debía pronunciarse ya ř, lo que provocó con posterioridad el rotacismo de los dialectos occidentales. Siendo así, la correspondencia a explicar no es s → č, sino ř → č: *wiřalika* → *huičol*.

5.3 Los datos de las crónicas

Los datos documentales son escasos y raramente reproducen con fidelidad la manera en que los huicholes pronunciaban las palabras, por lo que son de poca utilidad directa para la reconstrucción diacrónica y tienen que ser interpretados desde la pronunciación actual en la lengua hablada. Un análisis de las diferentes formas de escribir este nombre en las crónicas a la luz de los cambios mencionados puede proporcionar pistas importantes. Desde las crónicas de finales del siglo XVI aparecen repetidamente los nombres *vizuri* y *vizurita*. Para poder identificar *vizuri* con la base de la palabra actual *wiřalika* o *wičarika*, y además con la palabra española *huichol*, debemos dar cuenta de todo un conjunto de diferencias:

1. la presencia del afijo *-ka* en *wisalika*
2. la presencia de /l/ en español y la alternancia [r]/[l] en huichol
3. la alternancia actual de [r] y [ř]
4. la presencia del sufijo *-ta* en *vizurita*
5. la ausencia de la vocal final /i/ en *huichol*
6. la presencia de [o] en *huichol* frente a [a] en *wisalika*
7. el valor de la consonante inicial <v>

8. el valor de la consonante <z>
9. presencia de grafías alternas en lugar de <v> y <z>
10. la vocal de la segunda sílaba de *wizuri* [u] frente a [a] en *wisalika* y [o] en español.

Las diferencias son tantas que podría aparecer como vano todo intento de conciliación. Pero la comparación no debe ser plana, ya que las diferencias son consecuencia de los cambios sucesivos que han sufrido ambas lenguas en el curso de siglos, y la pregunta es si los podemos reconstruir a partir de los escasos datos de que disponemos. De las cuatro primeras diferencias ya he dado cuenta. Veamos las restantes.

Al no haber oposición entre [u] y [o], la [o] puede articularse muy atrás como [u], la [a] se retrotrae pudiendo oírse a veces como [o] para un hispanohabante y, al menos en ciertos entornos, la e puede retroceder a un punto de articulación cercano al de la [a] central, sobre todo en el entorno de sonidos posteriores: *tayau* por *tayeu*, *hau'erieti* en lugar de *heu'erieti*. Los hispanohablantes de la zona pronunciaban probablemente ya la [e] de la sílaba final como [i]. A partir del plural *huicholis* o *huicholes*, el singular quedó finalmente reanalizado como *huichol*: *huicholis* → *huichol-is*.

En las crónicas aparecen variantes de la palabra con <r> y con <l>, lo que refleja el hecho de que en huichol la diferencia fonética no corresponde a una oposición fonológica.

La diferencia entre la [u] de *wizuri* y la [o] de *huichol* es fácil de explicar: en huichol no hay oposición entre /o/ y /u/ así como tampoco entre [r] y [l]; *wizuri*, *vizuli*, *vizoli* y *vizuli* son variantes alofónicas. En la crónica de Tello (primera mitad del XVII) aparece también la variante *güisares* (*guisares*), con <a> en lugar de <u>, lo que parece responder a una percepción más ajustada por parte de los hablantes de español, probablemente misioneros, también por lo que hace a la <s>. La denominación *uzares* puede estar relacionada con las anteriores, pero no puede resultar de una raíz común por asimilación adecuada a la reglas de la fonología sincrónica y diacrónica del español.

La variante *guisol* [wisol] muestra la consumación del reanálisis de la base a partir del plural y que el valor de la consonante inicial era u consonántica, valor que tiene todavía hoy [gw] como una variante alofónica: <huevo> = [webo] o [gwebo]. En la crónica de Domingo Lázaro de Arregui (1621) aparece la forma *bisoritas*,⁶ lo que muestra que en esa época ya se había perdido la distinción de los fonemas /v/ y /b/ en el español de la zona y tal vez que seguían confundiendo el gentilicio con el topónimo.

Fray Antonio Tello reproduce en su obra las hazañas de diversos misioneros que visitaron la región desde finales del XVI y que interpretaron el nombre de diversas maneras; probablemente utiliza crónicas escritas en diversas épocas conservando las diversas grafías usadas por los autores. En la crónica de Tello (libro II, vol. III, pp. 125 y ss.) aparece junto a *wizuritas* la grafía *vitzuritas*, donde <tz> hace pensar que todavía existía la africada en español; la fluctuación en la escritura entre <s>, <z> y <tz> se daba también en la península

6. Tomado de B. Rojas 1993: 68.

durante el siglo de oro, lo que indica que el proceso de eliminación de la africada no se había consumado todavía. Es probable que *güisares* era una forma resultante de contactos directos entre hablantes de español y de huichol, mientras que *vitzuritas* podía ser una forma modificada por intermediarios nahuas. En la crónica de Antonio Arias Saavedra de 1673 está atestiguada la forma *huitzolme*, de forma paralela a *thecualme* (plural de *tecuatl*)⁷ con la marca de PL *-me* del náhuatl, lo que confirma que el contacto entre españoles (especialmente misioneros) y huicholes estaba con frecuencia mediatizado por hablantes de náhuatl. En náhuatl sí existía la africada /ts/, desaparecida o en vías de desaparición en español, y la pregunta es ahora por qué los nahuatlato representaban [ř] por [ts]. La razón no era seguramente que la s o vibrante asibilada del huichol se pareciera más fonéticamente a la africada dental que a la sibilante dental, sino más bien el valor que a la grafía <tz> correspondía en los préstamos asimilados del náhuatl, a saber la africada palatal. La reducción en español de las africadas dentales a fricativas (/ts/ → /s/) había afectado también a los préstamos del náhuatl: *zapote*, *Zapotlán* (de *tzapotl*); *zopilote* (de *tzopillotl*), *zanate* (de *tzanatl*), y los préstamos que se toman después de la vigencia de este cambio fonético sustituirán [tz] por [č]: *chapote* de *tzapotl* como nombre del zapote blanco; *chochocol* de *tzotzokolli* ‘cántaro grande de barro’; *chochopascle* de *tzotzopaxtli*; *chonteca* de *tszontekomitl*; *choalcoate* de *tzoalli* ‘bledos’ + *coatl* ‘serpiente’; *chintete* de *tzintli* ‘base’ + *tetl* ‘piedra’ (lagartija que habita en cimientos de piedra); *chipipacle* de *tzipitl* ‘niño’ + *pahl* ‘medicina’ (*chipil*, medicina para la diarrea infantil); *chiniscan* de *tzinitzcan* (ave); *chincatona* de *tzikatl* ‘hormiga’ + *tanatl* ‘bolsa’ (hormiga de vientre abultado); *chincoste* de *tzintel* ‘traseiro’ + *costic* ‘amarillo’ (abeja); *huichol* de *huitzol*.

BIBLIOGRAFÍA

- ARREGUI, Domingo Lázaro ([1621] 1980): *Descripción de la Nueva Galicia*. Guadalajara.
- DIGUET, Léon (1911): «Idiome huichol. Contribution à l'étude des langues mexicaines». *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Paris, N.S., VII, 1911: 5-35.
- ITURRIOZ LEZA, José Luis (1995a): «Toponomástica Huichola». *Estudios Jaliscienses* 19 (Febrero de 1995), Colegio de Jalisco. 2.^a edición en Colotlán.
- (1995b): «Die Personennamengebung bei den Huichol». Gerold Hilty *et al.* (eds.): *Proper Name Studies. Les noms propres*. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin, Walter de Gruyter, pp. 959-962.
- (1995c): «Namen in kolonialen und postkolonialen Verhältnissen III: Mesoamerika». *Namenforschung*. En Gerold Hilty *et al.* (eds.): *Proper Name Studies. Les noms propres*. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin, Walter de Gruyter, pp. 1058-1065.

7. Tomado de B. Rojas 1993: 74.

- (2008): «Etimología de las palabras ‘wisalika’ y ‘huichol’». *Memorias del Segundo Encuentro de Especialistas de la región norte de Jalisco y sur de Zacatecas*. Colotlán, Centro Universitario del Norte, UdeG, 7-18.
- ITURRIOZ LEZA, José Luis, Julio RAMÍREZ DE LA CRUZ XITAKAME y Julio CARRILLO DE LA CRUZ WIYEME (2004): «Toponimia huichola», en José Luis Iturrioz *et al.* (eds.): *Lenguas y Literaturas Indígenas de Jalisco*. Conaculta, México, 205-222.
- (2008): «Toponimia del territorio huichol». *Revista de Vinculación y Ciencia* 24. Marco Antonio Castillo (coord.). Coautores: Julio Ramírez de la Cruz Xitákame, y Julio Carrillo de la Cruz Wiyeme.
- NAVA, José Antonio (1998): «Hikuri Neixa», en Pablo Ortiz Monasterio, José Antonio Nava y Ramón Mata Torres, *Corazón de Venado*. México, Casa de las Imágenes.
- ROJAS, Beatriz (1993): *Los huicholes en la historia*. México, CEMC - INI - Colegio de Michoacán.
- SUÁREZ, Jorge A. (1983): *The Mesoamerican Indian Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SZEMERÉNYI, Oswald (1990⁴): *Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- TELLO, Antonio ([1624] 1968-1984): *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Guadalajara.
- WEIGAND, Phil C. (1995): «Las sociedades huicholas antes de la llegada de los españoles» (Ms., Colegio de Michoacán, p. 3).

Fecha de recepción: 13-06-2008

Fecha de aceptación: 01-10-2008

Modos de clasificación nominal en el dominio de la flora y de la fauna en maká (familia mataco-mataguaya)

Cristina Messineo

<crisina.messineo@gmail.com>

CONICET y Universidad de Buenos Aires

Resumen

El trabajo examina los recursos lingüísticos que intervienen en la clasificación de nombres referentes al mundo vegetal y animal en maká, lengua de la familia mataguaya hablada en la región del Gran Chaco. A partir de estudios previos sobre esta lengua, el análisis se centra en el género, en la morfología derivacional y en la composición nominal como mecanismos que intervienen en la categorización del mundo natural y que resultan altamente productivos en la formación del léxico etnobotánico y etnozoológico.

El trabajo se propone contribuir a la tipología de la clasificación nominal, en particular a la de las lenguas indígenas del Chaco. Así también, en consonancia con la labor de documentación de lenguas en peligro, la presente investigación intenta ser un aporte a la preservación del conocimiento que los indígenas chaqueños tienen de su entorno natural.

Palabras claves: Gran Chaco, lengua maká (mataguaya), clasificación nominal, derivación, composición, flora y fauna.

Abstract

The purpose of this work is to document and analyze the linguistic resources that are at play in the classification of names referring to the plant and animal world in Maká (Mataguayan), a language spoken in the Gran Chaco area. Based on previous studies on nominal classification in this language, the analysis focuses on gender, derivational morphology and nominal composition as mechanisms that are involved in categorizing the natural world and which are highly productive in forming ethnobotanical and ethnozoological lexicon. This paper is aimed at enriching the areal typology of nominal classification, particularly that of indigenous languages of the Gran Chaco.

Key words: Gran Chaco area, lengua maká (mataguaya), nominal classification, derivational suffix, nominal composition, ethnobotanical and ethnozoological lexicon.

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo se propone describir y analizar los recursos lingüísticos que intervienen en la denominación de especies vegetales y animales en maká. A partir de descripciones previas sobre esta lengua (Gerzenstein 1995 y 1999, Messineo y Gerzenstein 2007 y Messineo y Cúneo 2007), el análisis se centrará en el género, los clasificadores posesivos, la morfología derivacional y la composición nominal como mecanismos que intervienen en la categorización de nombres referidos al mundo natural y que resultan altamente productivos en la formación del léxico etnobotánico y etnozoológico.

La presente ponencia es continuación de una línea de trabajo propuesta por Gerzenstein (2006) en el marco del proyecto «Clasificación nominal y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco (PICT/ANPCyT). La mayoría de los nombres de plantas analizada en este trabajo proviene de Arenas (1983), aunque las glosas en español son nuestras. Algunos nombres de plantas y todos los nombres de animales, incluidas las glosas, fueron extraídos de Gerzenstein (1995 y 1999).

El maká, como el wichí, el chorote y el nivaklé (chulupí, chunupí o a^xluxlaj), pertenece a la familia lingüística mataco-mataguaya. Es la lengua hablada por una comunidad de alrededor de 1.000 personas que habitan en Colonia Indígena Maká, ubicada en la localidad de Mariano Roque Alonso, a pocos kilómetros de la ciudad de Asunción (Paraguay). Su hábitat originario fue, sin embargo, el Chaco paraguayo, en las nacientes de los ríos Confuso y Montelindo, afluentes del Paraguay. A pesar del permanente contacto con la sociedad no indígena, la lengua conserva su vitalidad y la mayoría de los ancianos, mujeres y niños son monolingües (Gerzenstein 1995: 30).

Desde el punto de vista tipológico, el maká es una lengua aglutinante con tendencia a la polisíntesis. Como la mayoría de las lenguas chaqueñas, es un tipo de lengua con marcación en el núcleo que presenta la distinción entre nombres inalienables y alienables. La posesión inalienable se expresa directamente sobre el nombre poseído mediante un prefijo que señala al poseedor. El número y el género se indican en el nombre mediante sufijos. El verbo exhibe una compleja morfología que incluye marcas de persona, modo, tiempo, aspecto, y locación/dirección. La lengua presenta también un sistema cerrado de seis raíces que se anteponen al nombre y que señalan la distancia relativa del referente con respecto al hablante y a un centro déictico. El orden de los constituyentes en la cláusula simple declarativa es SVO y VS para las oraciones intransitivas (Gerzenstein 1995).

La investigación en curso se propone contribuir a la tipología de la clasificación lingüística y en particular a la de las lenguas indígenas del Chaco, por lo cual en algunos casos el material analizado se comparará con datos provenientes de otras lenguas de la región: chorote y wichí (familia mataguaya) y toba (familia guaycurú). Así también, en consonancia con la labor de documentación y preservación de lenguas en peligro, el trabajo intenta ser un aporte a la preservación del conocimiento que los indígenas chaqueños tienen de su entorno natural.

La exposición se organiza de la siguiente manera: En la sección 2 se presenta un somero panorama sobre la clasificación nominal en las lenguas del mundo. En la sección 3 se analizan los modos de clasificación utilizados en los dominios de la flora y de la fauna en maká. En 3.1 se describe el sistema de género y su función en la categorización de especies etnobiológicas en esta lengua. En 3.2 se tratan los clasificadores posesivos que caracterizan a los nombres poseídos en términos de ‘animal doméstico’, ‘animal montado’ y ‘planta cultivada’. En las secciones 3.3 y 3.4 se analizan la derivación y la composición nominal en tanto operaciones que permiten crear nombres a partir de formas gramaticales y léxicas ya existentes y que en los dominios estudiados intervienen en la categorización de variedades y especies. Por último, en 4 se presentan las conclusiones preliminares del trabajo.

2. CLASIFICACIÓN NOMINAL

El problema de la clasificación nominal ha cobrado, en los últimos años, un interés especial en lingüística. Las lenguas del mundo despliegan diferentes estrategias léxicas y morfosintácticas mediante las cuales agrupan los nombres en clases o categorías. Los estudios sobre clasificación lingüística (Dixon 1968 y 1986, Allan 1977, Craig 1986, Aikhenvald 2000, Senft 2000, Grinevald 2000, Corbett 1991) han documentado distintos tipos de sistemas en las lenguas del mundo que van desde los más gramaticales como el género y las clases nominales (*noun class*) hasta los más léxicos como los términos de medida y los términos de clase. Según Grinevald (2000: 55) los clasificadores se ubican en un punto medio del continuum de sistemas léxico-gramaticales. Entre estos, se han documentado en las distintas lenguas del mundo clasificadores posesivos, verbales, locativos y deícticos, así como también otros sistemas mixtos de clasificación, como es el caso de los clasificadores deícticos-posicionales de las lenguas guaycurúes (Manelis Klein 1979, Vidal 1997, Gualdieri 1998 y Messineo 2002).

Además de las descripciones de lenguas particulares, los investigadores están comenzando a prestar atención a las comparaciones entre las descripciones existentes con miras a la producción de estudios tipológicos sobre el fenómeno de la clasificación (Aikhenvald 2000, Senft 2000 y Grinevald 2000). Desde el punto de vista semántico, las lenguas clasificadoras categorizan los referentes nominales según diferentes criterios: humano/ no humano; animado / inanimado, sexo, forma, dimensión, función, hábitat, número, medida, visibilidad, entre otros. Los criterios utilizados para categorizar entidades son diferentes en las diversas lenguas. Dichas categorizaciones revelan aspectos importantes de la visión del mundo de sus hablantes y muchas veces, están culturalmente motivadas. En la mayoría de los casos, los agrupamientos en conjuntos implican criterios relativos más que oposiciones absolutas y dicotómicas, tales como las que se aplican en las clasificaciones científicas.

En lingüística, la pregunta que surge más allá de las características estructurales y funcionales de los sistemas de clasificación nominal es la siguiente: ¿Cómo es percibido el mundo que se expresa en y a través de estos sistemas, gramaticalmente codificados en

las distintas lenguas del mundo? La complejidad de algunos de estos revela que en la clasificación intervienen no solo aspectos lingüísticos sino también cognitivos y culturales, por lo cual algunos autores proponen abordarlo desde una aproximación interdisciplinaria que combine las herramientas de la lingüística, la antropología y la etnobiología, entre otras (Cf. Senft 2000, Quick 2006).

3. RECURSOS DE CLASIFICACIÓN NOMINAL EN MAKÁ

3.1 *El sistema de género*

El género ha sido definido como un tipo de clasificación nominal (Corbett 1991: 4-5) La característica principal de los sistemas de género es que constituyen un modo de clasificación de nombres que no siempre se refleja en el nombre en sí mismo, sino que repercute en otros elementos de la cláusula (Grinevald 2000: 55). El género es un sistema gramaticalizado de concordancia que, en algunos casos, se correlaciona con ciertas características semánticas, particularmente en el dominio de los referentes humanos y animados (Aikhenvald 2000: 20). Aunque algunos de los sistemas de género muestran una correlación con la categorización biológica de sexo, el género femenino y masculino, generalmente incluye nombres inanimados sin ninguna conexión semántica con «sexo», de manera que la motivación semántica para la asignación de género es limitada. Por otra parte, los sistemas estrictamente semánticos de género no siempre están ligados a la noción de sexo. En algunas lenguas, como el Tamil los nombres se dividen en dos clases: racionales (seres humanos, dioses, demonios) y no racionales (el resto). En la lengua Kxoe (Kaosian; Heine 1982: 198, citado por Aikhenvald 2000: 42), la asignación de género masculino o femenino depende de la forma del referente: el masculino se asocia con 'grande', 'largo' y 'rectangular' y el femenino con 'pequeño', 'redondo', y 'ancho'. En toba (guaycurú), algunos nombres derivados añaden un marcador de clase nominal que amalgama género y forma: *-laʔ* (masculino para objetos alargados) y *-late* (femenino para objetos redondos):

En maká, el género marcado es el femenino. No obstante, la categoría de género no es productiva en esta lengua. Algunos nombres que designan seres vivos y, en particular, los términos de parentesco: *ʔawamaX* 'viejo' / *ʔawamaX-iʔ* 'vieja'; *-yas* 'hijo' / *-yas-iʔ* 'hija'; *-unhets* 'padrino' / *-unhets-eʔ* 'madrina', etc. presentan marca de género semántico en conexión con la categorización biológica de sexo.

En el dominio de la flora, la mayoría de los nombres que designan vegetales (ejs. 1 y 2) o frutos de árboles (ejs. 3 y 4) son de género femenino inherente. En estos casos, el género gramatical no se explicita en el nombre, sino mediante la concordancia con el demostrativo:¹

1. Aunque los sistemas de clasificación nominal en las lenguas mataguayas han sido descriptos en distintos grados de especificidad, se sabe que el maká (Gerzenstein 1994), el chorote (Gerzenstein 1978 y 1983)

- (1) *ne?* *wotek*
DEM FEM(II)² *achiote o urucú*
'achiote o urucú' (*Bixa orellana*)
- (2) *ne?* *koosinbe?*
DEM FEM(II) *anco*
'anco' (*Cucurbita moschata*)
- (3) *ne?* *anbe-yaX*
DEM FEM(II) *poroto de monte-CL:fr*
'fruto del poroto de monte' (*Capparis retusa*)
- (4) *ne?* *maqan-i*
DEM FEM(II) *uvilla de campo-CL:fr*
'fruto de la uvilla de campo' (*Physalis viscosa*)

Cuando se trata de animales, las diferencias de género pueden estar marcadas o bien morfológica o bien léxicamente. En el primer caso, como sucede con otros sustantivos que refieren a seres vivos, el género femenino se indica mediante los sufijos *-i?* para temas terminados en consonante (5, 6) y *-ki?* para los terminados en vocal (7, 8):

- (5) *waka-tas* 'ternerito'
waka-tas-i? 'ternerita'
- (6) *tenuk* 'gato'
tenu-e-i? 'gata'

y el nivaklé (Campbell 2006) poseen un sistema de clasificadores demostrativos que se anteponen al nombre. A diferencia de los sistemas de clasificación de las lenguas guaycurúes, no codifican forma o posición, sólo distancia relativa, género y número. Su función como evidenciales en nivaklé, lengua de la misma familia ha sido tratada por Campbell (2006). El siguiente cuadro exhibe los pronombres demostrativos del maká consignados por Gerzenstein (1994: 166):

	Cerca, al alcance de la mano (I)	Cerca, no al alcance de la mano (II)	Lejos, visible (III)	Lejos, no visible (IV)	Ausente, antes visto (V)	Ausente, antes no visto (VI)
MASC	ha? ne	na?	tsa?	ha?	ka?	pa?
FEM	ene?	ne?	tse?	ke?	ke?	pe?
PL	enewe?	nekhewe?	etsiwe?	hekhewe?	kekhewe?	pekhewe?

2. Las siguientes abreviaturas gramaticales se utilizan para las glosas: ADJ (adjetivo); DEM (demostrativo); CLp (clasificador posesivo); CL:com (clasificador 'comunidad vegetal'); CL:lñ (clasificador 'leñosa'); FEM (género femenino); MASC (género masculino); PL (plural); POS (marcador de poseedor); 1 (primera persona); 2 (segunda persona); 3 (tercera persona) y 4 (cuarta persona o persona indefinida); II (demostrativo clase II).

- | | | |
|-----|----------------------|---|
| (7) | <i>matikkataX</i> | ‘burro’ |
| | <i>matikkate-ki?</i> | ‘burra’ |
| (8) | <i>qametenax</i> | ‘tigre o yagüareté’ (<i>Leo onca</i>) |
| | <i>qametenhe-ki?</i> | ‘tigresa’ |

No obstante, en algunos nombres de animales, la asignación de género no parece estar asociada a la categoría biológica de sexo, sino más bien ligada a la forma y/o el tamaño del referente como se deduce de la comparación entre a. y b. en los siguientes ejemplos. :

- | | | |
|------|-----------------------|--|
| (9) | a. <i>wihil</i> | ‘lobito piri’ |
| | b. <i>wihilte-ki?</i> | ‘lobito de río’ (<i>Lontra longicaudis</i>) (más grande y más común en el Chaco que <i>wihil</i>) |
| (10) | a. <i>niyaxtitaX</i> | ‘cuis’ (<i>Cavia pamparum</i> o <i>Galea musteloides</i>) |
| | b. <i>niyaxt-i?</i> | ‘conejo’ (genérico) |

En este caso, el género constituye un recurso gramatical que permite distinguir entre especies y variedades.

En un conjunto reducido de nombres de animales, las diferencias de género no están marcadas morfológicamente, sino mediante la yuxtaposición de dos nombres uno de los cuales –el de la derecha– es el término *tetsux* (‘macho’) para el género semántico masculino y *tewefu* (‘hembra’), para el femenino:

- | | | |
|------|-------------------|---------------|
| (11) | <i>tiptip</i> | <i>tewefu</i> |
| | caballo | hembra |
| | ‘yegua’ | |
| (12) | <i>ta? a? ta?</i> | <i>tetsux</i> |
| | gallina | macho |
| | ‘gallo’ | |

3.2 *Los clasificadores posesivos*

Los sistemas de clasificadores posesivos ampliamente documentados en distintas lenguas oceánicas (Rey 1926) y amerindias (Payne 1987), han sido registrados también en las lenguas chaqueñas de la familia guaycurú y matak mataguaya (Gerzenstein 1994, 1999a y b, Gualdieri 1998, Fabre 2006, Messineo y Gerzenstein 2008, entre otros). Este tipo de clasificadores aparece en construcciones posesivas, ocurre ligado a la marca de poseedor y, a diferencia del género, no presenta concordancia con el resto de los elementos de la cláusula. Caracterizan al nombre poseído en términos de sus propiedades semánticas: «comestible», «manufacturado» «animal doméstico», «pariente», «medio de transporte», «vegetal», etc.

Dado que en maká, como en otras lenguas chaqueñas, la posesión inalienable se indica directamente sobre el nombre poseído, las construcciones con clasificadores posesivos son utilizadas únicamente con nombres alienables.

Como ha sido documentado por Gerzenstein (1994: 156), en los dominios de la flora y de la fauna, el maká presenta un sistema de tres clasificadores en construcciones posesivas que concuerdan con el nombre poseído en género y número. Dos de ellos son formas participiales en función atributiva que categorizan «animales domésticos» (a) y «plantas cultivadas por el hombre» (b). La raíz verbal *-wut* ('andar a caballo') puede recibir un prefijo posesivo y funcionar también como clasificador con el significado de «animal montado» (c):

MASCULINO	FEMENINO	
(a) <i>-tin- ek</i>	<i>-tin- k- i</i>	'animal doméstico'
(b) <i>-en-ek-xu?</i>	<i>-in- ki- xu?</i>	'plantado, cultivado'
(c) <i>-wut</i>	<i>-wut- i?</i>	'animal montado'

Los siguientes son ejemplos de clasificadores posesivos en maká:

- (13) *yi-tinek* *nunax*
 1POS-CLp MASC perro
 'mi perro (lit. mi animal doméstico perro)'
- (14) *yi-tink- i?* *ta? a? a*
 1POS- CLp -FEM gallina
 'mi gallina (lit. mi animal doméstico gallina)'
- (15) *yi-tink- i-i* *ta? a? a-l*
 1POS- CLp -FEM-PL gallina-PL
 'mis gallinas'
- (16) *y- enek-xu?* *peXeyek*
 1POS- CLpMASC-DIR batata
 'mi batata (lit. mi planta cultivada batata)'
- (17) *y- ink- i- xu?* *etsitiyi*
 1POS- CLp-FEM-DIR sandía
 'mi sandía (lit.: mi planta cultivada sandía)'
- (18) *yi-wut* *tiptip*
 1POS-CLp caballo
 'mi caballo (lit. mi animal para montar caballo)'

- (19) *yi-wut-iʔ* *tiptip lhewefu*
 IPOS-CLp-FEM caballo hembra
 ‘mi yegua (lit. mi animal para montar yegua)’
- (20) *yi-wut-its* *tiptip-its*
 IPOS-CLp-PL caballo-PL
 ‘mis caballos (lit. mis animales para montar caballos)’

Además de los sistemas de clasificación arriba mencionados, el maká exhibe otros recursos de clasificación tales como la derivación y la composición que intervienen en la categorización de nombres de plantas y animales. A diferencia de los recursos mencionados en las secciones 2 y 3, la derivación y la composición son mecanismos léxicos que operan a nivel de la palabra e intervienen en la lexicogénesis de la lengua.

En el dominio semántico de la flora y de la fauna, los procesos de derivación y composición se utilizan de manera específica, agrupando nombres en clases (variedad, planta leñosa, comunidad de vegetales, pluralidad de vegetales, fruto, cría, etc.).

3.3 Derivación

A diferencia de la marcación de género, la morfología derivacional constituye en maká un recurso altamente productivo en la formación de nombres. Los estudios previos sobre esta lengua, no han profundizado aún en este aspecto de la gramática, aunque se sabe que el proceso morfológico utilizado es la sufijación. A continuación se consignan los sufijos derivativos documentados para los dominios semánticos de la flora y de la fauna.

3.3.1 Sufijo *-taX* (‘evaluativo’) «variedad de plantas y animales»

Altamente productivo, *-taX* funciona en maká como un clasificador de variedad que deriva nombres relativos a plantas y animales a partir de otros ya existentes en los mismos dominios.

Los nombres derivados mediante este sufijo categorizan variedades zoológicas y botánicas percibidas como «anómalas» (21b), «semejantes pero más llamativas» (22b), o «no autóctonas» (23b) en relación con la variedad más conocida o prototípica (2a, 22a y 23a).

- (21) a. *etsXitiyi* ‘sandía’ *Citrullus lanatus*
 b. *etsXitiyi-taX* ‘melón’ *Cucumis melo* (lit. sandía anómala)
- (22) a. *eheʔ* ‘loro’
 b. *eheʔ-taX* ‘papagayo (lit. loro grande o loro más llamativo)’
- (23) a. *elhuyax* ‘caraguatá textil’ (*Deinacanthon urbanianum*)
 b. *elhuyax-taX* ‘variedad de caraguatá (ausente en el Chaco)’
 (*Pseudananas sagenarius*)

En la formación de nombres referidos a animales, *-taX* también categoriza variedades domésticas (24b), de mayor tamaño (25b) o de diferente color (26b):

- | | | |
|------|-----------------------|--|
| (24) | a. <i>xokheyiyaX</i> | ‘pato silvestre’ (<i>Cairina moschata</i>) |
| | b. <i>xokheyi-taX</i> | ‘pato doméstico o ganso blanco’ |
| (25) | a. <i>xayaʔ</i> | ‘murciélago’ |
| | b. <i>xaya-taX</i> | ‘murciélago más grande’ |
| (26) | a. <i>kʔ iwuk</i> | ‘tortolita castaña’ (<i>Columbina talpacoti</i>) |
| | b. <i>kʔ iwuk-taX</i> | ‘tortolita blanca’ (<i>Columbina Picus</i>) |

Mediante una operación analógica, este sufijo crea un nuevo lexema sobre la base de otro ya existente que designa la variedad o especie categorizada como el prototipo (Rosch, 1978).

A pesar de su polisemia, las formas documentadas presentan en común un matiz evaluativo que sugiere una posible conexión entre este sufijo y la noción de aumentativo. De hecho, la misma forma (*-taX* ~ *-tas* [PL]) ha sido registrada en una de las variedades del wichí como un sufijo derivacional de «aumentativo» (Viñas Urquiza, 1978: 58), no necesariamente exclusivo de flora y fauna. En chorote, en cambio, *-taX* funciona como ‘aumentativo’, aplicado sólo al dominio botánico y zoológico (Carol 2008, c.p).

Un segundo grupo de sufijos, específico del dominio semántico de la flora, está integrado por morfemas derivativos que codifican ‘especies leñosas’, «pluralidad de vegetales», ‘fruto’ y ‘comunidad vegetal’ y son, en este sentido, claramente marcadores morfológicos de clase. A diferencia de *-taX* estos son morfemas obligatorios para raíces específicas, poseen un significado homogéneo y forman un número reducido de clases.

3.3.2 Sufijo *-Vk*. Marcador de clase para ‘plantas leñosas’

La mayoría de los nombres que designan plantas leñosas (árboles, arbustos, lianas y ciertas enredaderas)³ reciben en maká el sufijo *-Vk*, siendo /ul/ y /e/ las vocales más frecuentes que preceden a la consonante /-k/:

- | | | |
|------|---------------------|---|
| (27) | <i>anhey-uk</i> | poroto de monte-CL:lñ
‘poroto de monte’ (<i>Capparis retusa</i>) |
| (28) | <i>kʔ imiyit-ek</i> | tuna-CL:lñ
‘tuna’ (<i>Opuntia paraguayensis</i>) |

3. Una planta leñosa es cualquier planta vascular con un tallo perenne, por encima de la superficie del suelo, y cubierto de una capa de espesa corteza. Las plantas leñosas son generalmente árboles, arbustos, cactus, o trepadoras perennes.

- (29) *ining-ak*
 algarrobo blanco-CL:lñ
 ‘algarrobo blanco’ (*Prosopis alba*)

Formalmente similares, los sufijos *-Vk* del chotote (Cf. Scarpa 2006) e *-ik* del toba (Messineo y Cúneo, 2008) categorizan también en esas lenguas plantas leñosas.

3.3.3 Sufijo *-(k)et*. Marcador de clase ‘comunidad vegetal’

Otro parámetro clasificatorio en el ámbito semántico de la flora es el que distingue entre individuos y comunidades. En maká, el sufijo *-ket* y su variante *-et* para temas terminados en */-k/* se añade a las bases nominales que señalan vegetales para indicar conjunto, colectividad o comunidad de una misma especie:

- (30) *neweki-ket*
 abrojo- Cl:com
 ‘abrojal’
- (31) *xupʔel- ket*
 pasto- Cl:com
 ‘pastizal’
- (32) *anhey-uk-et*
 poroto de monte-CL:lñ-Cl:com
 ‘comunidad de porotos de monte’
- (33) *kʔ imiyit-ek-et*
 tuna-CL:lñ-CL:com
 ‘comunidad de tunas’
- (34) *ining-ak-et*
 algarrobo blanco-CL:lñ-Cl:com
 ‘algarrobal’

3.3.4 Sufijo *-(k)wi*. Marcador de clase ‘pluralidad de especies vegetales’

En maká, el número plural para los nombres se indica mediante un sufijo que presenta las siguientes formas fonémicas: *Vts*, *-y*, *-i*, *-t* (Gerzenstein 1994: 150). De manera específica, la pluralidad de los nombres que designan especies vegetales, incluida la palabra genérica para ‘árbol’, se codifica mediante el sufijo *-wi* que presenta dos alomorfos: *-wi* (para temas terminados en *k*) y *-kwi* (para los terminados en vocal o semiconsonante) (Gerzenstein 1994: 151):

- (35) *naxkak-wi* «árboles»
 (36) *ositsik-wi* «algarrobos negros» (de ositsuk *Prosopis nigra*)

- (37) *filek-wi* ‘duraznillos’ (de filek *Rupechtia triflora*)
 (38) *maqan-wi* ‘uvillas de campo’ (de maqanuk *Physalis viscosa*)
 (39) *etseqey-kwi* ‘caraguatás alto’ (de etseqey *Bromélia serra*)
 (40) *fapu-kwi* ‘totoras’ (de fapu? *Typha domingensis*)

3.3.5 Sufijos *-i*, *-aX* y *-a?*. Marcadores de clase ‘fruto’

En el dominio semántico de las plantas, la diferencia entre árboles y frutos se indica también mediante un proceso de derivación. Los morfemas que especifican ‘fruto’ son sufijos que se añaden a las raíces que refieren a árboles. El maká presenta en algunos nombres de frutos los siguientes sufijos: *-i*, *-aX* y *-a?*:

- (41) *maqan-i* ‘fruto de *maqanuk*’ ‘uvilla de campo’ (*Physalis viscosa*)
 (42) *osits-aX* fruto de *ositsuk* ‘algarrobo negro’ (*Prosopis nigra*)
 (43) *fitskuteyk-a?* ‘fruto de *fitskuteykak*’ ‘coco mbocayá’ (*Acromia tota*)

3.4 Composición nominal

La composición nominal es un recurso altamente productivo en las lenguas chaqueñas, ya que permite crear nombres a partir de la unión de dos elementos léxicos (Cúneo 2006, Messineo y Cúneo 2007).

En maká los compuestos son construcciones indivisibles formadas por dos bases o raíces nominales con un orden fijo. Funcionan como una unidad morfológica y semántica que no permite la intervención de ningún otro elemento (el demostrativo, por ejemplo). Carecen de flexión interna, como se observa en (44 y 45) donde el plural del compuesto se indica sobre el núcleo y no sobre el dependiente:

- (44) *iftik* + *te- yte- ts*
 (hormiga + su habitante) -PL
 ‘hormigueros’
 (45) *olots-* + *to- koye-y- its*
 (muchas + 3 POS-mano-PL) -PL
 ‘ciempiés’ (pl.) (lit. ‘muchas sus manos’)

La mayoría de los nombres compuestos para plantas y animales presentan en maká la siguiente estructura:

N / Adj + 3POS-N

En dicha construcción el núcleo es el lexema de la derecha que lleva siempre la marca de posesión cristalizada en la 3ª persona y el dependiente es el de la izquierda. La

construcción resultante puede presentarse como una frase nominal posesiva (del tipo N1 + 3pos-N2), como se observa en (46) o bien como una frase nominal atributiva (Adj + 3POS-N), como en (47). Sin embargo, ambos tipos de compuestos tienen características propias que los diferencian de la posesión y de la atribución típicas.

(46) *fnfinitaX* + *t- aq*
 colibrí 3POS-comida
 ‘comida del colibrí’ (lit. colibrí su comida)
 variedad de planta (*Dicliptera tweediana*)

(47) *noʔ* + *t- ei*
 negro 3 POS-fruto
 ‘su fruto (es) negro (lit.: negro su fruto)
 variedad de planta (*Sapindus saponaria* L.)

En el dominio de la flora y de la fauna, el maká utiliza el recurso de la composición nominal para designar una clase especial de entidad. En este sentido, la formación de compuestos puede considerarse como un tipo de clasificación por la cual ciertos sustantivos funcionan como términos genéricos que categorizan a otros más específicos (Ver también Vidal 2007, para el wichí). El nombre genérico, ubicado a la derecha, es siempre un sustantivo posesivado que señala la parte, el tipo de relación o la función del nombre al que categoriza.

Tomando en cuenta la relación semántica que se establece entre las unidades de un compuesto, hemos documentado en maká los siguientes tipos: meronímicos, relacionales, funcionales y atributivos.

3.4.1 Compuestos meronímicos (parte/ todo)

Los dos temas nominales de un compuesto pueden mantener una relación semántica de todo-parte, como ha sido señalado por Klein (2000) para distintas lenguas de Sudamérica, en especial las chaqueñas. La mayoría de estos compuestos se forma en maká mediante términos referidos a partes del cuerpo. Siguiendo el orden prototípico de los compuestos en esta lengua, el sustantivo más general (que indica la parte) se ubica siempre a la derecha y el término específico (el todo) a la izquierda:

(48) *waataX* + *ta-qhuts*
 ñandú 3POS-rodilla
 ‘blancaflor o monjita blanca lit. ñandú su rodilla)’ (*Xolmis irupero*)

Los compuestos así formados funcionan como metáforas que ponen de manifiesto la relación de semejanza entre la parte del cuerpo de un animal y la planta denotada por el compuesto. En todos los casos, el significado de la construcción nominal completa es independiente del significado de sus partes, como lo ilustran las glosas de los siguientes ejemplos:

- (49) *tsiwanaq* + *te-fitetsii*
 dorado 3POS-raíz/espina dorsal
 ‘nombre de una planta’ (lit. ‘dorado su espina dorsal’) (*Chenopodium ambrosioides*)
- (50) *tiptip* + *to-qotoki?*
 caballo 3POS-cabeza de pene
 ‘hongo’ (lit. ‘caballo su cabeza pene’)
- (51) *waka?* + *te-lepep-ik*
 vaca 3POS-lengua-CLLñ
 ‘nombre de una planta’ (lit. vaca su lengua) (*Pithecoctenium cynanchoide*)
- (52) *waka?* + *t-omxii*
 vaca 3POS-panza
 ‘nombre de una planta’ (lit. ‘vaca su panza’) (*Schubertia glandiflora*)

En todos los casos, se trata de transferencias analógicas del dominio zoológico al botánico dado que las plantas así designadas presentan alguna característica física común a algún animal o semejanza con alguna de sus partes.⁴

3.4.2 Compuestos relacionales

Los compuestos relacionales resultan de la concatenación de dos nombres, uno de los cuales –el núcleo– es un término de parentesco o de relación (padre, madre, hijo/a, parásito) y el otro es el término específico que designa la especie. Seguramente, por sus características semánticas específicas dichos términos son reclutados del vocabulario básico de la lengua para la clasificación de conceptos etnotaxonómicos. Es posible que, como resultado de un proceso más amplio de gramaticalización,⁵ estos nombres hayan perdido su significado original para derivar en términos de clase⁶ (Grinevald 2000: 59-61) utilizados en procesos específicos de composición. Es común en las lenguas de la familia guaycurú la formación de compuestos con términos relacionales como *late'e* ‘su madre’ y *lta'a* ‘su padre’ para categorizar una variedad o especie en relación con otra que es conceptualizada como prototípica o más conocida. Así también, los términos *lyale(k)* ‘hija/hijo’ y *lalaGat* ‘insecto/parásito’ utilizados en compuestos nominales designan, respectivamente, la cría y la entidad atacante de una especie zoológica (Cf. Messineo y Cúneo 2007).

4. La transferencia analógica como recurso para denominar especies de un reino o forma de vida a otro es común en las lenguas. Por ejemplo, Quick (2006: 10) señala que en la lengua Pendau (flia Tolitoli, Indonesia) *robu-robung* «pez corneta» (*Fistularia petimba*) deriva de *robung* «bambú largo», posiblemente debido a la semejanza entre la planta y el pez, ya que ambos son largos y delgados.

5. Para procesos de gramaticalización similares en otras lenguas, véase Heine y Kuteva (2002: 65).

6. Morfemas clasificadores de claro origen léxico.

En maká, Gerzenstein ha registrado compuestos formados con el término *ʔas* («su hijo») / *ʔas-i* («su hija») aplicado a nombres de animales. Semánticamente relacionado con el diminutivo, identifica la cría de una especie zoológica, como se observa en los siguientes ejemplos:

- (53) a. *kotesʔ eteyka*
 ‘cabra’
 b. *kotesʔ eteykaʔ ʔ-as*
 cabra 3POS-hijo
 ‘cabrito’ (lit. cabra su hijo)
- (54) a. *waka*
 ‘vaca’
 b. *waka ʔ-as-i*
 ‘vaca’ 3POS-hijo-FEM
 ‘ternerita’ (lit. vaca su hija)
- (55) a. *tiptip*
 ‘caballo’
 b. *tiptip ʔ-as*
 caballo 3POS-hijo
 ‘potrillo’ (lit. caballo su hijo)

3.4.3 Compuestos funcionales

Un compuesto puede estar formado por dos lexemas, uno de los cuales –el genérico– designa la función principal de la planta o el hábito del animal al que el nombre refiere.

El nombre de la planta en (56) designa una especie vegetal muy visitada por las abejas productoras de miel. Algo similar sucede en (57), en donde el compuesto alude a la costumbre del colibrí de posarse habitualmente en la planta pero también a la semejanza física entre la flor y el pájaro (Arenas, 1983).

- (56) *fetsitsitaX + ʔ-aq-ak*
 var. de abeja 3POS-comida- CLLñ
 ‘nombre de una planta melífera’ (lit. ‘abeja su comida’) (*Hippitis lappacea*)
- (57) *ffinitaX + ʔ-aq- ak*
 colibrí 3POS-comida-CL-lñ
 ‘nombre de una planta’ (lit. colibrí su comida) (*Dicliptera tweediana*)

En (58) y en (59), el nombre de la planta alude a la función o utilidad de una de sus partes, que aparece explícita en la construcción, mientras que el todo está ausente. En (58) la raíz de la planta designada por el compuesto es utilizada por los maká para curar el

silbato y propiciar el buen sonido del mismo (Arenas 1983). En (59), la raíz de *Porophyllum lanceolatum* se usa como medicamento contra la inflamación de ojos (Arenas 1983).

- (58) *fʔox* + *t-fitetsii*
 silbato 3POS-raíz
 ‘nombre de una planta’ (lit. raíz para el silbato) (*Turnera ulmifolia*)
- (59) *xuʔax* + *t-fitetsii*
 conjuntivitis 3POS-raíz
 ‘nombre de una planta’ (lit. raíz para la conjuntivitis) (*Porophyllum lanceolatum*)

Finalmente, un compuesto funcional puede aludir directamente al beneficio o utilidad de un vegetal, sin que la parte que produce el beneficio aparezca explícita. En los ejemplos (60, 61, 62 y 63) los términos de la derecha refieren a la solución o remedio que se prepara con las hojas y/o raíces machacadas de la planta. Los términos específicos (de la izquierda) designan a la entidad beneficiada:

- (60) *wit-eyenek* + *te-k'e*
 POS IND-arma POS 3-remedio/solución
 ‘nombre de una planta’ (lit. cabellera su solución)⁷ (*Scoparia montevidenses*)
- (61) *wit-elxi'* + *te-k'e*
 POS IND-axila POS 3-remedio/solución
 ‘nombre de una planta’ (lit. ‘axila su solución’)⁸ (*Lantana balansae*)
- (62) *wit-iwkuxux* + *te-k'e*
 POS IND-cabellera POS 3-remedio/solución
 ‘nombre de una planta’ (lit. cabellera su solución)⁹ (*Rhypsalis aculeata*)
- (63) *wit-kʔunhetiʔ* + *te-k'e*
 POS IND-diente POS 3-remedio/solución
 ‘nombre de una planta’ (lit. diente su solución)¹⁰ (*Begonia cucullata*)

3.4.4 Compuestos atributivos

Un tercer tipo de compuestos documentados en *maká* son los que se forman con un adjetivo (o nominal atributivo) y un nombre que funciona como el núcleo de la construcción:

7. La rama de la planta se utiliza para efectuar el tratamiento mágico del arma que se introduce en el caño para curarla. También se frota el arma con sus hojas (Arenas 1983: 181).
8. Las hojas se frotan en las axilas para evitar el mal olor (Arenas 1983: 181).
9. Planta mágica con la que se realiza un brebaje para propiciar en los niños la buena cabellera (lacia). (Arenas 1983: 182).
10. Con las raíces fibrosas de la planta se prepara una pasta que se introduce en las caries para calmar el dolor. (Arenas 1983: 183)

- (64) *equimil* + *ʔ-esex-ek*
 suave 3POS-hoja- CLLñ
 ‘nombre de una planta’ (lit. suave sus hoja) (*Croton Lachnostachius*)

Este tipo de compuestos codifica preferentemente relaciones metonímicas, en las que el núcleo de la construcción señala una *parte* del *todo*, que no aparece explícito. En todos los casos, el nombre señala un atributo físico saliente de un animal como en (65 y 66) o de una planta como se observa en (67 y 68):

- (65) *naya* + *ʔ-enex*
 saliente 3POS-nariz
 ‘yacaré’ (lit. ‘saliente su nariz’) (*Caiman latirostris*)
- (66) *epkʔ etsaXxi* + *ʔe-xus*
 ancho POS3- cara
 ‘gualacate’ (lit. ‘ancha su cara’) (*Euphratus sexcinctus*)
- (67) *foʔxiteheʔm* + *ʔ-esex-ek*
 blancas 3POS-hoja- CLLñ
 ‘nombre de una planta’ (lit. ‘blanca su hoja’) (*Gochmatia argentina*)
- (68) *ʔekʔexi* + *ʔ-opʔom*
 azul POS3-flor
 ‘nombre de una planta’ (lit. ‘azul su flor’) (*Commelina erecta* L.)

En maká, algunos nombres de vegetales están compuestos por tres unidades, una de las cuales codifica el todo, que a diferencia de los ejemplos (69 y 70), aparece de manera explícita en la construcción nominal. Este recurso permite distinguir variedades entre algunas especies vegetales:

- (69) *xawam* + *maxaxi* + *ʔ-opʔom*
 camalote amarillo 3 POS-flor
 ‘variedad de camalote’ (lit. ‘camalote es amarilla su flor’) (*Hydrocleys nymphoides*)
- (70) *xawam* + *ʔekʔexi* + *ʔ-opʔom*
 camalote azul 3POS-flor
 ‘variedad de camalote’ (lit. ‘camalote es azul su flor’) (*Eichhornia azurea*)

4. CONCLUSIONES

Como sucede con otras lenguas chaqueñas, el *maká* presenta varios modos de clasificación que permiten agrupar nombres en clases. En el dominio de la flora y de la fauna, los recursos aquí analizados sirven a los fines de las categorizaciones etnotaxonómicas.

El género, definido como el tipo de clasificación nominal de mayor alcance gramatical, interviene en el *maká* en la categorización de algunas especies naturales. En el ámbito semántico de la flora, los nombres de árboles y frutos son inherentemente femeninos. Dicho género no aparece marcado en el nombre sino que se explicita mediante la concordancia con el demostrativo. Por otra parte, el género semántico ligado a la noción de sexo interviene en la designación de algunas especies animales. En este caso, la lengua utiliza dos tipos de procedimientos: uno morfológico, en donde el femenino es el género marcado mediante el sufijo (*k*)i? y otro léxico, mediante la yuxtaposición de los términos *tetsux* ('macho') o *tewefu* ('hembra') y un nombre específico. En unos pocos casos, la asignación de género femenino parece estar ligada a la idea de tamaño. No obstante, su función en la categorización de especies y variedades requiere de investigaciones más detalladas.

El *maká* presenta también tres clasificadores posesivos que categorizan al nombre poseído en términos de los siguientes rasgos semánticos: «animal doméstico» «planta cultivada» y «animal montado». Dado que su alcance es la construcción posesiva, estos clasificadores concuerdan en género y número con el nombre al que clasifican.

El análisis precedente sugiere también que el dominio funcional de la clasificación excede el alcance de los sistemas de clasificación propiamente dichos (género y clasificadores posesivos). En este sentido, los morfemas derivacionales y los compuestos nominales analizados en el dominio natural constituyen también modos de clasificación. La derivación y la composición son operaciones muy productivas en la formación del léxico específico de flora y fauna, dado que sobre la base de distintas transferencias analógicas (comparación con una variedad o especie prototípica, metáfora, metonimia), crean nuevas expresiones a partir de formas léxicas ya existentes.

Altamente productivo, el sufijo *-taX* ('aumentativo' / 'evaluativo') funciona como un clasificador de 'variedad' de plantas y animales que son categorizados como diferentes (de mayor tamaño, diferente color, domésticas, llamativas, anómalas, no autóctonas, etc.) en relación con una entidad conceptualizada como el prototipo.

También en el nivel morfológico, un grupo de sufijos funcionan claramente como marcadores de clase que en el dominio exclusivo de la flora codifican 'especies leñosas', «pluralidad de vegetales», 'fruto' y 'comunidad vegetal'. Marcadores de clase formalmente semejantes y con idéntica función han sido documentados en otras lenguas chaqueñas: chorote (mataguaya) y toba (guaycurú).

En el nivel léxico, algunos sustantivos que integran el vocabulario básico de la lengua (partes del cuerpo, partes de un vegetal, términos de parentesco, etc.) se combinan con otros más específicos para formar compuestos nominales que categorizan entidades de la flora y de la fauna. De acuerdo con las relaciones semánticas que se establecen entre las unidades de un compuesto, los nombres de la flora y de la fauna así formados pueden ser: metonímicos, relacionales, funcionales o atributivos.

Por último, dado que la derivación y la composición son mecanismos motivados (no arbitrarios), el conocimiento que los indígenas chaqueños poseen del mundo natural

aparece finamente entrelazado en las expresiones que ellos usan para denominar las especies. De esta manera, cuando un niño aprende el nombre de una planta o de un animal en su lengua nativa, incorpora también parte del conocimiento que sus mayores poseen del entorno natural.

BIBLIOGRAFÍA

- AIKHENVALD, Alexandra (2000): *Classifiers. A typology of noun categorization devices*. Oxford, Oxford University Press.
- ARENAS, Pastor (1983): «Nombres y usos de las plantas por los indígenas Maka del Chaco Boreal». *Parodiana* 2 (2): 131-229.
- CAMPBELL, Lyle (2006): «Rasgos tipológicos inusuales en chulupí». Ponencia presentada en el 52° Congreso Internacional de Americanistas, Simposio: «Lenguas chaqueñas en Argentina, Bolivia y Paraguay: estudios descriptivos, tipológicos y comparativos». 17 al 21 de julio. Sevilla.
- CÚNEO, Paola (2008): *Categorización lingüística: Los nombres compuestos para la denominación de plantas y animales en toba (guaycurú)*, en Cristina Messineo, Marisa Malvestitti y Roberto Bein (eds.), 251-262.
- GERZENSTEIN, Ana (1994): *El maká. Estudio descriptivo*. Archivo de Lenguas Indoamericanas. Serie «Nuestra América». Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1999): *Diccionario Etnolingüístico Maká-Español*. Colección «Nuestra América». Serie Archivo de Lenguas Precolombinas. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2006): «Clasificación nominal en el ámbito semántico de la flora y de la fauna en maká». m.i
- GRINEVALD, Colette (2000): «A morphosyntactic typology of classifiers», en G. Senft (ed.), *Systems of Nominal Classification*. Cambridge, Cambridge University Press, 50-92.
- GUALDIERI, Beatriz (1998): *Mocoví (Guaycurú). Fonología y morfossintaxe*. Tesis Doctoral. Campinas, San Pablo, Univ. Estadual de Campinas.
- (2006): «Clasificadores guaycurúes: un desafío para la lingüística». Ponencia presentada en el Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas. Santa Rosa, La Pampa, 15-17 de junio.
- HEINE, Bernd y Tania KUTEVA (2002): *World Lexicon of Grammaticalization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KLEIN, Harriet M. (1979): «Noun classifiers in Toba», en Madeleine Mathiot (ed.): *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf revisited*. The Hague, Mouton.

- (2000): «Meronymy or part-whole relations in indigenous languages of Lowland South America», en Hein van der Voort and Simon van de Kerke (eds.), *Essays on indigenous languages of Lowland South America. Contributions to the 49th International Congress of Americanists in Quito 1997*. The Netherlands, Universiteit Leiden, 83-98.
- MESSINEO, Cristina (2002): «Deixis y evidencialidad en toba (guaycurú)», en Zarina Estrada Fernández, Albert Álvarez y Ana Fernández Garay (coords.): *Estudios de Lenguas Amerindias. Volumen de Homenaje a Kenneth Hale*. Sonora, Unison, 269-292.
- (2003): *Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos*, Lincom Studies in Native American Linguistics 48. Lincom Europa Academic Publisher, Alemania.
- MESSINEO, Cristina y Ana GERZENSTEIN (2007): «La posesión en dos lenguas indígenas del Gran Chaco: toba (guaycurú) y maká (mataguayo)». *Linguas Indígenas Americanas –LIAMES*, vol. 7, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas (en prensa)
- MESSINEO, Cristina y Paola CÚNEO (2007): «Morfología derivacional y composición nominal como recursos de clasificación etnobiológica en dos lenguas indígenas del Chaco: toba (guaycurú) y maká (mataguaya)». *Proceedings of the 3° Conference on Indigenous Languages of Latin America*, University of Texas at Austin, Austin, EE. UU., October 2007, <www.ailla.utexas.org>.
- MESSINEO, Cristina, Marisa MALVESTITTI y Roberto BEIN (eds.) (2008): *Estudios en Lingüística y Antropología. Homenaje a Ana Gerzenstein*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- NICHOLS, Johanna (1988): «Head-marking and dependent-marking grammar». *Language* 62 (1), 56-119.
- PAYNE, Doris (1987): «Noun Classification In The Western Amazon». *Language Sciences* 9, 21-44.
- QUICK, Phil (2006): «A Lexicographical Introduction and Inventory of Pendau Fish Names». Paper presented at *Tenth International Conference on Austronesian Linguistics*. 17-20 January 2006. Puerto Princesa City, Palawan, Philippines. <<http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers.html>>.
- REY, Simon (1926): *A Comparative Study Of The Melanesian Island Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSCH, Eleanor (1978): «Principles of Categorization», en Eleanor Rosch & Barbara B. Lloyd (eds.): *Cognition and Categorization*, 28-49. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- SCARPA, Gustavo (2006): «Fitonimia chorote: descripción, patrones nomenclaturales y comparación dialectal». *Actas del I Encuentro Internacional de Lenguas Indígenas*. Santa Rosa, La Pampa.
- SENFT, Gunter (2000): *Systems of Nominal Classification*. Cambridge, Cambridge University Press.

- VIDAL, Alejandra (2008): «Compuestos nominales en wichí (mataco-mataguaya)», en Cristina Messineo, Marisa Malvestitti y Roberto Bein (eds.), 193-206.
- VIÑAS URQUIZA, María Teresa (1978): *Lengua mataca*. Tomo 1. Archivo de lenguas precolombinas, n.º 2. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Fecha de recepción: 29-05-2008

Fecha de aceptación: 16-06-2008

Habilidades lingüísticas en tres generaciones de una familia bilingüe (náhuatl-español): hacia una caracterización del español indígena

Alma P. Ramírez-Trujillo

<aramire@uwo.ca>

The University of Western Ontario

Resumen

Este artículo¹ es un trabajo cualitativo que describe las habilidades lingüísticas que tres generaciones de hablantes de náhuatl como primera lengua han desarrollado para poder comunicarse en español, su segunda lengua. Con esta investigación pretendo demostrar que lo que en ocasiones es considerado un español incompleto, es decir, que carece de características propias del español estándar, es en realidad una variedad diferente y no una versión incompleta o deficiente de la lengua. Asimismo, discutiré que la variación que existe dentro del mismo español indígena sirve de *input* para los aprendientes de español como segunda lengua, haciendo de éstos los agentes del cambio lingüístico.

Palabras clave: español, náhuatl, contacto, adquisición, continuo dialectal.

Abstract

This article is a qualitative research that describes the linguistic abilities that three generations of Nahuatl speakers have developed in order to be able to communicate in Spanish, their second language. In this research paper I show that, what is most of the time considered incomplete Spanish or a language that lacks characteristics of the standard Spanish, is in fact a different variety of Spanish and not a deficient version of the language. Moreover, I argue that the variations that exist in the indigenous Spanish itself work as the *input* of second language learners. As a result, I consider them the agents of linguistic change.

Key words: Spanish, Nahuatl, contact, acquisition, dialect continuum.

NOTA: Esta investigación fue posible gracias a la ayuda financiera de la beca de «Social Sciences and Humanities Research Council of Canada» a nombre de la Dra. Joyce Bruhn de Garavito y de las becas: Mary Routledge Fellowship and The Western Thesis Research Award a mi nombre.

1. Quiero expresar mi gratitud a los tres revisores anónimos cuyos comentarios ayudaron a mejorar la versión final de este artículo.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo presentará las habilidades lingüísticas que tres generaciones de hablantes de náhuatl como primera lengua han desarrollado para poder comunicarse en español, su segunda lengua. Como mostraré a lo largo de este trabajo, el español de estos hablantes proyecta un continuo dialectal que progresa de generación en generación, siendo el contacto con el español estándar una de las variables que determinan dicho progreso. Con esta investigación pretendo demostrar que lo que en ocasiones es considerado un español incompleto, es decir, que carece de características propias del español estándar, es en realidad una variedad diferente y no una versión deficiente de la lengua. Son numerosos los estudios que se han hecho del español en contacto con lenguas indígenas.² Sin embargo, sólo Lastra (1995) y Flores Farfán (1998) han considerado con más detalle el español en contacto con el náhuatl. Lastra (1995) discute que este español en particular comparte algunas características que resultan del contacto del español con el otomí, otra lengua indígena que se habla en México (dichas características se explicarán a lo largo de este artículo). Sin embargo, la caracterización que Lastra (1995) hace del español de los indígenas nahuas está basada únicamente en el habla de niños bilingües (náhuatl/español) y no compara el español de estos niños con el de los adultos, ni mucho menos da cuenta del tipo de *input* al que estos hablantes de español están expuestos. Por otra parte, el estudio de Flores Farfán (1996: 83), como el autor bien señala, no tiene el objetivo de explicar las diferentes variedades que hay dentro del mismo español indígena de la comunidad que analiza. Así pues, con este trabajo pretendo llenar algunos de los huecos que han quedado para explicar las características del español indígena y cómo éste varía de generación en generación.

2. ESPAÑOL EN CONTACTO CON EL NÁHUATL: DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

El náhuatl forma parte de las 65 lenguas indígenas que se hablan en México. Esta lengua perteneció a los aztecas y a otras comunidades establecidas en Mesoamérica (ver Suárez 1983). La conquista de México en 1521 significó, entre otros factores, el inicio del contacto entre las lenguas español y náhuatl. Actualmente hay aproximadamente un millón de hablantes de náhuatl y su lengua se considera en peligro de desaparecer (Hill 1983). El náhuatl es una lengua aglutinante y polisintética, mientras que el español es una lengua sintética. En primera instancia, el náhuatl, una lengua con orden variable de constituyentes (Bruhn de Garavito *et al.*, 2005), es considerada por las gramáticas clásicas como posposicional. Es decir, que ubica la adposición después del objeto (Siméon 1885;

2. Ver Lastra (1996), Zimmermann (2004) y Klee y Lynch (2009) para una revisión de la bibliografía más sobresaliente.

Sullivan 1992). En Ramírez-Trujillo (2005) se propuso que a pesar de que las gramáticas clásicas del náhuatl aseveren que ésta es una lengua posposicional, el náhuatl clásico ya contenía preposiciones incluso antes del contacto con el español sólo que su uso no era tan frecuente como el de las posposiciones. Por otro lado, el español, que canónicamente sigue el orden Sujeto-Verbo-Objeto, es una lengua preposicional. Además de estas diferencias, en el español existe género y número mientras que en náhuatl no hay género gramatical y el número se restringe a los sustantivos animados. Cabe mencionar también que en náhuatl no hay determinantes cuando en español sí los hay. En ambas lenguas se pueden omitir los pronombres personales, esto es que son lenguas *pro-drop*. En español el verbo solo tiene que concordar con el sujeto, pero en náhuatl, el verbo concuerda tanto con el sujeto como con el objeto. Esta concordancia se expresa a través de morfemas que se añaden al verbo. Mientras que en español hay verbos finitos y no finitos, en náhuatl todos los verbos aparecen en forma finita ya que todos llevan concordancia de persona y tiempo como se muestra en (1).

- (1) (Ne) *ni-* *k-* *neki* *ni-* *choca-s³*
 1st p. Conc.S.Ips Conc.O quiero Conc.S lloraré-Fut.
 ‘Quiero llorar’

El contacto entre el español y el náhuatl, en la zona estudiada y probablemente también a nivel nacional, ha hecho que estas lenguas se influyeran una a la otra. Dicha influencia no es debida al azar sino que depende de lo que sea gramaticalmente posible en cada una de las lenguas (Bruhn de Garavito y Ramírez-Trujillo 2007, ver también Thomason y Kaufman 1988 para una postura diferente).

3. LENGUAS EN CONTACTO Y LA ADQUISICIÓN DE SEGUNDAS LENGUAS

Este trabajo se ha realizado uniendo dos marcos teóricos que a menudo son considerados opuestos: las lenguas en contacto y la adquisición de segundas lenguas. Los estudios recientemente realizados en el campo del bilingüismo temprano, es decir, cuando se adquiere una segunda lengua en los primeros años de vida del aprendiente pero no simultáneamente, han mostrado que los niños separan las lenguas que están adquiriendo desde el comienzo (Paradis y Genesee 1996: 1). Se ha sugerido también que a pesar de que los dos sistemas lingüísticos están separados puede llegar a haber influencia inter-lingüística Hulk y Müller (2000: 227). Considerando este contexto, la gramática final que resulta en los casos de bilingüismo temprano, difiere de la generación anterior. Si pensamos que esto puede suceder en una comunidad donde hay un número considerable de bilingües, entonces

estos bilingües pueden ser los agentes del cambio lingüístico, pues son ellos quienes proveen el *input* a las nuevas generaciones de aprendientes en la comunidad. Las investigaciones realizadas en el campo de la adquisición de segundas lenguas nos han informado de los factores que delimitan la transferencia tanto en casos de bilingüismo temprano como en el caso de adquisición de segundas lenguas. Sin embargo, no se ha explorado si estas mismas restricciones aplican a situaciones donde dos o más lenguas están en contacto. De esta manera, considero que si estudiamos el cambio lingüístico en el ámbito de las lenguas en contacto, esto nos puede conducir hacia un mejor entendimiento del bilingüismo y de la adquisición de lenguas en general. Así pues, el marco teórico de esta investigación no debe considerarse contradictorio sino complementario.

4. LOS HABLANTES DE UNA SEGUNDA LENGUA COMO AGENTES DEL CAMBIO LINGÜÍSTICO

A continuación presentaré tres escenarios posibles que describen el proceso de adquisición de una L1, una L2 y finalmente casos de bilingüismo simultáneo. White (2003: 3) propone el esquema representado en la figura 1, en el que se esquematiza cómo el niño que adquiere su L1 no comienza desde cero, sino que parte de la gramática universal (GU).⁴ De esta manera los datos lingüísticos primarios (DLP) interactúan con GU dando como resultado una gramática inicial (G1) que va evolucionando (G1, G2 ... Gn, donde n = número indeterminado) hasta llegar a un estado final (Ef).

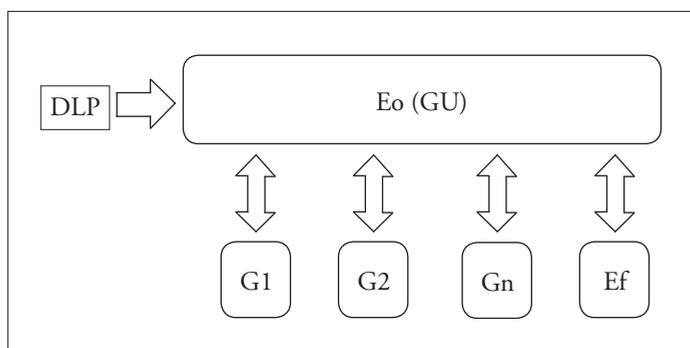


Figura 1. Modelo de adquisición de una L1 (White, 2003: 3).

4. De acuerdo a White 2003: 1, «...the linguistic competence of native speakers of a language can be accounted for in terms of an abstract and unconscious linguistic system, in other words, a grammar... Native speaker grammars are constrained by built-in universal linguistic principles, known as Universal Grammar (UG)».

Para el caso de una segunda lengua, Montrul (2004: 6) basándose en White (2003) propone el esquema representado en la figura 2. En este caso, el estado inicial (Ei) para la adquisición de una segunda lengua (L2) es la primera lengua (L1), la cual interactúa con el *input* que el aprendiente recibe de la L2 y GU, generando una gramática de interlengua inicial (ILG1) que evoluciona hasta llegar a un estado final.

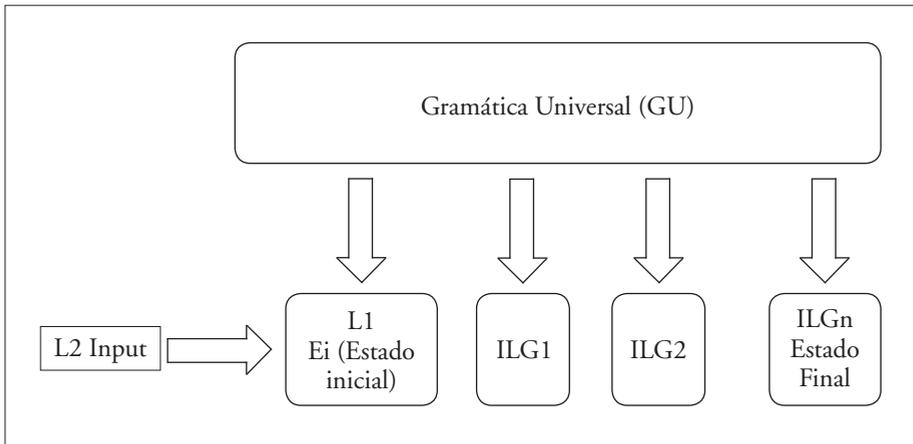


Figura 2. Modelo de adquisición de una L2 (Montrul 2004: 6).

Un tercer escenario se da cuando el aprendiente adquiere dos lenguas simultáneamente (lengua A y lengua B). En este caso, el proceso de adquisición es parecido al patrón que se sigue cuando se adquiere una segunda lengua, sólo que en este caso hay dos fuentes del *input*, el que viene de la lengua A y el que viene de la lengua B, culminando así con dos gramáticas separadas (para el esquema ver Montrul 2004: 5). No obstante, no se excluye la probabilidad de que exista influencia interlingüística (Hulk y Müller 2000: 227).

Las investigaciones recientemente realizadas en el campo de la adquisición de segundas lenguas señalan que la gramática final que resulta de la adquisición de una L2 no siempre coincide con la lengua meta (ver White 2003 para un resumen de este debate). Aunado a esto, existe el riesgo de fosilización.⁵ Por su parte Sorace (1993: 94-95) nos habla de dos resultados distintos en la adquisición de una segunda lengua. *a)* Representaciones incompletas – donde los aprendientes de una L2 carecen de la representación de x propiedad en su interlengua y por lo tanto la utilizan inconsistentemente. *b)* Representaciones divergen-

5. De acuerdo a Selinker (1973: 231): «fossilizable linguistic phenomena are linguistic items, rules, and subsystems which speakers of a particular NL (native language) will tend to keep in their IL (interlanguage) relative to a particular TL (target language), no matter what the age of the learner or amount of explanation and instruction he receives in the TL» (la información entre paréntesis fue añadida por mí para aclarar el significado de las abreviaciones).

tes – es decir, en la gramática final se incorpora una versión que diverge de la propiedad x en la interlengua. El comportamiento lingüístico resultante en ambos casos es diferente al de los hablantes nativos. Sabemos que las lenguas cambian; sin embargo, en el caso del español en contacto con el náhuatl, los aprendientes de español como L2 son los que están aportando el *input* a las nuevas generaciones de aprendientes de español. Se podría llegar a pensar que hay *input* que proviene de otros lados; sin embargo, los participantes de esta investigación no conviven con hablantes de otras lenguas (además del español). Aunado a esto, con excepción de Sebastián, los demás participantes no cuentan con radio o televisión. Así pues, tomando en cuenta que el resultado de la adquisición de una L2 resulta variable, considero que en esta población de hablantes bilingües (náhuatl-español), los aprendientes de español como L2 son los agentes del cambio lingüístico.

5. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Considerando el contexto lingüístico de esta investigación contestaré a las siguientes preguntas: *a)* ¿Qué pasa cuando el *output*, es decir, el sistema de interlengua gramatical final de la adquisición de una segunda lengua, se convierte en el *input* de otros aprendientes de español? (Ver figura 3). *b)* ¿Cuál es el resultado final de la adquisición de una L2 cuando el *input* que se recibe es diferente a la variedad estándar? *c)* ¿Qué rasgos caracterizan el español en contacto con el náhuatl?

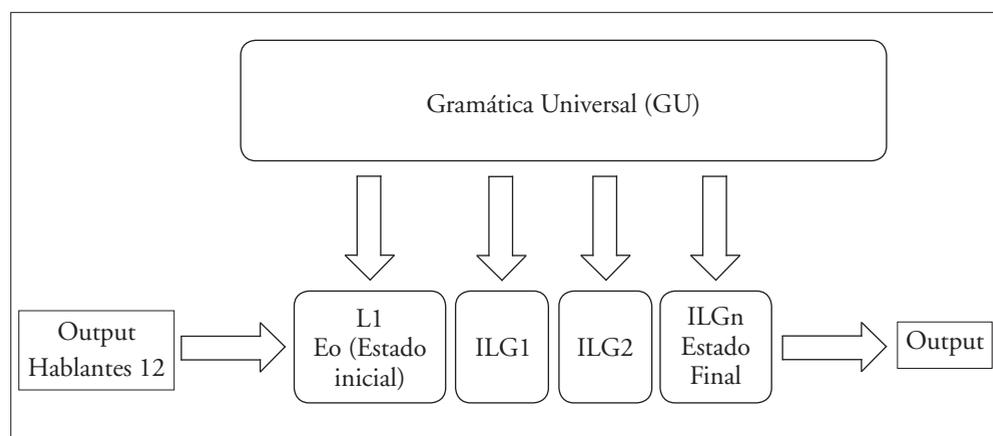


Figura 3. Modelo de adquisición de una L2 por aprendientes expuestos al *input* de otros aprendientes de L2 y no por hablantes del español estándar.⁶

6. Basado en White (2003) y Montrul (2004).

6. RECOLECCIÓN DE DATOS Y PARTICIPANTES

La información que se presentará en este trabajo fue recolectada en Tlaxcala, México, en un pueblo llamado San Isidro Buen Suceso, localizado a las faldas de La Malinche (ver Hill y Hill 1999 para un panorama sociolingüístico detallado). San Isidro Buen Suceso es un pueblo muy tradicional donde la mayoría de las actividades de la vida diaria (compras, conversaciones con vecinos, conversaciones intrafamiliares e incluso trámites legales dentro del pueblo) son llevadas a cabo en náhuatl.

6.1 *Recolección de datos*

Los resultados que se reportarán en este trabajo son de producción espontánea. Se les pidió a los participantes que hablaran de sí mismos y que contaran algún evento que hubiera sido importante para ellos. Las conversaciones fueron grabadas y posteriormente transcritas. La información que se presentará a continuación corresponde únicamente a algunos fragmentos de las grabaciones.

6.2 *Participantes*

Fueron cuatro las personas que participaron en este estudio. Los cuatro son parte de la misma familia. A continuación explicaré la situación lingüística de cada participante. Los nombres de los participantes se han cambiado para garantizar su anonimato.

a) Participante 1. José tiene 68 años de edad y comenzó a aprender español en el pueblo. José no asistió a la escuela y no sabe leer ni escribir, la mayor parte de su vida trabajó en el campo. Los últimos 10 años trabajó cuidando una escuela por las noches y actualmente regresó a trabajar en el campo. Con sus propias palabras, José nos dice lo siguiente refiriéndose al español que él habla:

- (2) «Lo comencé a agarrar de los patrones».
- (3) «Desgraciadamente nunca nos hablamos en español. Nosotros siempre nos hablábamos en náhuatl».
- (4) «Yo acá mis nietos les hablo en náhuatl. Le digo no hablan porque ya [...] para que también va creciendo él ya sabe de dos, ahora sí de dos habladas, por ejemplo de náhuatl o de español».

b) Participante 2. Pedro, hijo de José, tiene 33 años de edad y comenzó a aprender español alrededor de los 10 años en el pueblo. Su esposa nos dijo que cuando lo conoció él no hablaba mucho español y que ella fue la que le ayudó a aprender (alrededor de los 18 años). Pedro nos dice que se comunica mejor en náhuatl pero que no tiene ningún

problema al hablar español. Al igual que José tampoco sabe leer o escribir, aunque sí fue a la escuela durante tres años. En sus propias palabras, Pedro nos dijo lo siguiente:

(5) «Veces me equivoca traducir el español y pos ya contesto con náhuatl...»

c) Participante 3. Sebastián, hermano de Pedro, tiene treinta años y comenzó a aprender español a los 7 años de edad. A diferencia de Pedro, Sebastián estudió hasta la secundaria y tiene una posición importante en la administración local. Sebastián sabe leer y escribir e incluso quisiera aprender inglés. Con las palabras siguientes, Sebastián nos señaló las ventajas que tiene en su trabajo por hablar náhuatl:

(6) «ahorita por el trabajo que tengo mucha gente viene y no sabe hablar bien el español y como no me conoce piensa que no sé hablar dialecto, ya mejor le hablo en dialecto y ellos agarran confianza».

d) Participante 4. Teresa, hija de Pedro, tiene 13 años de edad. Ella comenzó a aprender español entre los 6 y 7 años cuando comenzó a asistir a la escuela. Teresa nos dijo lo siguiente:

(7) «...a mí me hablaban en náhuatl desde chiquita, nomás a él (refiriéndose a su hermano menor) le hablan en español porque no entiende el náhuatl...».

7. RESULTADOS

Los datos que se presentarán a continuación se obtuvieron en la producción espontánea de los participantes. Lastra (1996: 131) afirma que el español en contacto con el náhuatl comparte algunas de las características que se encuentran en el español en contacto con el otomí (ver Zimmermann, 1986). Dichas características son: carencia de concordancia de género en la frase nominal, carencia de artículos definidos, carencia de pronombres de objeto indirecto, carencia de concordancia sujeto-verbo, inserción redundante de pronombres de objeto, carencia de concordancia del pronombre de objeto directo con su antecedente, carencia de preposiciones o uso incorrecto de ellas y uso inapropiado de los tiempos y modos verbales. Dichas características coinciden con las que describe Flores Farfán (1998). No obstante, Flores Farfán (1998: 78) añade a la lista los dobles posesivos. En el análisis de las grabaciones se encontraron la mayoría de las características que Lastra (1996) encontró con excepción de la carencia de artículos definidos y de pronombres de objeto. Los ejemplos que se obtuvieron de cada participante se muestran en las siguientes secciones.

7.1 Participante 1. José

Como veremos en los ejemplos siguientes (8-10), José presenta errores de género gramatical y natural. No obstante, el hecho de que José cometa errores de género no implica que los cometa siempre, sino que en ocasiones elige el género correcto del sustantivo como en el caso de *la escuela* en (8).

- (8) «Por ejemplo en San Pablo aquí puro náhuatl. Nada más que *el palabra* es otro...
 (9) Nos conocimos de [...] de muchachos [...] nos conocimos porque estaba yo en la escuela... *él* (refiriéndose a su esposa) también estaba en la escuela...
 (10) Aquí nosotros *el costumbre* tenemos...

Como veremos en (11) y (12), José también presenta problemas de concordancia sujeto-verbo.

- (11) ...a veces le decía yo, bueno, para que se pelea [...] –oh tú no sabes nada de qué nos peleamos— [...] pero después ya me dice la Felipa, ora mi esposa, dice –pos qué vamos a pelear, pos que (ellas) *te quiere*– bueno, pero sí me quieren, pero yo no las quiero, a ver qué voy hacer...
 (12) ...el costumbre tenemos acá nomás por ajuera ver como lo vamos hablar. Pero ella no, ella *me metían* hasta la casa su mamá.

Asimismo, en (12) tenemos la falta de la preposición *de* en *hasta la casa su mamá* (para más información acerca de los posesivos en español en contacto con lenguas amerindias ver Flores Farfán (1998: 78); Klee y Lynch (2009); y Camacho y Sánchez (1996); este último para el caso específico del español en contacto con el quechua). También encontramos casos de redundancia del objeto directo como en (13).

- (13) Si *lo pedimos una muchacha* tonces lo damos con chiquihuites de pan y botella.

En (13) podemos ver que además de que el pronombre de objeto es redundante, dicho pronombre no lleva el género que el español estándar exige, en este caso el femenino. En Ramírez-Trujillo (2006) se mostró que la duplicación del clítico acusativo *lo*, en el español en contacto con el náhuatl, proviene de la transferencia de la concordancia de objeto que existe en náhuatl (y no en español) y que está representada por la partícula *k*.

Al igual que Lastra (1996) también encontramos casos donde José elige incorrectamente el modo del verbo (14).

- (14) Tengo una abuelita de Canoa, estaba, por ejemplo, presidenta de la Acción Católica [...] pos ahorita vamos a ver al padrecito para mejor *te vas a casar*...

En (14) vemos que en *te vas a casar* José tenía que haber elegido el modo subjuntivo «*para que te cases*» en lugar del indicativo «*te vas a casar*». En Ramírez-Trujillo (2009) se

propuso que esto sucede porque las estructuras que requieren subjuntivo en español se expresan en futuro en náhuatl. Es decir, tenemos un caso de transferencia.

7.2 Participante 2. Pedro

El español de Pedro tiene las mismas características del español de José. En (15) podemos ver problemas de género. En (16) nos encontramos también con pronombres de objeto directo redundantes. En (17) otra vez tenemos la misma confusión entre modo subjuntivo e indicativo y finalmente en (18) tenemos la falta de concordancia S-V en *ya no terminaron... ya se fueron con el esposo* cuando Pedro se refería a una de sus hermanas (*ya no terminó... ya se fue con el esposo*).

- (15) La chamba es a veces nos mandan colocar lonas, este... el bacheo, arreglar bien la carretera [...] o a pintar *los guarniciones* [...] eso es el único...
- (16) «pos es que mira de plano mira no *los* conocemos esos señores»
- (17) 'orita que (ella) *pueda* le ayuda una de sus abuelitas de acá abajito, nomás lo va ir ayudar no sé qué...
- (18) si quieres echarle ganas adelante, si no, para qué [...] no tiene caso. Como le pasó a una de mis hermanas [...] taba en la secundaria, ya no *terminaron*, ya *se fueron* con el esposo...

7.3 Participante 3. Sebastián

Juzgando por los ejemplos en (19) y (20), podemos ver que el español de Sebastián varía considerablemente del de su papá José y su hermano Pedro. Sin embargo, a pesar de que Sebastián está más en contacto con el español estándar, aún tiene algunos problemas de género (ver 19) aunque en menor proporción si lo comparamos con José y Pedro. En (20) podemos ver que Sebastián tiene problemas de producción de pronombres relativos en español como en el caso de *la cual esa persona* en donde la versión que requiere el español estándar sería *de los cuales esa persona...*

- (19) Entrevistador: –¿qué tenían sus rodillas, nada más fue del golpe?
Sebastián: –De los golpes, de los golpes que recibimos, de hecho estaban raspados (refiriéndose a las rodillas) también...
- (20) En mi trabajo pues es este [...] hacemos actas de nacimientos, registros, aclaración de algún nombre [...] a veces en el libro hay dos nombres *y la cual esa* persona está usando un solo nombre, entonces lo que tenemos que hacer aquí es una aclaración. La aclaración se tramita en el estado de Tlaxcala. Son cinco requisitos probatorios.

7.4 Participante 4. Teresa

Con Teresa, al igual que con Sebastián, se nota una mayor tendencia hacia el español estándar (ver 21 y 22). Teresa no presenta casos de redundancia del pronombre de objeto directo a pesar de utilizar verbos transitivos (ver 20), que es donde se esperaría que dicha redundancia apareciera (ver Ramírez-Trujillo 2006 para una explicación más detallada). En el mismo ejemplo (21), encontramos también la falta de concordancia entre sujeto y verbo en *cuando van al campo mi mamá*. Por otro lado, podemos notar que Teresa presenta dificultad en el manejo de los tiempos compuestos, en este caso el pluscuamperfecto ya que en (22) *cuando llegamos ya terminó* se tenía que haber empleado el pluscuamperfecto ya *había terminado*.

- (21) En mi trabajo pos luego, tiendo la cama, de ahí pos ya empiezo a barrer, empiezo a barrer los cuartos, este [...] bajo, arreglo bien la mesa, subo las sillas, lavo los trastes, trapeo y luego ya me vengo y aquí ya hago mis quehaceres cuando *van* al campo mi mamá. Aquí barro aquí adentro, salgo y lavo los trastes, nada más.
- 22) Mi graduación pos fue bonita, llegamos tarde a la iglesia ya cuando ya llegamos ya *terminó*.

8. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Como pudimos ver por los ejemplos proporcionados, el español que hablan los aprendientes de la población de San Isidro Buen Suceso muestra un continuo que progresa de generación en generación. Conforme pasa el tiempo, el contacto que estos hablantes tienen con el español aumenta y esto hace que el *input* que reciben en su L2 sea más estándar. Este es el caso de Sebastián y Teresa quienes están más expuestos al español estándar a través de su trabajo o la escuela respectivamente. Son varias las explicaciones que se han dado acerca de la «fallas» en la adquisición de una L2. Dichas propuestas van desde el no acceso a la gramática universal en la L2 hasta un problema superficial de mapeo (ver White 2003 para un resumen de este debate). Sin embargo, a pesar de que el español indígena no contenga todas las características del español estándar, no podemos decir que estos aprendientes hayan fallado en adquirir su segunda lengua. Considero que estos aprendientes han adquirido la variedad del español a la cual han estado expuestos. Los hablantes con menos contacto con el español crean estrategias para expresar sus ideas sin necesidad de recurrir a estructuras más complejas como el uso del pluscuamperfecto o del modo subjuntivo. Refiriéndose a los hablantes de herencia (*heritage speakers*⁷), Rothman (2009) afirma que:

7. De acuerdo a Montrul (2008: 93) los hablantes de herencia son adultos bilingües tempranos de lenguas minoritarias. Es decir, adultos que de niños fueron expuestos a dos lenguas –la lengua de la familia y

not differentiating between the monolingual dialects we are tapping or assessing, some HS (heritage speakers) competence differences will emerge, not because attrition and incomplete acquisition as a result of 'intense exposure to the L2', but because vernacular *input* does not have all the properties exemplified that we expect in the competence of monolinguals who are in fact multidialectal speakers of their native language (Rothman 2009).

A pesar de que Rothman se refiere al caso particular de los hablantes de herencia, los aprendientes indígenas de español, también están expuestos a un *input* que de por sí difiere del español estándar, de tal manera que no podemos esperar que la gramática final que resulta de la adquisición de una L2 sea idéntica a la lengua meta cuando las bases en las cuales se cimienta dicha L2 no son sólidas.

REFERENCIAS

- AMASTAE, John, Grant GOODALL, Mario MONTALBETI y Mariane PHINNEY (eds.) (1995): *Contemporary research in Romance linguistics*. Ámsterdam, John Benjamins Publ.
- BRUHN DE GARAVITO, Joyce; Roberto HERRERA y Amanda HOLZRICHTER (2005): «Word order in Nahuatl and the Polysynthesis Parameter». Ponencia presentada en la Conferencia Anual de la Asociación Canadiense de lingüistas (CLA) Ciencias Sociales y Humanidades.
- BRUHN DE GARAVITO, Joyce; Roberto HERRERA y Amanda HOLZRICHTER y Alma P. RAMÍREZ-TRUJILLO (2007): «Constrained convergence: the case of Nahuatl and Spanish». Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Bilingüismo 6 (ISB6). Universidad de Hamburgo.
- CAMACHO, José y Liliana SÁNCHEZ (1996): «De mi padre su padre»: the Syntax of Word Order Transfer and Person Agreement in Andean L2 Spanish». *Proceedings of the 20th Annual Boston University Conference on Language Development* 1, Cascadilla Press, 155-165.
- FLORES FARFÁN, José Antonio (1998): «Hablar cuatrapeado: en torno al español de los indígenas mexicanos». *Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda* 13, 75-86.
- HILL, Jane H. (1983): «Language death in Uto-Aztecán». *International Journal of American Linguistics* 49, 3, 258-276.

la lengua de la comunidad en la que viven— y que en general son más dominantes en la lengua de la comunidad. En muchas ocasiones, la lengua de la familia se convierte en la lengua exclusiva del hogar, mientras que la lengua de la comunidad se utiliza en las actividades donde el hablante interactúa con la comunidad de la lengua mayoritaria.

- HILL, Jane H. y Kenneth C. HILL (1999): *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. México DF, Instituto Nacional Indigenista, CIESAS.
- HULK, Afke y Natasha MÜLLER (2000): «Bilingual first language acquisition at the interface between syntax and pragmatics». *Bilingualism: Language and Cognition* 3, 227-244.
- KLEE, Carol A. y Andrew LYNCH (2009): *El español en contacto con otras lenguas*. Washington, DC, Georgetown University Press.
- LASTRA, Yolanda (1995): «Is there an Indian Spanish?», en J. Amastae, G. Goodall, M. Montalbetti and M. Phinney (eds.), 123-133.
- MONTRUL, Silvina (2004): *Incomplete acquisition in bilingualism. Re-examinig the age factor*. Amsterdam, John Benjamins.
- (2004): *The Acquisition of Spanish. Morphosyntactic Development in Monolingual and Bilingual L1 Acquisition and in Adult L2 Acquisition*. Amsterdam, John Benjamins.
- PARADIS, Johanne y Fred GENESEE (1996): «Syntactic Acquisition in bilingual children. Autonomous or independent?». *Studies in second language acquisition* 18, 1-25.
- RAMÍREZ-TRUJILLO, Alma P. (2005): *Náhuatl y Español: Un caso de convergencia sintáctica*. Tesis de Maestría, The University of Western Ontario.
- (2006): *Clitic doubling among Spanish-Nahuatl bilingual children*. Disponible en <<http://ling.uwo.ca/publications/CLA2006/Ramirez.pdf>>. Consulta: Julio, 2009.
- (2009): «Transferencia diferencial: El caso del náhuatl y el español». En revisión para publicación.
- ROTHMAN, Jason (2009): *Understanding Incomplete Acquisition More Completely*. Ponencia presentada en The University of Western Ontario.
- SIMÉON, Rémi (1885): *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*. Paris, Siglo XXI Editores.
- SORACE, Antonella (1993): «Incomplete vs. divergent representations of unaccusativity in native and non-native grammars of Italian». *Second Language Research* 9, 22-47.
- SUÁREZ, Jorge (1977): «La influencia del español en la estructura de náhuatl». *Anuario de Letras* 15, 115-164.
- SULLIVAN, Thelma D. (1992): *Compendio de la gramática náhuatl*. México DF, UNAM.
- THOMASON, Sara G. y Terrence KAUFMAN (1988): *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley, University of California Press.
- WHITE, Lydia (2003): *Second Language Acquisition and Universal Grammar*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZIMMERMANN, Klaus (1986): «El español de los otomíes del Valle del Mezquital (México): un dialecto étnico». *Actas del II Congreso Internacional sobre el Español de América*, 234-240.
- (2004): «El contacto de las lenguas amerindias con el español de México». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana: RILI*. 2, 4, 9-145.

SECCIÓN 3

LENGUAS INDÍGENAS DE BRASIL (II)

Povo das águas: uma história de luta pela manutenção do patrimônio lingüístico-cultural

Maria do Socorro Pimentel da Silva

<smariapimentel@yahoo.com.br>

Universidade Federal de Goiás (Brasil) – Faculdade de Letras

Resumen

El principal objetivo de este trabajo es presentar los resultados del proyecto de revitalización de la lengua Karajá, desarrollado en la aldea de Buridina, en Aruanã, en el Estado de Goiás.

Palabras claves: lengua Karajá, revitalización, tradición lingüística, modernidad de lenguas.

Abstract

The aim of this study is presenting the results of a language revitalization project, developed in the Karajá village of Buridina, in Aruanã, in the State of Goiás.

Key words: Karajá language; revitalization; linguistic tradition, modernity of indigenous languages.

1. INTRODUÇÃO

Os Karajá contam que moravam numa aldeia, no fundo do rio, onde viviam e formavam a comunidade dos Berahatxi Mahãdu, ou povo do fundo das águas. Nesse lugar não existia morte nem dor, tudo era paz, alegria e união. Na Terra, conheceram a dor, a doença, a morte, e aprenderam chorar. A organização social desse povo apóia-se em sua cosmologia. Seu conjunto de narrativas registra, segundo Pimentel da Silva (2001), que os primeiros Karajá viveram nas matas, mas apreciavam as praias, os rios, pescavam. Os atuais são os povos da águas. Há ainda as moradas celestes. Esse movimento de vindas e idas faz parte do contexto histórico e mitológico desse povo, que pode ser assim classificado: povo do céu, povo do fundo das águas, povo da mata e povo das águas.

No contato com a sociedade não-indígena brasileira esses indígenas enfrentaram e ainda enfrentam desde a colonização muitos conflitos. Um dos aspectos desses conflitos dá-se por meio da colonização do saber, sustentado por uma construção ideológica complexa, que segundo Marin (2003) «fabricou, peça por peça, a inferioridade de suas vítimas». Essa construção apoiou-se: *a*) na religião: era necessário converter os pagãos, para que se tornasse possível a salvação de suas almas; *b*) nas idéias iluministas, civilizatórias: era necessário civilizar os selvagens, tirá-los de suas práticas primitivas; *c*) nas ciências, detentores do saber e da verdadeira verdade; e *d*) na ajuda humanitária, os desenvolvidos, que tinham e têm, por isso, o poder de ditar regras e governar o mundo.

Em nome desses sublimes motivos, muitas culturas, muitas línguas e muitas vidas se subordinaram ou foram destruídas. No que se refere especificamente às línguas indígenas brasileiras, das mais de mil existentes à época da colonização, talvez 180 ainda sobrevivam, mas, na sua maioria, em estado de coma. Esta é uma realidade tanto das sociedades indígenas mais populosas, como os Kaingang, na região sul do País, quanto das pequenas, como os Avá-Canoeiro, em Goiás, segundo Pimentel da Silva (2005).

Entre os Karajá, essa realidade não é diferente. Cada comunidade apresenta uma realidade sociolingüística distinta. As de pequena população situadas distante da Ilha do Bananal, no Estado do Tocantins, região de concentração desse povo, vivem hoje um processo avançado de morte de sua língua materna originária. Buridina, aldeia localizada no município de Aruanã, no Estado de Goiás, luta pela revitalização dessa língua. Esse movimento tem início a partir da implantação do *Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi*, cujos resultados são apresentados neste trabalho.

2. PROJETO DE EDUCAÇÃO E CULTURA INDÍGENA MAUREHI

As primeiras discussões sobre a implantação de um projeto para revitalizar a língua e a cultura dos Karajá em Buridina, solicitadas pelo cacique Maurehi, já falecido, iniciaram-se em 1993. Essas discussões deram origem ao *Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi*, que se desenvolve na aldeia de Buridina desde 1994, e tem por objetivo a revitalização da língua Karajá, que é falada ao longo do rio Araguaia, nos Estados do Tocantins, Pará, Mato Grosso e Goiás, por cerca de três mil pessoas. Participam do citado projeto os Karajá das aldeias localizadas na Ilha do Bananal, no Estado do Tocantins. As ações voltadas para a manutenção da língua e da cultura maternas baseiam-se em três pontos básicos, a saber: 1) estudos que mostram as causas que provocam o deslocamento de língua; 2) a busca de medidas que possam motivar a comunidade a participar ativamente do projeto; e 3) a realidade sociolingüística da comunidade de Buridina.

2.1 *Estudos Sociolingüísticos de Buridina*

O estudo sociolingüístico nos permite a perceber as causas do deslocamento lingüístico e as condições de usos de uma língua e a atitude dos falantes. Em Buridina, em 1994, quando fizemos um estudo sociolingüístico, verificamos a seguinte realidade:

1) A língua Karajá era falada apenas por duas famílias, mas não por todos os membros. Os jovens, por exemplo, mesmo tendo contato com o Karajá desde seu nascimento, adotaram o português como língua de comunicação. O Karajá tornou-se para eles uma língua secundária. Na família, o diálogo acontecia (e ainda acontece) com pais e avós falando Karajá, e os jovens, a língua portuguesa.

2) A comunidade, praticamente, não realizava mais nenhuma atividade cultural da tradição Karajá, fonte geradora e alimentadora da língua originária. Pimentel da Silva (2001) menciona o abandono das atividades culturais como um das causas do empobrecimento das línguas indígenas. Segundo a autora, são as atividades especializadas que geram discursos especializados e sagrados. Sem essas, cessa parte da seiva que alimenta a língua do cotidiano, da família etc.

3) Os jovens e as crianças estudavam em uma escola fora da aldeia, que desconsiderava a existência de seu povo, sua língua e cultura. Nessa situação, o monolingüismo escolar favorecia a essa geração ser eficiente na língua portuguesa, além de se identificar cada dia mais com a nova cultura. O impacto desse imperialismo lingüístico é o distanciamento do falante de sua língua materna.

4) A comunidade vivia numa área bem pequena, espremida pela cidade de Aruanã, que foi instalada nessa região muito depois dos Karajá. Em decorrência desse fato, a aldeia de Buridina hoje se situa vizinha a essa cidade, ou melhor, cercada por essa cidade. O que a separa dessa é apenas a identificação do território, que é uma área federal. Hinton (2001) afirma que a perda de línguas está claramente ligada à usurpação das terras indígenas, à destruição dos seus habitats e à assimilação involuntária aos costumes da sociedade não-indígena. A autora aponta também, como causa de perda de línguas maternas, a privação dos indígenas do direito de escolher suas terras, sua língua, sua cultura. Braggio (2001/2002) afirma que a extinção de línguas minoritárias não deve ser explicada considerando somente por meio de uma variável, mas por vários fatores: políticos, sociais, econômicos. Na nossa opinião, a combinação desses elementos pode diminuir a força lingüística de um povo. Para exemplificarmos, podemos citar como um fator que contribui para extinção de línguas a divisão de povos em territórios distintos, como é o caso dos Avá-Canoeiro, que somam 22 pessoas, vivendo tanto no Estado de Goiás quanto no Estado do Tocantins (Borges, 2006).

5) Muitos indígenas, por falta de meios para sobreviver, foram trabalhar em fazendas e cidades, convivendo, de forma subalterna, com a língua portuguesa. Recentemente uma Karajá de Buridina declarou que naquela época ela tinha vergonha de ser Karajá por causa da discriminação. Ela disse que pintava os cabelos para ficar parecida com não-índio.

Esses fatores, aliado à distância de Buridina da região de concentração do povo Karajá, contribuíram com o desmoronamento dos espaços de usos da língua Karajá em Buridina, principalmente dos especializados.

Frente a essa realidade, como adotar uma política de vitalidade e manutenção da língua e da cultura Karajá? Qual a importância disso para os indígenas de Buridina?

Para responder essas questões, apresentamos três ações que estão sendo desenvolvidas em Buridina com o propósito de revitalização da língua originária, que são: 1) ensino e aprendizagem da língua Karajá na escola; 2) reconstrução dos espaços sócio-discursivos de usos orais da língua Karajá em Buridina; e 3) atividades de modernização da língua Karajá por meio da escrita.

Essas ações visam aumentar o número de falantes da língua Karajá na citada aldeia, reivindicação que tem alcançado bom resultado em Buridina. Hoje o número de pessoas que usam o Karajá é bem maior do que em 1993. Nesses quase quatorze anos como coordenadora do *Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurebi* aprendemos como é importante o aumento de falantes no âmbito familiar, nos grupos de trabalho, nas atividades domésticas. Outro dado interessante é o surgimento de novos especialistas Karajá: artesãos, artesãs, cantores, narradores de mitos etc. Isso garante a criação de contextos de usos da língua ligados ao saber especializado e cotidiano.

É essencial criar motivo para falar a língua e para falar sobre ela. Sem criar uma história de vida da língua na comunidade, ela não ganhará sentido na vida das pessoas. Certa vez, em Rondônia, uma índia Aricapu, de mais ou menos 60 anos, disse-nos: «sei minha língua, mas não tenho com quem falá-la». As atividades descritas a seguir mostram o que se tem feito em Buridina para garantir o uso da língua Karajá e sua transmissão às crianças.

3. LÍNGUA KARAJÁ NA ESCOLA

Em Buridina, tem-se usado várias maneiras para motivar a criança em seu processo de aquisição da língua Karajá. Qualquer parte da língua adquirida pela criança é motivo de orgulho, de comemoração. O que é considerado importante nessa proposta pedagógica é a criação de meios para colocar a criança em contato com a língua de forma contextualizada; trabalhar com as palavras no saber e no compreender o mundo de seu povo. Palavras povoadas de vozes, atrativas e atraentes. Palavras com vibrações de significados. Palavras que retomam o passado e se atualizam no presente. Segundo Manajie, um professor Karajá de Santa Isabel do Morro, no Estado do Tocantins, para seu povo não existe presente sem o passado. O patrimônio cultural e lingüístico é a herança que uma geração deixa para outra, conforme Karitxama, professora da aldeia de Buridina.

Para ensinar o Karajá para as crianças e jovens na escola, a língua portuguesa tem sido usada como um recurso pedagógico valioso na interação professor/aluno e no aprendizado dessa língua-cultura. Essa medida ajuda a criança a não se sentir apenas um aprendiz passivo, mas um sujeito ativo, que, desde o início da aquisição da língua Karajá, elabora

estratégias para apropriar-se desse saber pela mediação de sua cultura e da intercultura. A aprendizagem de segunda língua usando a língua em que a criança tem mais domínio é defendida por Baker (1995: 112-113), uma das maiores autoridades mundiais em bilingüismo, que afirma:

Aprender a ler em uma língua, em geral, não interfere na aprendizagem da leitura na outra língua – ao contrário a leitura na segunda língua é grandemente auxiliada pela aprendizagem da leitura na primeira.

Outro aspecto interessante que vale mencionar é uso da escrita em Karajá como um meio para criar contexto de produção oral de uso do Karajá. Normalmente isso acontece por meio de joguinho, como a atividade a seguir, retirado do livro *Buridina mahādu rybè*.

Anonanōna ni txi bèakamy ta bikrynykre [Encontre o nome das coisas e assinale]



nōirasa [flor]

kòwòru [árvore]

tori [não-índio]



kutura [tucunaré]

hālòkòè [onça]

kuè [capivara]



kòti [fumo]

kòkrèsyna [tesoura]

maky [faca]



wèru [chocalho]

lywyty [rato]

ijasò [aruanã]



tōnōri [lança]

dèdèsō [coração]

kòtuni [tartaruga]



takina [estrela]

ahādu [lua]

tòkèra [abóbora]

Esse tipo de atividade anima os alunos. Eles se sentem mais seguros e vão descobrindo o valor das palavras, dos enunciados, em seu ambiente de uso. Vão entendendo a relação da língua com a natureza, com a vida, com o cotidiano e com a cultura de modo geral. A abordagem dos aspectos culturais no processo de aquisição do Karajá contribuiu para dar maior visibilidade à dimensão sociocultural, estimulando uma prática pedagógica voltada para a conscientização dos alunos sobre eles mesmos, seu valor e auto-estima. Hoje, quando crianças participam de rituais tradicionais em outras aldeias Karajá não se sentem meros expectadores, mas integrantes do processo. Em 1994, quando tiveram os primeiros contatos com esses rituais em Santa Isabel do Morro não conseguiam entender as relações produzidas durante esse evento social.

A inclusão de aspectos culturais dá mais visibilidade à política de valorização da língua na comunidade. Nesse sentido, a cultura é muito mais do que um conteúdo a ser explorado no planejamento e no material didático; ela é o aspecto fundador na política educacional de revitalização da língua étnica. Assume seu lugar no centro da experiência da revitalização cultural da língua na escola e fora da sala de aula.

Nessa perspectiva, o ensino de língua toma as práticas socioculturais como um eixo organizador do trabalho pedagógico. As atividades criadas para incentivar as crianças a adquirirem culturalmente o Karajá levam em conta os contextos de produção cultural e intercultural. Os professores são orientados para adotarem dois tipos de metodologias: a) estratégias para criação de contextos socioculturais de aquisição da língua Karajá; e b) atividades que preparem de modo ativo e verdadeiro os alunos para o diálogo cultural e intercultural.

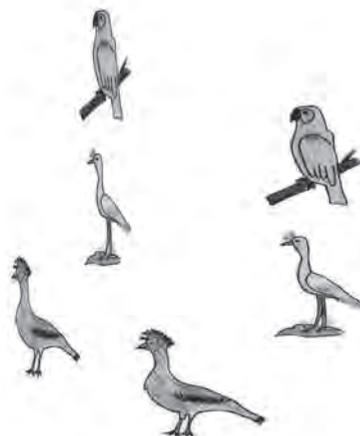
A adoção desse pensamento pedagógico leva os professores a optar por temas mais próximos da vida das crianças no trabalho. Temas ligados à natureza e à sabedoria milenar de seu povo. Aprendem os segredos da natureza, guardados em canções, histórias, na arte, desenhos, traçados, e artesanatos. O livro «Linguagem especializada: mitologia Karajá», organizado por Pimentel da Silva e Rocha (2006), traz histórias que tratam da origem do Karajá, de educação ambiental etc. Este conhecimento foi passado de geração para geração, acrescidos de novas descobertas, inspirações artísticas, míticas e religiosas, na construção de valores.

O fio por onde toda essa herança é transmitida é a língua, que num programa de revitalização precisa estar vinculada à ecologia, à cultura, às pessoas, à espiritualidade. É preciso entender a língua não apenas como código, mas como visão de mundo. O texto *Nawiki nawiki si* ('ovo de aves'), por exemplo, favorece ligar a sala de aula ao campo. Este texto faz parte do livro *Buridina Mahādu Rybè*, o primeiro livro produzido só pelos Karajá de Buridina, ou seja, sem a participação e assessoria de professores Karajá de outras aldeias. Isso é mais uma vitória do Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi.

Nawiki nawiki si ('ovo de aves')

Kōritxi
Waka
Dòrè
Nawikiè
Wèrumysasa
Wararè
Wari
Kujakuja
Tōsō
Wakòrèhèkỹ
Hānikè
Rara

si



Ensinar e aprender uma língua significa ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos nos sistemas lingüísticos, culturais, ecológicos etc. Um trabalho para salvar língua significa evitar perda de conhecimento. Quando perdemos uma língua, perdemos séculos da reflexão humana sobre o tempo, as estações, os animais, os rios, as flores, as plantas, a medicina, a matemática, o mito, a música, a arte, a dança etc. Em Buridina, essas reflexões servem de motivação para os professores e para os alunos no processo de aprender e ensinar a língua e a cultura Karajá.

A melhor metodologia de ensino é a que visa ativar as condições culturais de uso da língua ameaçada de extinção. Ouvir a comunidade é ponto relevante. Trabalhar com a auto-estima dos aprendizes é técnica imprescindível, que garante bom resultado. Ter paciência e muita paciência, nunca desistir, é outra recomendação que deve ser considerada. Inventar a cada dia alguma coisa que trabalhe com a auto-estima de todos e das crianças é um passo que garante sucesso.

4. RECONSTITUIÇÃO DOS ESPAÇOS SOCIODISCURSIVOS EM BURIDINA

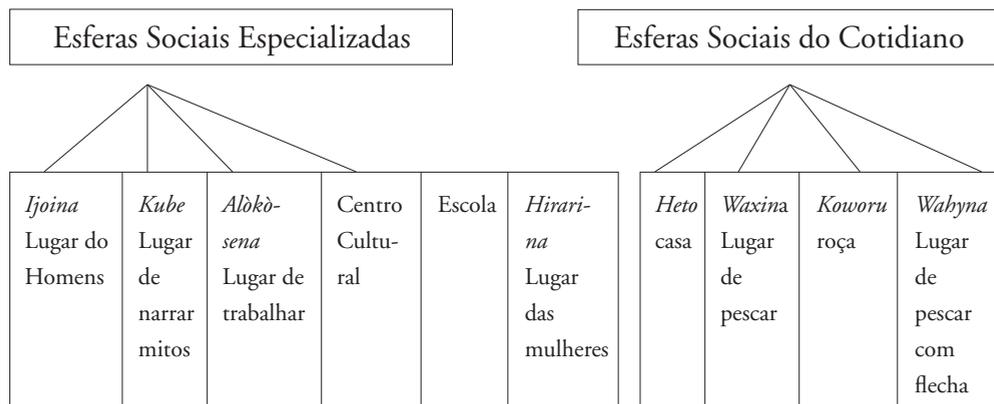
A reconstituição das esferas sócio-discursivas de usos cotidianos e especializados da língua Karajá em Buridina tem por referência a aldeia de Santa Isabel do Morro, que se situa na Ilha do Bananal, a 1000 quilômetros de Buridina. A participação de Santa Isabel do Morro no referido projeto deve-se ao fato de essa aldeia manter vivos e dinâmicos praticamente todos os espaços tradicionais de produção cultural e de uso da língua materna originária.

Todas as ações do projeto visam à reconstituição dos espaços de usos formais e cotidianos da língua Karajá. As aulas de artesanato, por exemplo, representam momentos importantes de aquisição da língua Karajá. Muitas peças de artesanato simbolizam cenas mitológicas, de rituais, ou mesmo, do cotidiano e, assim, quando as crianças estão aprendendo a confeccionar uma peça, estão também adquirindo outros conhecimentos sobre a cultura e os usos da língua ligados a esse fazer cultural. A idéia é que as crianças e os jovens de *Buridina* possam compartilhar do saber Karajá, participando, junto com os mais velhos, da reconstrução dos espaços de produção cultural de usos da língua Karajá.

Muitos espaços masculinos e femininos já foram reconstruídos, como, por exemplo, os lugares onde se confeccionam peças de artesanato feitas por mulheres e por homens, onde se realizam os traçados e as pinturas corporais. A reconstituição desses espaços deu-se graças aos encontros de educadores Karajá, que têm acontecido em Buridina, praticamente, todos os anos. Fazem parte desses eventos artesãos, artesãs, cantores, professores, pintores, de todas as aldeias Karajá. São momentos de troca de conhecimento importantes para a sustentabilidade da língua e da cultura maternas em Buridina. As crianças aprendem com os especialistas sobre sua cultura originária, escutam os conselhos, as histórias, vão percebendo o valor que tudo isso significa para a sustentabilidade da comunidade.

A meta é vitalizar cada vez mais os espaços já criados e reconstituir outros. Os espaços especializados são os que dão, de fato, vida à língua: são os contextos religiosos, sagrados, educativos, ancestrais. Se essas linguagens desaparecem, a língua fica anêmica. Elas são parte do patrimônio do povo Karajá.

A reconstrução das esferas sociodiscursivas em Buridina



Vitalizar a espiritualidade da língua deve fazer parte de todos os programas de revitalização lingüística de línguas ameaçadas. Lutar pela preservação de um idioma ameaçado é uma questão básica de direitos humanos: temos de defender o direito dos povos falarem sua própria língua e seguirem seus próprios costumes.

O mundo precisa entender que tradição e modernidade não são coisas dicotômicas, fazem parte da realidade humana. Ou seja, o crescimento dos mercados em todo o mundo pode ser a chave para o crescimento econômico tanto nos países ricos quanto nos pobres, mas isto não deve acontecer às custas do desaparecimento das milhares de culturas indígenas e suas tradições. A perda da diversidade cultural e lingüística empobrece e endurece o mundo.

5. MODERNIDADE DE LÍNGUAS

Uma das formas de se opor, concretamente, ao desaparecimento de uma língua indígena é fazer frente, com muita decisão e compromisso, à perda de espaços para a língua portuguesa, garantindo para essas línguas funções sociais relevantes e prestigiosas. Assim, desenvolver a escrita em língua indígena é uma das formas fundamentais para uma política de resistência da língua indígena às pressões da língua majoritária. É também um dos instrumentos importantes de uma política social de fortalecimento e modernidade de uma língua indígena. A modernização diz respeito à atualização da língua às novas realidades.

Criar, desse modo, desde o início da alfabetização eventos em sala de aula, que ajudem a criança a entender a importância da escrita em sua língua, tanto para manter a tradição como sua modernização, exige que o professor reflita sobre as funções da linguagem escrita e sobre as novas práticas sociais em que povos indígenas estão envolvidos. Isso implica em criar uma tradição escrita nessas línguas que extrapole o contexto escolar. Essa medida contribui também com a aquisição de línguas indígenas como segunda língua.

Para despertar o desejo da criança pela leitura e escrita em língua indígena é necessário criar situações de letramento-cultural nessa língua. Brincadeiras e jogos são atividades interessantes no início desse processo, mas também depois, em fases posteriores do processo de letramento. Esse tipo de atividade é interessante porque privilegia tanto a oralidade quanto a escrita, como também o ensino de línguas indígenas como primeiras ou segundas línguas. São contextos de enunciação que favorecem lidar com a tradição e a modernidade das línguas. E são, por natureza, dialógicos. Valorizam o saber da criança, mas exige dela a aquisição de novos conhecimentos.

A produção de textos científicos, literários e de outros gêneros em línguas indígenas é função importante na política de revitalização lingüística. Isso favorece a ampliação social de seus usos. Em Buridina já foram produzidos seis livros. Os indígenas aprenderam a escrever em sua língua originária produzindo textos para esses livros, que contaram com assessoria de professores Karajá de outras aldeias. Agora já produzem livros sem precisar de ajuda de outros.

O enriquecimento do vocabulário através de produção de novas palavras, de empréstimo é uma fonte de renovação de uma língua. Na vida de uma língua, palavras antigas podem ganhar sentidos novos, como também novas palavras podem ser criadas para nomear novas realidades e até mesmo as já existentes. A produção das línguas é indício de sua vitalidade. Já o congelamento é indício de sua extinção. As línguas se preservam na transformação, se modernizando.

Em Buridina, o uso da escrita tem servido para motivar o uso oral, registrar saber especializado, lidar com o conhecimento tradicional com status de ciências. A escrita tem servido como ponto de reunião familiar. Foi o que aconteceu quando o livro *Linguagem especializada: mitologia Karajá* foi distribuído para as famílias em Buridina (Pimentel da Silva e Rocha, 2006). O livro é uma coletânea de mitos Karajá. Na sua leitura, as famílias se juntaram –filhos, netos, avós, pais e mães– para comentarem as histórias que estão no livro. Lembrou-se de outras histórias e as contaram para seus os filhos.

O citado livro foi produzido em Buridina durante vários encontros de educadores Karajá. A escrita, nesta situação, é uma fonte moderna a serviço da documentação dos valores e conhecimentos tradicionais.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida dos povos indígenas é regulamentada por normas e tradições e existe uma profunda ligação com uma cosmologia especial. Os mitos são narrativas que explicam a origem do mundo, do homem e dos povos. E os rituais são cerimônias que marcam as várias fases da vida de um povo, como a gestação, o nascimento, a passagem da vida de criança para a adulta, o casamento e a morte. Existem também rituais ligados à plantação, à colheita, à caça e à guerra. Todos estes momentos rituais são celebrados de acordo com as particularidades culturais de cada povo em contextos específicos. Os rituais, a forma da aldeia, a maneira de celebrar a vida e a morte, entre outras características, o caminho histórico e geográfico percorrido pelos indígenas são registrados na língua.

A perda de uma língua não é apenas a morte de um código, mas a significação de um mundo particular de ciências e da vasta sabedoria. Reconstruir os espaços sociais em uma comunidade, como vem acontecendo em Buridina, é marco importante na manutenção de uma língua. Contém nessas realidades a espiritualidade das línguas.

Revitalização de línguas, de forma cultural, é uma questão de humanidade. O processo de revitalização não tem receitas, a não ser o da aceitação do povo. Os Karajá, mesmo aqueles que não falam a língua originária, a consideram como língua materna. Para eles a língua é um mundo. Um dia um Karajá nos disse: «se eu não falo Karajá, como vou fazer, quando eu chegar à morada celestial?»

Somente um projeto que leve em conta a realidade sócio-discursiva da comunidade pode contribuir para o resgate da língua e da cultura maternas. Esse resgate pode dar forças aos indígenas para lutarem contra a discriminação e a falta de respeito a eles dispensados. Segundo Albó (1988), o futuro dos idiomas oprimidos está relacionado com o futuro dos povos oprimidos. Ou seja, a revitalização ou manutenção das línguas minoritárias depende que seus falantes continuem vivos. Isto não depende somente de medidas lingüísticas e culturais, mas principalmente de medidas econômicas e políticas.

REFERÊNCIAS

- ALBÓ, Xavier (1988): «El futuro de los idiomas oprimidos», eni P. Orlandi (ed.): *Política lingüística na América Latina*. Campinas, Pontes, 75-104.
- BAKER, Colin (1995): *A Parents' and teachers' guide to bilingualism*. Clevedon, Multilingual Matters.
- BORGES, Mônica Veloso (2006): *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Avá-Canoeiro (Tupi-Guarani)*. Campinas, UNICAMP (Tese de Doutorado em Lingüística).
- BRAGGIO, Silvia Lúcia Bigonjal (2001/2002): «Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção». *Revista do Museu Antropológico*. Goiânia, UFG, v.5/6. 9-45.

- HINTON, Leanne (2001): «Language revitalization: an overview». Leanne Hinton & Ken Hale: *The green book of language revitalization in practice*. New York, Academic Press, 3-18.
- MARÍN, José (2003): «Dimensión histórica de la perspectiva intercultural, educación, Estado y sociedad». Mesa Redonda: «A perspectiva intercultural nos movimentos sociais e nas práticas educativas». *Anais do II Seminário Internacional Educação Intercultural, Gênero e Movimentos sociais*. CDROM: Florianópolis.
- PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro (2001): *O Papel do Mito na Revitalização Cultural da Língua Karajá*. São Paulo, PUC (Tese de Doutorado em Lingüística ao Ensino de línguas).
- (2005): «Situação sociolingüística de uma língua indígena ameaçada de extinção em contexto multilíngüe». Ofir Bergemann Aguiar, (org.): *Região, nação, identidade*. Goiânia, AGEPEL. 153-163.
- (2008): *Buridina Mahãdu Rybè*. Goiânia, Editora da UCG.
- PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro e Leandro MENDES ROCHA (orgs.) (2006): *Linguagem Especializada. Mitologia Karajá*. Goiânia, Editora da UCG.

Fecha de recepción: 28-08-2008

Fecha de aceptación: 03-11-2008

Tipologias sociolingüísticas: contribuições teóricas a partir do estudo da vitalidade da língua terena na comunidade indígena de Ipegue (MS-Brasil)

Mariana de Souza Garcia
<mari_s_garcia@hotmail.com>
Universidade Federal de Goiás

Resumen

Este artículo contribuye a la reformulación del modelo teórico de las tipologías sociolingüísticas a partir del estudio de caso de una comunidad terena en Brasil.

Palabras clave: Lenguas Amenazadas; Lenguas en contacto; Lenguas Indígenas; Lengua terena (Aruak); Tipología Sociolingüística.

Abstract

This article examines the Sociolinguistic Typologies and aims at providing the theoretical model reformulation with a case study of a Terena community in Brazil.

Key words: Endangered Languages; Language Contact; Indigenous Language; Terena Language (Aruak); Sociolinguistic Typology.

INTRODUÇÃO

Estudiosos estimam a existência, ainda, de cerca de 6.000 línguas. Contudo, essa riqueza e diversidade está por um fio, pois noventa e seis por cento delas sobrevivem entre apenas quatro por cento da população mundial (cf. Crystal 2000; Nettle e Romaine 2000). O Brasil, oficialmente monolíngüe na língua portuguesa, possui cerca de cento e oitenta línguas em uma população indígena constituída de apenas 0.4 por cento dos brasileiros. Tal quantitativo populacional não se reverte necessariamente em número de falantes das línguas indígenas.

É importante ressaltar que a análise da posição de línguas sujeitas à extinção, apenas recentemente, ganha um aparato teórico que passa a se constituir em um novo campo de estudos: as Tipologias Sociolingüísticas que se ocupam em conhecer a real situação de uso e continuidade de línguas à beira da extinção.

Ante o alarmante quadro de línguas sujeitas ao desaparecimento, emerge um debate acerca de qual é o papel prioritário do lingüista e sobre quais línguas devem ser priorizadas em seus estudos. Um grupo no qual se encontra a maioria dos lingüistas brasileiros entende como científico e válido apenas o registro, a gravação e a descrição gramatical. Contudo, outro grupo que se vincula aos estudos de Tipologias Sociolingüísticas, sem desprezar o papel das descrições lingüísticas, compromete-se com os falantes, as comunidades de fala, e com o valor que a língua representa para eles, buscando em seus estudos encontrar, mecanismos para prolongar a continuidade das línguas e, quiçá, reverter sua condição de moribundas.

Mesmo considerando apenas o critério populacional numérico para estabelecer as línguas mais urgentes a serem estudadas no Brasil, todas elas teriam prioridade, pois entre as cento e oitenta línguas existentes, nenhuma conta com uma população superior a 100.000 pessoas, número apontado por Hale (1998) para se considerar uma língua em segurança. Esse pressuposto, porém, está sendo revisto diante da situação de povos como o Diné / Navajo (nos EUA), com um alto contingente populacional todavia com a língua nativa em declínio, sobretudo no uso entre as gerações mais jovens (cf. Lee e Mclaughlin 2001; Hale 2001). No Brasil, 28.2% dos povos indígenas tem até 200 pessoas, enquanto que os grupos com população superior a 10.000 pessoas representam apenas 3.7 por cento desse total.

O povo terena é um dos grupos indígenas brasileiros com maior população. No entanto, como visto em sua comunidade tradicional de Ipegue (cf. Souza Garcia 2007), nem sempre número de pessoas se traduz em número de falantes. A vitalidade da língua nos «maiores» grupos não está necessariamente melhor do que nos menores grupos indígenas. A situação sociolingüística da língua terena (da família lingüística Aruak), especialmente na comunidade de Ipegue, foi alvo de nossa investigação e a abordagem teórica utilizada foi a da Tipologia Sociolingüística.¹

1. CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS PARA O ARRANJO TIPOLÓGICO

Como anteriormente mencionado, o estudo ora apresentado se insere nas Tipologias Sociolingüísticas, um sub-ramo recente da Sociolingüística, que se preocupa com a alarmante e rápida situação de extinção de línguas minoritárias em todo o mundo, e

1. O estudo se insere no projeto *LIBA* –Línguas Indígenas Brasileiras Ameaçadas, documentação (análise e descrição) e tipologias sociolingüísticas–, atualmente o único no Brasil a adotar essa perspectiva.

tem como uma das metas o desenvolvimento de um sofisticado e abrangente modelo de avaliação das possibilidades de declínio, continuidade, e (re)vitalização de uma língua.

Em menos de duas décadas de estudos, algumas reflexões e propostas teóricas foram elaboradas visando diagnosticar a situação das línguas em processo de extinção, dentre as quais se destaca a proposta iniciada por Edwards (1992), reformulada por Grenoble e Whaley (1998) e refinada por Souza Garcia (2007) a partir do estudo de caso realizado no Brasil.

Trata-se de uma proposta promissora, que se distingue das anteriores pois rompe com a linearidade de escalas, atribui pesos distintos aos fatores envolvidos. Busca contemplar, no núcleo da elaboração, tanto o foco intracomunidade, específico e individual como o foco extracomunidade, amplo, não específico a uma determinada região, dando conta de abranger uma quantidade maior das diferentes situações sociolinguísticas das línguas étnicas minoritárias espalhadas pelo globo, em um dado período histórico. O modelo visa descrever uma situação específica de forma completa e profunda, captando-lhe o que é único, e ao mesmo tempo permitindo comparações entre os diferentes estudos das diversas situações sociolinguísticas. Ademais, busca contemplar os aspectos subjetivos da questão como as atitudes envolvidas.

Passa-se a discorrer sobre o desenvolvimento do modelo teórico desde Edwards (1992), passando por Grenoble e Whaley (1998) até Souza Garcia (2007), ressaltando que os autores não consideram o aparato de análise pronto e fechado a novas contribuições.

Considerando única a situação sociolinguística de cada comunidade de fala, Edwards propõe que a análise do contexto de uma língua (minoritária) aconteça a partir de duas categorias, a primeira com onze variáveis: demografia, sociologia, linguística, psicologia, história, política / leis / governo, geografia, educação, religião, economia e tecnologia, ao que Grenoble e Whaley acrescentam letramento. A segunda categoria de Edwards contém três colunas (falantes, língua e contexto) sob as quais as variáveis da primeira categoria são vistas e analisadas. O autor elabora uma questão para cada uma das trinta e três células criadas.²

Grenoble e Whaley (1998) além do acréscimo da perspectiva do letramento enfatizam a hierarquização do arranjo teórico e reformulam a segunda categoria de Edwards subdividindo-a em micro variáveis (que englobam a coluna falante e língua) e macrovariáveis (que refere-se ao contexto). Com relação ao contexto, dão uma grande contribuição ao subdividi-lo em vários níveis de amplitude, do local, passando pelo regional e nacional até o extranacional.

2. As questões de Edwards referentes a coluna língua são: Abrangência da língua (ver também geografia)?; Grau e tipo de transmissão da língua?; Grau de padronização da língua?; Aspectos da relação língua-identidade?; História da língua?; Grau e extensão do reconhecimento oficial da língua?; Fatos básicos sobre a geografia; Tipo de suporte da escola para a língua?; Tipo e força da associação entre língua e religião?; Associação entre língua(s) e sucesso/mobilidade econômico(a)?; Representação da língua na mídia?

A partir do estudo do modelo teórico visando a sua aplicação especialmente ao estudo da comunidade terena de Ipegue, Souza Garcia (2007) sugere quatro modificações.

A primeira sugestão que faz é a exclusão da coluna língua. Uma cuidadosa leitura das perguntas referentes a esta coluna (veja a nota 2) leva à conclusão de que não se está propondo a observação dos fatores extra-lingüísticos (primeira categoria) marcados na estrutura da língua, ou seja, o modelo não faz menção à língua em si, como um sistema, nos moldes saussurianos. A abordagem de Edwards e Grenoble e Whaley é sobre a língua a partir do que vem sendo chamado de tipologias sociolingüísticas. Logo, a língua no seu uso é pressuposta em seu modelo. Uma vez que todo o modelo está voltado para ela, a mesma está subjacente a todo o conjunto. Assim, é redundante a existência dessa categoria específica –i.e. a coluna «língua»–, já que todo o modelo está voltado para os aspectos relacionados à manutenção ou à extinção de línguas.

Edwards trata, na variável psicologia, a atitude lingüística. Decorrente da compreensão de que a atitudes lingüística é tema da lingüística (Romaine 1995, Grosjean 1982, Hinton 2001, Grenoble e Whaley 2006), propõe-se, como segunda sugestão, a exclusão da variável psicologia e a análise da atitude lingüística dentro da variável lingüística, no grupo da primeira categoria elaborada pelo autor.

A exemplo do que Grenoble e Whaley (1998) realizam na reformulação do contexto, entende-se que o mesmo possa ser feito em relação a microvariável. Considerando a já mencionada exclusão da coluna língua, tem-se apenas a coluna falante. Propõe-se, primeiramente, que ela seja re-nomeada para comunidade de fala. E a exemplo do que fizeram Grenoble e Whaley, nas macrovariáveis, a terceira sugestão é um desdobramento dessa coluna.

Para o detalhamento da coluna comunidade de fala, no caso brasileiro, entende-se como pertinente o uso do traço contigüidade ou não contigüidade espacial-geográfica. O traço proposto considera a elaboração anterior de Edwards (1987 apud 1992). Logo, para as microvariáveis ficariam três colunas: comunidade de fala sob análise, comunidades de fala contíguas, comunidades de fala não contíguas.

Para a situação de alguns povos indígenas brasileiros, algumas dessas colunas podem não ser preenchidas, considerando a inexistência de mais de uma comunidade de fala (aldeia) e / ou a existência de uma única terra indígena em que vive o povo. Contudo no caso terena, há comunidades de fala contíguas a Ipegue (na mesma terra indígena) e comunidades de fala não contíguas a Ipegue (em outras terras indígenas localizadas no mesmo município a que pertencem Taunay-Ipegue e em outros municípios). É pertinente ressaltar que os teóricos da tipologia sociolingüística, sobretudo Edwards, Grenoble e Whaley, consideram cada comunidade de fala (inclusive de um mesmo povo / etnia) única, particular, com pelo menos uma diferença em relação à outra mais próxima ou semelhante. Para detalhes sobre as semelhanças e particularidades da comunidade terena de Ipegue³ em relação às outras comunidades terena contíguas e não-contíguas veja Souza Garcia (2007).

3. A reserva Taunay/Ipegue que compreende a área do Posto Indígena Taunay e a área do Posto Indígena Ipegue atualmente está situada no município de Aquidauana, no Mato Grosso do Sul (MS), tem ofi-

A quarta e última reformulação que se sugere é a exclusão da variável história (dentre as propostas por Edwards na sua primeira categoria) propondo que o dado histórico seja contemplado em todas as colunas do arranjo, que passariam a considerar um tempo relativo presente e um tempo relativo passado referente tanto às microvariáveis como às macrovariáveis. Com isso, cada variável é vista em sua dimensão histórica, não ficando o passado de um povo restrito a uma única variável, enquanto as demais contemplariam simplesmente um único momento temporal. Em termos práticos, essa modificação permite que as variáveis sejam analisadas não pontualmente e apenas no presente, mas que seja considerado o processo histórico. Assim, as informações históricas relativas às variáveis da primeira categoria não ficam mais inchadas em uma categoria a parte.

Grenoble e Whaley na hierarquização do modelo dão destaque à variável econômica, sendo esta potencialmente a de maior peso para um grande número de contextos. Quanto ao caso brasileiro, entende-se que as variáveis, econômica e política, são juntamente as de maior peso – partindo também de asseverações de Bigonjal Braggio (2001-2002) e Souza Garcia (2007). Particularmente, no caso terena de Ipegue, logo abaixo estão sucessivamente as variáveis: geográfica, demográfica e societal; religiosa, educacional e do letramento; tecnológica; e linguística. Passa-se à aplicação do modelo teórico ao estudo de caso.

2. ANÁLISE TIPOLÓGICA SOCIOLINGÜÍSTICA DA COMUNIDADE TERENA DE IPEGUE

O povo terena (um dos sub-grupos Guaná) até meados do século XVII vivia no Chaco Paraguai. Com a pressão sobre suas terras, advinda da chegada dos colonizadores espanhóis, deslocaram-se rumo ao rio Paraguai, atravessando-o e fixando-se a salvo em solo que atualmente é território brasileiro, na Unidade Federativa de Mato Grosso do Sul (na região Centro-Oeste do Brasil). Entretanto, logo viram-se no interior de outra disputa territorial e econômica: a «Guerra do Paraguai» (1864-1870), em que Brasil, Argentina e Uruguai, aliados, derrotaram o Paraguai. O campo de batalha foi a região que ocupavam, fato que forçou-os a se aliarem e lutar junto a um dos lados, tendo sido escolhido o lado brasileiro. Assim, inicia-se o contato com os brasileiros e também com a língua portuguesa.

Findo o conflito e ganha a batalha, os terena esperaram, em retribuição, poder voltar para casa e reocupar o espaço por eles habitado. Contudo, não tiveram mais sossego, pois o governo brasileiro, nos mapas oficiais, considerou, como espaços vazios, as terras que antes do conflito estavam ocupadas pelos terena, doando-as a migrantes aventureiros

cialmente 6.548,82 hectares e uma população superior a 4000 habitantes. Neste espaço se situam as comunidades: Bananal, Água Branca, Morrinho, Ipegue, Lagoinha, Imbirussu, Jaraguá, Colônia Nova. O grupo terena, segundo as estatísticas oficiais, conta com cerca de 16.000 pessoas, e particularmente na tradicional comunidade terena estudada foram recenseadas 1.043 pessoas no ano de 2004.

oriundos de outras regiões do país. Aos indígenas, coube serem usados como braços em obras governamentais para a melhoria da infra-estrutura local, como a construção da rede telegráfica, da estrada de ferro Noroeste do Brasil, entre outras.

Sem terras, dispersos em pequenos grupos nas proximidades dos seus aldeamentos anteriores, para sobreviver tiveram que render-se aos novos ocupantes, sendo usados nos trabalhos mais pesados e sub-remunerados nas recém inauguradas empresas agropastoris. Com isso, o salário externo passa a ser elemento importante entre os terena (cf. Oberg 1949), o que contribuiu para o esfacelamento da economia e organização tribal tradicional. Passam, assim, a depender crescentemente da moeda externa para suprir seus novos hábitos instigados pelos que promoveram mudanças nas suas crenças e costumes: os comerciantes recém instalados ao longo da via férrea (cf. Cardoso Oliveira 1957). Nessa nova organização econômica, a família extensa também perde sua força, passando a família nuclear a ser a referência.

Em 1910, o governo brasileiro, militar, institui o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que nada tinha a favor do índio, pelo contrário (cf. Heck 1996). O SPI limitou pequenas áreas (de posse da União) a fim de reagrupar os indígenas. Para isso, instalou postos nas reservas chefiados por não índios a serviço do governo para administrar a oferta de mão-de-obra barata, integrando-a à sociedade nacional. A organização política tradicional, com a camada chefe *naati* em oposição à popular *waherê-txané*,⁴ é ignorada porque os chefes de posto passam a escolher, como líderes indígenas (os «capitães»), os melhores falantes da língua portuguesa (independente da camada de origem). Também o *modus vivendi* anterior é desprezado. Nessas terras, pequenas, áridas, distantes de rios, torna-se impossível para esses índios agricultores (seu mito de origem é telúrico) retomar a dinâmica de cultivo agrícola praticada anteriormente (cf. Oberg 1949) e alimentar toda a população. O posto modifica também o esquema de ocupação territorial –antes em torno de uma praça circular de moradia com campos para o cultivo, alguns às margens de grandes rios, em rodízio, conforme as épocas climáticas e calendário cultural– que passa a ser feita pelo sistema de loteamento em quadras e ruas sem os campos de outrora.

O SPI é sucedido pela FUNAI (Fundação Nacional de Assistência ao Indígena) em 1967 até o momento atual. Esse novo órgão dá continuidade às políticas iniciadas pelo anterior. Dentro das reservas, os indígenas são agenciados através de contratos intermediados pela Funai para trabalhos permanentes e sazonais, nas fazendas, durante os sucessivos ciclos econômicos vividos na região. Famílias inteiras mudam-se para as fazendas onde nascem e criam seus filhos. As melhores funções são ocupadas pelos indígenas falantes da língua portuguesa, e assim os pais vão deixando de usar a sua língua indígena com os filhos.

4. *Naati* e *waherê-txané* são termos da língua terena que eram utilizados para referir-se respectivamente a camada social da nobreza indígena e a camada social constituída por populares do próprio grupo étnico, conforme a bibliografia consultada. Atualmente estes termos estão em desuso.

A terra indígena Taunay / Ipegue, localizada atualmente no município de Aquidauana, foi uma das áreas estabelecidas pelo SPI para a ocupação dos terena que hoje vivem em espaços geograficamente fragmentados. Nessa terra estão algumas comunidades, sendo a de Ipegue, juntamente com a de Bananal, as mais antigas.⁵ Ipegue situa-se na divisa da terra indígena com as fazendas vizinhas, enquanto que Bananal está no centro onde também se instituiu o primeiro posto indígena na reserva. No passado, essa terra indígena encontrava-se dentro do traçado do município de Miranda, forte política e economicamente, pois nele foi instalado um dos fortes usados na guerra do Paraguai. O acesso à reserva se dava por uma via térrea, a partir de Miranda. Logo, Ipegue era a primeira comunidade terena a ser contactada. Entretanto, com o passar do tempo, Miranda decresceu economicamente passando Aquidauana a ser referência econômica para a população da reserva Taunay / Ipegue. O antigo acesso foi desativado e, atualmente, Ipegue é a última comunidade a ser acessada (cf. Sanches Nincao 2003).

O acesso inicial à terra Taunay / Ipegue por Ipegue, contudo, deixou suas marcas naquela comunidade. Durante o ciclo econômico da erva-mate, nas fazendas vizinhas, junto com os índios, trabalhavam paraguaios pobres que dominavam melhor as técnicas dos ervais destacando-se no trabalho e sendo admirados por aqueles. Essa proximidade no trabalho e, também com a comunidade, ocasionou casamentos interétnicos dos terena de Ipegue com paraguaios que por adaptações particulares às regras culturais passaram a fixar moradia na comunidade de Ipegue. Isso promoveu mudanças na política de língua das famílias dessa comunidade. Entretanto, outras comunidades Terena vizinhas não acolheram os casamentos de índias com não índios por vê-los como uma ameaça ao poder político tribal.

Posteriormente, também ocorreram outros casamentos interétnicos com moradia em Ipegue. Nesses, moças de Ipegue casaram-se com jovens oriundos de várias partes do Brasil que se alistavam no recém inaugurado quartel construído em Aquidauana. O resultado foi uma mudança maciça na política linguística das famílias de Ipegue, enfraquecendo a transmissão e o uso da língua terena, vista como uma desvantagem econômica.

Essa política linguística local favorável à língua portuguesa foi ainda internamente reforçada pela escola e pela igreja (católica e protestante) ao seguir as diretrizes oficiais da política linguística do governo brasileiro que estabelecia a escolarização em todo o território nacional em uma única língua: a língua portuguesa –o que foi posteriormente revisto na Constituição Federal de 1988. Tal política visava à integração dos demais povos, promovendo sua invisibilidade linguística e cultural. A ideologia do desdém (cf. Dorian 1998).

Com o passar do tempo novos ingredientes vão sendo adicionados. O principal empregador da mão-de-obra indígena não tem sido mais as fazendas, mas as indústrias sucro-alcooleiras que os emprega no corte manual da cana-de-açúcar. O primeiro registro

5. Em pesquisa de campo realizada em 2004 chamou a atenção a política de língua de Ipegue especialmente em relação a comunidade terena de Bananal da qual dista apenas 4 quilômetros.

bibliográfico encontrado sobre indígenas terena trabalhando na agroindústria da cana-de-açúcar é da década de 1960, e é feito pelo antropólogo Cardoso Oliveira (1968), quando relata a existência de um grupo terena, da comunidade Passarinho, localizada no município de Miranda, trabalhando durante todo o ano nos canaviais da Usina Santo Antônio. As motivações para a utilização de indígenas –o fato de ser uma mão-de-obra mais barata do que a regional e de reivindicarem menos os seus direitos trabalhistas– são denunciadas na década de 1980 (cf. GEI Kurumim 1984).

Entretanto ao longo do tempo é crescente o contingente de adolescentes, jovens e adultos nessa atividade econômica intensificando-se nos últimos anos, com a demanda mundial por álcool como combustível a substituir o petróleo. A diversidade de flora e fauna no Centro-Oeste brasileiro (um bioma conhecido por cerrado) tem sido rapidamente destruída dando lugar às plantações de cana-de-açúcar. As populações locais têm sofrido com isso e dentre a massa de miseráveis destacam-se os trabalhadores indígenas que se ausentam de suas comunidades e famílias por sucessivos contratos de cerca de 70 dias (com pausas máximas de 2 semanas). O alarmado progresso econômico não chega às populações nem aos braços que, pelo contrário, amargam os seus dias nos canaviais contraindo dívidas infundáveis que os impelem novamente para os contratos a fim de saldá-las. Não são poucos os que também no local de trabalho, ou nos seus arredores, contraem doenças infecto-contagiosas e doenças ocupacionais, levando-os ao óbito.

Nas comunidades indígenas, o que se vê é a ausência maciça do sexo masculino nas faixas economicamente ativas. Do sexo masculino, permanecem praticamente, só, os idosos e as crianças. As famílias ficam abaladas. Com isso, a transmissão de aspectos culturais, entre eles a língua indígena, fica comprometida. Os valores e princípios de cooperação, união etc, ainda presentes na geração idosa e necessários às atuais e vindouras lideranças políticas tribais também vão ficando comprometidos pelo ínfimo convívio. Com isso, políticos externos locais e regionais aproveitam-se da dispersão dos indígenas e dos conflitos entre os saberes tradicionais e externos para dividi-los e controlá-los ainda mais.

3. AS IMPLICAÇÕES PARA A SITUAÇÃO ATUAL DA LÍNGUA TERENA EM IPEGUE

Todas essas pressões e suas marcas na política lingüística da comunidade de Ipegue são detalhadas em Souza Garcia (2007). Os dados do seu «Questionário de Habilidades, Usos e Atitudes Lingüísticas em Ipegue» (auto-declarado) confirmam o deslocamento da língua terena a partir da geração hoje adulta. Em relação às habilidades lingüísticas, os índices relativos, respectivamente, a entender e a falar a língua indígena, por gerações são: idosos (noventa e seis e noventa e seis por cento); adultos (oitenta e nove e cinquenta e seis por cento); jovens (quarenta e sete e onze por cento); adolescentes (dezessete e seis por cento); crianças (vinte e dois e três por cento). Nota-se nos mesmos que a mudança

de política lingüística nas famílias resultantes de casamentos interétnicos se espalhou pela comunidade atingindo as crianças hoje adultas. Por sua vez, essa geração deu continuidade ao deslocamento da língua terena.

Adquiriu como primeira língua só terena: setenta e cinco por cento dos idosos, dezessete por cento dos adultos e zero por cento nas demais gerações. Contudo, é de grande relevância para a continuidade de uma língua a sua transmissão e uso pelas gerações mais jovens, sobretudo as crianças no uso familiar-comunitário (cf. Fishman 1991, 2001; Romaine 1994; Crystal 2000; Nettle e Romaine 2000; Hinton e Hale 2001). A língua terena foi encontrada em declínio também em todos os domínios sociolingüísticos. Considerando as variáveis, idade (gerações) e sexo, pode-se depreender, de modo geral, o seguinte *continuum* na habilidade lingüística e uso da língua terena em Ipegue: idosos, idosas, adultos, adultas, moças, rapazes, adolescentes e crianças.

Na particular comunidade de fala terena de Ipegue, a atual política lingüística local aponta para um bilingüismo subtrativo em direção a um monolingüismo na língua portuguesa entre as gerações mais novas. A análise funcional dos dados lingüísticos deixa evidente as características que apontam para o deslocamento crescente da língua terena e também evidencia algumas características específicas de umas poucas famílias, onde o processo de deslocamento segue mais lento, uma vez que tentam resistir.

Desfavorecem a continuidade da língua terena em Ipegue: 1) o fato de a língua portuguesa ser mais inclusiva do que a língua terena nas conversas intergerações, à medida que o uso da língua terena especifica a geração dos idosos; 2) a mudança de política lingüística na família e na comunidade, mais claramente notada a partir da geração atualmente adulta, favorecendo a língua portuguesa; 3) o crescente deslocamento da língua terena nas gerações dos jovens, dos adolescentes e das crianças; 4) a existência de uma atitude lingüística de conflito, em relação às línguas terena e portuguesa por parte da maioria da população; 5) o quase inexistente uso da língua terena no domínio da vizinhança em situações formais, pela falta de reuniões entre a liderança da comunidade e pessoas da mesma geração (adultos) que não estejam na liderança, ex-líderes (geração dos idosos –que domina o uso formal da língua terena) e futuros líderes (geração dos jovens– cada vez mais distantes da língua terena pela pressão econômica); 6) o sentimento de vergonha pela língua terena, entre as gerações mais novas, vinculado também na escola indígena principalmente através do desdém do professor não índio, bem como as manifestações de gozações entre esses pares no uso da língua terena, decorrentes da marginalização socioeconômica do grupo minoritário e da interiorização dos julgamentos negativos da sociedade majoritária em relação à língua terena.

O uso da língua terena persiste: 1) nos empréstimos ou *code-switching* intragerações (no domínio da família), nas poucas famílias (preferencialmente nucleares) que conseguem praticar a agricultura como principal atividade econômica de subsistência, comercializando / trocando na própria reserva indígena o excedente sem se desunir pelo trabalho externo dos seus membros, por longas e incessantes temporadas; 2) no ambiente domés-

tico, intergerações, nas famílias (nucleares ou extensas) com *koixomoneti*,⁶ especialmente por ser a língua terena o veículo para a transmissão dos ensinamentos espirituais tribais para os descendentes; 3) entre os cônjuges nos casamentos intercomunidades, sendo o marido oriundo de outra comunidade terena que usa a língua; 4) em alguns tópicos como: «brincadeiras» (intergerações), xingamentos (intergerações, partindo das gerações mais velhas), segredos (praticados por idosos e adultos), nas famílias em que ambos os cônjuges são adultos falantes de terena, mas que «decidiram» usar amplamente entre si e com os filhos a língua portuguesa; 5) nas conversas intercomunidades ocorrida fora do espaço de Ipegue (mas na reserva Taunay / Ipegue) quando o outro interlocutor indígena tem a língua terena como sua primeira língua.

Quanto às atitudes lingüísticas encontradas, elas são conflituosas na maior parte da população. Mesmo dentro de uma mesma faixa etária e sexo, não há consenso em torno das atitudes lingüísticas, contribuindo para isso as pressões externas mencionadas (item 2 – Análise tipológica sociolingüística da comunidade terena de Ipegue), além dos fatores internos a cada família e ainda às vivências e experiências lingüísticas de cada um dos cento e cinquenta e oito entrevistados pelo questionário.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Pretendeu-se com essa breve exposição, dando visibilidade a uma específica situação de deslocamento de língua, refletir acerca de mecanismos que atuam na extinção de uma língua particular (a língua terena) e o de outras línguas na mesma região, a fim de se pensar em ações de política e de planificação lingüística, pois ações solitárias são como um beija-flor apagando um incêndio.

O estudo das tipologias sociolingüísticas conclama ao envolvimento um maior número de estudiosos aliados que se comprometam realmente com os falantes dessas línguas, pela sua continuidade, um direito humano (UNESCO 1996). Acredita-se na somatória das forças de segmentos organizados, engajados na luta pela preservação da diversidade lingüística e, por sua vez, mobilizando e conscientizando parte da população. Dessa forma, pode-se a médio e a longo prazo produzirem-se mudanças no macrocontexto (sobretudo regional e nacional) como na política lingüística pública dirigida a essas línguas, atualmente invisibilizadas aos olhos da maioria dos brasileiros e tratadas como inferiores, pouco desenvolvidas, etc.

É preciso visibilizar o lado nefasto do alardeado benéfico progresso econômico de uma região (como os mares de cana-de-açúcar no Centro-Oeste brasileiro). A população terena aumentou, mas a maioria das suas comunidades continua nas mesmas terras, restritas,

6. Este é o termo em uso pelos terena para referir-se a xamãs ou pajés.

que só se encolhem. A sobrevivência exclusivamente delas é praticamente impossível e, sem opção, é cada vez maior o número de braços terena amargando seus dias na subvida de cortadores de cana-de-açúcar nas usinas que, rapidamente, vão se instalando. Para a sobrevivência das línguas minoritárias é fundamental uma atenção também à questão agrária e territorial.

Uma reversão da situação das línguas necessita passar também pela família indígena, pela comunidade, por uma mudança de atitude, que depende não só deles, mas de mudança no macrocontexto. A visão do macrocontexto é importante, pois através dela compreende-se o fato de que é negada a comunidades minoritárias e minorizadas, como Ipegue, uma verdadeira e livre escolha referente à continuidade da sua língua.

Concluindo cabe perguntar: a manutenção da língua não seria um luxo irrelevante, quando as necessidades básicas não estão satisfeitas? Os terena estão realizando uma escolha linguística verdadeiramente livre, se vivem sob certas condições que não podem ser chamadas de livres?

BIBLIOGRAFIA

- BIGONJAL BRAGGIO, Silvia Lúcia (2001-2002): «Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção». *Revista do Museu Antropológico*, Goiânia, Cegraf [?], 1, v. 5 / 6, 9-53.
- BRASIL (1988): *Constituição: República Federativa do Brasil*. Brasília, Senado Federal.
- CARDOSO OLIVEIRA, Roberto (1957): «Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos terena». *Revista de Antropologia*, São Paulo, 2, v. 5.
- (1968): *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CRYSTAL, David (2000): *Language death*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DORIAN, Nancy (1998): «Western language ideologies and small-language prospects». Lenore Grenoble e Lindsay Whaley (eds.), 3-21.
- EDWARDS, John (1992): «Sociopolitical aspects of language maintenance and loss: towards a typology of minority language situations». Willem Fase, Koen Jaspaert e Sjaak Kroon (eds.), 37-54.
- FASE, Willem; KOEN JASPAERT; SJAAK KROON (eds.) (1992): *Maintenance and loss of minority languages*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 37-54.
- FISHMAN, Joshua (1991): *Reversing language shift*. Clevedon, Multilingual Matters.
- (ed.) (2001): *Can threatened languages be saved?* Clevedon, Multilingual Matters, 1-43.
- GEI KURUMIM (1984): «Relatório da Estadia do GEI Kurumim em Mato Grosso do Sul (set. 1984)». *Terra Indígena*. Araraquara, ILCSE / UNESP, 28, 8-30.
- GRENoble, Lenore e Lindsay WHALEY (eds.) (1998): *Endangered languages*. Cambridge, Cambridge University Press.

- GRENOBLE, Lenore e Lindsay WHALEY (2006): *Saving languages: an introduction to language revitalization*. New York, Cambridge.
- GROSJEAN, François (1982): *Life with two languages: an introduction to bilingualism*. Harvard, Harvard University Press.
- HALE, Ken (1998): «On endangered languages and the importance of linguistic diversity». Lenore Grenoble e Lindsay Whaley (eds.), 192-216.
- (2001): «The Navajo language: 1», em Leanne Hinton e Ken Hale (eds.), 83-85.
- HECK, Egon Dionisio (1996): *Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares 1964-1985*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Dissertação de Mestrado), 67-132.
- HINTON, Leanne e Ken HALE (2001): *The green book of language revitalization*. New York, Academic Press.
- LEE, Tiffany e Daniel MCLAUGHLIN (2001): «Reversing Navajo language shift, revisited». Joshua Fishman (ed.), pp. 23-43.
- NETTLE, Daniel e Suzanne ROMAINE (2000): *Vanishing Voices*. New York, Oxford.
- OBERG, Kalervo (1949): *The Terêna and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 9.
- ROMAINE, Suzanne (1994): *Language in Society*. London, Blackwell.
- (1995): *Bilingualism*. Massachussets, Basil Blackwell.
- SANCHES NINCAO, Onilda (2003): *Representações de professores indígenas sobre o ensino da língua terena na escola*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica (Dissertação de Mestrado).
- SOUZA GARCIA, Mariana (2007): *Uma análise tipológica sociolingüística na comunidade indígena terena de Ipegue: extinção e resistência*. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, (Tese de Doutorado).
- UNESCO: *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos: Preliminares* (Barcelona, 9 de junio de 1996). Disponível em: <<http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/linguisticos.htm>>. Consulta: novembro 9, 2002.

Fecha de recepción: 12-02-2008

Fecha de aceptación: 16-06-2008

SECCIÓN 4

RESEÑAS

RESEÑAS

DIETRICH, Wolf y Haralambos SYMEONIDIS (2008): *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guaraní-Philologie*, Akten der Tagung in Kiel und Berlin 25.-27. Mai 2000, LIT Verlag Berlin, Regionalwissenschaft Lateinamerika Bd. 12.

Entre los países europeos, es probablemente Alemania el país donde los estudios lingüísticos del guaraní ‘paraguayo’ –y de las lenguas tupí-guaraní, en general– reciben mayor dedicación. No solo todos los años sale a luz por lo menos una publicación, también se realizan coloquios, simposios, encuentros y *workshops* sobre alguna temática inscrita en la filología guaraní. Tal productividad se debe, en buena medida, al proyecto del *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico* (ALGR), que en los años noventa surgió en las facultades de romanística de las universidades de Kiel y de Münster, a instancias de los profesores Harald Thun y Wolf Dietrich,¹ reuniendo, en la actualidad, varios grupos de investigadores de ambas unidades académicas. La publicación a que hace referencia este artículo, cuyo título en español sería «Historia y actualidad de la filología guaraní en lengua alemana», es una muestra más de la producción científica en torno a lenguas guaraníicas. Contiene las ponencias presentadas en el primer simposio sobre la lengua guaraní, organizado en el 2000 por los responsables del ALGR. Lastimosamente, las actas de este simposio aparecen ocho años después de haberse llevado a cabo el encuentro, y, sobre todo, cuando ya las del segundo simposio, realizado en el 2005,² fueron publicadas por la misma casa editora como volumen 11 de la colección *Regionalwissenschaft Lateinamerika*, mientras que las de la primera reunión aparecen como volumen 12.

Una comparación de los dos volúmenes (volumen 11 = actas del simposio de 2005; volumen 12 = actas del simposio de 2000) confirma el éxito de la iniciativa y atestigua la dinámica que puede generar un desafío científico como el del ALGR. Así, el volumen 11 presenta una mayor cantidad de aportes, es de carácter más internacional y revela un interés creciente en el análisis del guaraní moderno (lengua nacional del Paraguay elevada

1. Una parte de los datos recogidos durante largas entrevistas mediante un formulario estandarizado han sido sistematizados y procesados. Véase Harald Thun, María Gloria Pereira Jacquet, Andreas Harder, Martín Ramírez, Johanne Machuca, Peemöller (2002): *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico. Sociología (ALGR-S)*, Westensee Verlag, Kiel. La publicación de otro tomo, dedicado al léxico del cuerpo humano, es inminente.
2. Dietrich, Wolf y Haralambos Symeonidis (2006): *Guaraní y «Maweti-Tupí-Guaraní»*. *Estudios históricos y descriptivos sobre la familia lingüística de América del Sur*, LIT Verlag Berlin, Regionalwissenschaft Lateinamerika Bd. 11.

a lengua oficial en 1992). En el volumen 12, están presentes los romanistas reunidos en el proyecto del ALGR: de diez autores, seis estuvieron involucrados en el mencionado proyecto. En lo temático, siete contribuciones tienen como referente aspectos históricos y tres, aspectos actuales. Además, la presencia de tan solo tres científicos de América del Sur (Bolivia, Brasil y Paraguay) confiere un carácter menos internacional a este primer simposio, aspecto que también se refleja en la lengua elegida para su publicación: tanto el título de la publicación como la mayoría de las contribuciones están en alemán. En cambio, el volumen 11 ya se presenta casi íntegramente en español –a excepción de algunas contribuciones en inglés– favoreciendo así el acceso a los lectores hispanoamericanos.

Como ya lo indica el título mismo, las contribuciones se reparten en dos secciones: aquellas que tratan temas históricos y aquellas que abordan la situación actual de lenguas guaraníes. En la parte histórica, reciben una especial atención los documentos –manuscritos o editados– sobre lenguas guaraníes que integran el patrimonio de bibliotecas europeas. Encabeza esta parte temática el trabajo de Franz Obermeier («Zur Typologie der frühen Dokumente in südamerikanischen Indianersprachen», pp. 7-46), en el cual el autor trata de constituir una tipología dentro de la inmensidad de documentos en o sobre lenguas amerindias producidos por europeos durante la conquista y la colonización del continente sudamericano. Su análisis revela que, en los años posteriores al descubrimiento, prevalece el interés instrumental en las lenguas, pero que, muy pronto, empieza a trascender el interés científico, además del literario. Si bien la transmisión de los documentos en lenguas indígenas fue incompleta, Europa tomaba conciencia del aspecto lingüístico del descubrimiento, jugando un rol importante los relatos en lenguas europeas en los cuales se dejaba constancia de las diferencias lingüísticas y culturales. En su tipología, Obermeier no contempla los planos y mapas geográficos elaborados del Nuevo Mundo, tema que aborda Fred Boller («Die Kartographie der deutschsprachigen Missionare als Quelle der guaranitischen Onomastik», pp. 47-64), quien toma como referencia cuatro mapas confeccionados por jesuitas alemanes en el siglo XVIII. Con su análisis minucioso de los topónimos en guaraní, demuestra que este tipo de documentos es de gran interés para la filología guaraní.

Que la llegada a Europa de documentos en o sobre lenguas desconocidas –catecismos, gramáticas, diccionarios, transliteraciones de mitos, mapas, etc.– no podía dejar de interesar a la comunidad científica, explica, de manera ejemplar, Manfred Ringmacher («Wege des Guaraní in die europäische Sprachforschung im 17. und 18. Jahrhundert», pp. 87-139). Con la expansión de la Europa política hacia América, ya no se podía negar la diversidad lingüística, perturbando el perfil tradicional del gramático anclado en la descripción del griego y del latín mediante el molde de Quintiliano o el de otro autor de la antigüedad. Al lado de las descripciones gramaticales de lenguas ‘bárbaras’ europeas, fueron apareciendo las de lenguas exóticas, entre otras el guaraní. El interés de Ringmacher consiste en retrasar la participación de los autores, por un lado, y de sus producciones

gramaticales, por el otro, en la discusión sobre la diversidad lingüística. Para ello, analiza la estructura de las gramáticas elaboradas en América y su impacto en las descripciones gramaticales de estudiosos europeos ávidos de procurarse pruebas lingüísticas. Ringmacher pone en perspectiva aspectos sorprendentes, que no dejan de plantear otras interrogantes, por ejemplo el de saber si el trabajo de *re-análisis* y de *re-escrituración* que generaron los materiales provenientes de América contribuyó a una mejor comprensión de las diferencias lingüísticas y de las lenguas mismas.

Como es de esperar, para la filología guaraní en Alemania, los documentos en lengua alemana con descripciones de lenguas indígenas presentan un interés especial. Por su lado, la contribución de Wolf Dietrich («Der Beitrag der deutschsprachigen Missionare zur Beschreibung der Guaraní-Sprachen», pp. 65-85), autor de una de las gramáticas de referencia del chiriguano, insiste en el valor lingüístico y filológico de las descripciones que, en su época, realizaron misioneros de lengua alemana durante su estadía en la antigua Provincia del Paraguay. El lingüista concentra su análisis en los trabajos de dos jesuitas de la primera mitad del siglo XX, los padres austríacos Alfred Höller y Anselm Schermaier, que nos legaron gramáticas y diccionarios del guarayo y del sirionó respectivamente, habladas en la actual Bolivia. Sólo en la actualidad estas lenguas empiezan a ser descritas con metodologías lingüísticas modernas. Como especialista de la familia de lenguas tupí-guaraní, Dietrich compara la estructura gramatical de las lenguas, poniendo énfasis en aspectos lingüísticos particulares, valiosos para los que se interesan en la tipología o clasificación lingüística.

Otro misionero de la primera mitad del siglo XX, que hasta hoy desempeña un rol casi inigualado en la lingüística y etnografía guaraní, es el alemán Curt Unkel, quien fue bautizado como *Nimuendajú* por los apapokúva del Brasil, adoptando, más adelante, el nombre de Curt Nimuendajú en casi todas sus publicaciones, nombre con el que también aceptó la nacionalidad brasilera. Aryon Dall'Igna Rodrigues («Nimuendajú, ein ausgezeichnete Erforscher der Guaraní-Sprache», pp. 171-178) traza un retrato de este gran conocedor de la mitología guaraní, y, además, resalta y comenta numerosas observaciones de hechos lingüísticos que permiten al lector evaluar mejor el aporte que Nimuendajú hizo a la lingüística.

Hablar del aporte de los misioneros a la descripción de las lenguas amerindias es hablar de los jesuitas, que, como se sabe, más que ninguna otra congregación católica se dedicó a la posibilidad de aprender lenguas amerindias, gracias a la elaboración de gramáticas y diccionarios. Su aporte dio origen al pensamiento de que existe un guaraní 'jesuítico', que, para muchos, sería un guaraní clásico, sin presencia de elementos hispánicos. Harald Thun demuestra que se trata de una idea errada. Ya el título de su contribución «La hispanización del guaraní jesuítico en «lo espiritual» y en «lo temporal». Segunda parte: Los procedimientos» (pp. 141-169) sugiere que el español tuvo cierta presencia en los procedimientos utilizados para describir el guaraní. No sólo los indígenas o los españoles fuera

de la Reducciones, también los jesuitas recurrieron al español «para expresar los conceptos nuevos o denominar cosas nuevas introducidas por los europeos» (p. 141). Después de haber demostrado, en un trabajo anterior, –considerado primera parte para el autor³– que el objetivo de los misioneros jesuitas no consistía en ‘reducir’ la lengua guaraní («reducir a escritura» o «reducir a gramática» no en su significación moderna como disminución o substracción, sino cómo hacer accesible o visible algo, hacerlo entrar a un lugar alumbrado⁴), como muchas veces se ha sostenido, Thun analiza –en esta segunda parte– los principales procedimientos que se emplearon para intervenir en el léxico. Al clasificar los procedimientos, el autor reconoce cuatro tipos principales con eventuales subtipos, y los ejemplifica con equivalentes de la horticultura: el nexo entre el hecho lingüístico y el hecho orgánico, probablemente más significativo para el lector horticultor que para el lingüista. Cabe señalar también que la denominación de los principales tipos (préstamo, calco, calco semántico e impulso de denominación) no es muy elocuente para un filólogo hispanohablante, quizá por ello el autor aclara su equivalente en alemán.

La parte histórica cierra con un trabajo de Wolf Lustig, muy interesante y novedoso, que consiste en analizar las guías prácticas –de viaje o para prender la lengua guaraní– destinadas a alemanes, inmigrantes o visitantes temporarios («Reñé'ekuaápa guarani ñe'ẽ me? 110 Jahre Guarani-Sprach- und Reisehandbücher für Deutsche in Paraguay», pp. 179-211). El reducido interés turístico en el país explica el grupo de destinatarios elegido; las primeras inmigraciones (hacia fines del XIX) se asentaron, sobre todo, en áreas guaraníhablantes, en la parte oriental del país, de ahí la necesidad de incorporar explicaciones sobre la lengua guaraní. Resulta útil destacar que, frente a las guías de viaje (Reiseführer), las guías lingüísticas para el guaraní no representan para nada una minoría. El interés del autor es conocer el lugar o la importancia atribuida al guaraní en las cinco guías lingüísticas o de conversación disponibles actualmente. Comparándolas con un cierto número de criterios predefinidos, resalta que la primera de ellas, editada en 1890 por el conocido filólogo (y editor de las obras de Montoya en la versión de Restivo) Christian F. Seybold, bajo la aclaración *anonyme editum*, está presente las que aparecen en los 110 años siguientes, en forma de plagio más o menos manifiesto. El verdadero autor de esta guía, un tal Pablo Handel, no solo conoce las obras de Montoya, también demuestra ser capaz de concebir una guía práctica, a partir de los conocimientos filológicos de su tiempo. Su guía puede ser considerada la obra pionera de la filología guaraní aplicada, observa el autor.

Los tres artículos que comprenden la segunda parte de las actas, si bien tratan temas actuales de las lenguas guaránicas, son tan diversos en lo temático como desiguales en su

3. «La hispanización del guaraní jesuítico en «lo espiritual» y en «lo temporal». Primera parte: El debate metalingüístico», en Thomas Stehl (ed.): *Kenntnis und Wandel der Sprachen. Beiträge zur Potsdamer Ehrenpromotion für Helmut Lüdtke*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, pp. 217-240.

4. En la literatura científica el significado adjudicado al vocablo *reducir* es a menudo equívoco. Ver, por ejemplo, M. Ringmacher (2006) en el volumen 11 (ver nuestra nota 2).

abordaje. En su artículo («Yembosingaro Guasu – Das Grosse Rauchen. Grundsätze der Edition mündlicher Texte der Guaraní Izoceño Ostboliviens», pp. 215-231), el etnólogo Jürgen Riester relata, de manera muy somera, la decisión de los izoceños (región este de Bolivia) de permitir ‘editar’, mejor dicho transliterar, los textos ‘sagrados’ y ‘profanos’ que intervienen en la ceremonia conocida como *Yembosingaro Guasu* (‘el gran fumar’). Después de contextualizar la cultura del Izoceño en la actual Bolivia indígena y mencionar los fundamentales rasgos contrastivos en relación con los otros pueblos guaranícos, Riester explica cómo se fue constituyendo, en los 20 años de recolección de textos, una edición que, actualmente, cuenta con cinco tomos.

Las otras dos contribuciones se inscriben más bien en el campo de la lingüística y de la educación respectivamente. Con el título «Die Personenpräfixe des Guaraní und ihre lexikographische Behandlung» (pp. 233-269), Sebastian Drude aborda un tema controvertido de la gramática de esta lengua, el de los prefijos personales del guaraní. Aunque la mayoría de los autores de gramáticas tradicionales y diccionarios identifica el inventario de las formas posibles, no siempre separa, de manera consecuente, las formas y las funciones. En una primera aproximación, Drude aclara la relación de las marcas personales en relación con la tipología de los verbos y establece la validez del principio de jerarquía referencial, presente en todas las lenguas guaranícas: en las marcas que pueden recibir las formas finitas de verbos transitivos el enunciador ocupa el primer rango, luego el destinatario seguido de un eventual tercer participante. Frente a autores como Gregores y Suárez (1967),⁵ cuya obra –ya considerada clásica– ocupa un lugar importante en este análisis, que distinguen tres grupos de marcas personales, Drude reconoce solo dos grupos básicos. Inscrito en el marco de la lingüística integrativa, desarrollada por Hans-Heinrich Lieb a partir de los años setenta, su análisis dedica una atención especial al sistema de marcas personales en las formas finitas tanto de verbos transitivos como intransitivos, y en el tratamiento lexicográfico que tal análisis implica.

En el último artículo, «La lengua guaraní ante los desafíos como lengua de enseñanza» (pp. 271-279), se precisan algunas de las tareas de normalización de la lengua guaraní para que ésta sea empleada en los procesos de enseñanza-aprendizaje, sin ir en detrimento de la competencia lingüística de los alumnos. Para María Gloria Pereira Jacquet, autora del artículo y funcionaria del Ministerio de Educación, esto implica adoptar una postura teórica que no siempre es del agrado de sectores sociales que abogan por una lengua guaraní en lo posible libre de préstamos del castellano. En el debate entre modernistas y puristas pesan aún las barreras ideológicas consolidadas por un largo y laborioso esfuerzo de elaborar una lengua plena, pura y completa, a semejanzas del castellano, dificultando toda argumentación científica en torno a la lengua en uso. Tanto los unos como los otros ven entonces la solución en la instancia legislativa, por ejemplo, una ley de lenguas, en discusión este año en el Parlamento.

5. Gregores, Emma y Jorge Antonio Suárez (1967): *A Description of Colloquial Guarani*, The Hague, Mouton.

Tanto estas miradas como aquellas que abordan aspectos propiamente lingüísticos abren interrogantes nuevas o prosiguen líneas de pensamiento ya iniciadas. Con la publicación de las actas, los interesados en estudios guaraníes, por fin, accederán a estudios inéditos y podrán, además, evaluar la amplitud temática que existe en este campo. Es posible que, en poco tiempo más, la filología guaraní en Alemania marque el paso. En todo caso, el volumen de las publicaciones alemanas sobre la filología guaraní permite afirmar que no es en el Paraguay donde se instala la reflexión y producción científica sobre temas históricos y actuales del guaraní, sino en los centros de romanística de universidades alemanas. Es de esperar que el intercambio de ideas alcance también a las universidades paraguayas y contribuya a la divulgación del debate teórico en el Paraguay.

HEDY PENNER

<hedypenn@gmx.net>

Universidad Católica, Asunción

EBERENZ, Rolf y Mariela DE LA TORRE (2003): *Conversaciones estrechamente vigiladas. Interacción coloquial y español oral en las actas inquisitoriales de los siglos XV a XVII*. Hispánica Helvética 14. Zaragoza, Pórtico, pp. 277 (ISBN: 84-7956-032-0).

Este libro tiene una utilidad importante para la defensa y estudio de las lenguas amenazadas y, en este caso, el de los dialectos amenazados de las lenguas. Dialectos como el castellano andino o el dialecto charapa (amazónico) del Perú, por ejemplo, no se explican si no se conoce adecuadamente el español de los siglos XV y XVI. Es más, el mismo español de América, el dialecto global más importante del español, no se puede conocer bien tampoco sin estudios de este tipo. La razón es que Eberenz y de La Torre trabajan sobre la lengua oral de los siglos XV-XVII, un aspecto de difícil desarrollo al no haber registros de este tipo en la época y que aquí se concretan, sobre todo, en la inserción del oral en lo escrito. No es lo mismo el lenguaje coloquial literario, más o menos realista, pero siempre ficcional, que el habla real, aunque sometida a la complejidad de los contextos en que se desarrollan los procesos inquisitoriales, que constituyen el corpus que los autores tienen en cuenta.

La obra analiza en primer lugar (pp. 17-39) la Inquisición y sus textos, descubriendo en ellos el discurso de los escribanos que, bajo el paraguas de la supraordenación jurídica o administrativa, va intercalando el desarrollo de los hechos tanto desde la perspectiva propia como de la de los testigos o los encausados, estribando entre la exposición diegética de los hechos, a lo que más interesa: el estilo indirecto y el directo a la hora de sustanciar las causas de los procesos inquisitoriales (pp. 25-31). No hace falta describir con detalle

esta parte (pp. 31-35), de carácter hipertextual (doctrina procesal, sucesión real de los actos judiciales y los documentos en sí), si bien es muy importante conocer los entresijos documentales y su particular organización pragmática para hacer un adecuado análisis de los textos (pp. 21-25). Tampoco es necesario dar cumplida cuenta de las principales fases de los procesos, desde que se abre un expediente hasta que se dicta sentencia; baste con decir que lo importante es conocer los presupuestos pragmáticos en que se dan los enunciados orales y de qué carácter son estos, tanto desde la perspectiva de las funciones del lenguaje como de la de los actos de habla involucrados y la fuerza ilocutiva de los mismos. La fase más importante para el lingüista, desde esta perspectiva, es la del estudio de la oralidad de los «testimonios de cargo» (pp. 36-39) en sus facetas de acusación, ratificación y otras.

Acabada esta primera parte, en la segunda se hace un análisis más concreto de los enunciados orales (pp. 43-74) todavía desde la perspectiva teórica de las funciones pragmáticas así como de las clases de causas y la temática de los testimonios orales (pp. 43-47). Destaca el conocimiento del potencial pragmático primitivo (difamación, persuasión, apelación, etc.) y la estructura del discurso, para dar paso a la interacción dialógica, el corazón de lo que constituye, por lo general, el texto oral propiamente dicho. El análisis sigue con los temas que son objeto de persecución inquisitorial: blasfemias y otras palabras prohibidas (maldiciones, insultos), el tema del sexo, de la crítica a sacerdotes e iglesia en general, de las herejías y sacrilegios, etc. (pp. 48 y ss.). A partir de la p. 58 se analizan los esquemas de interacción en el diálogo, que se centran muchas veces en pares mínimos: afirmación y reacción, pregunta y respuesta. Es justo destacar que ni siquiera en estas interacciones se puede creer que haya de verdad oralidad literal *ab ovo*, pues muchas veces son rumores, diálogos rehechos, etc. lo que se transcribe (pp. 68 y ss.), produciéndose importantes alteraciones; aun así, resulta de importancia primordial analizarlas, porque la Inquisición se preocupaba por la transcripción fiel («exacta», p. 68), que no invalidara el texto, pese a los avatares de su construcción.

La parte siguiente versa sobre la «estructura discursiva del turno» (pp. 77-105), lo que supone el análisis concreto, desde la perspectiva de la lingüística aplicada, a la oralidad. Se proporciona en ella un inteligente conjunto de referencias a la argumentación, muy nutrido además de una bibliografía precisa, lo que posibilita un buen análisis del contenido. Los textos son necesariamente fragmentarios, por lo que la búsqueda del núcleo informativo (p. 83) del texto, generalmente coincidente con la evaluación (p. 79) de los hechos por parte del interlocutor, garantiza la presencia del rasgo, su fidelidad y promueve su interpretación, dando mayor solidez a la construcción oral que subyace al mismo y una menor veleidad constructiva del oral.

Las partes cuarta (fonética: pp. 110-115), quinta (morfosintaxis: pp. 119-222) y sexta (léxico: pp. 225-256) completan el libro, no sin destacar como cierre el cuidado apéndice bibliográfico (muy nutrido, eficaz y preciso), en que se citan las fuentes que han servido de base para el estudio. Es en estas partes finales en donde se analizan a fondo aspectos gramaticales de todo tipo, que junto a la estructura del discurso, de la pragmática

y la sociología de los textos, nos invitan a pensar que no hay nivel que los autores hayan postergado: si bien es cierto que no hay un análisis semántico propiamente dicho, que se echa en falta, también es verdad que la semántica «cruza» al resto de niveles (funciona como supranivel), aunque se concreta fundamentalmente en el apartado del léxico. Aquí, el nivel peor conocido es el de la fonética, por razones obvias, aunque destacan las vacilaciones y cambios vocálicos y consonánticos que caracterizan al español de la época. En la sintaxis destacaríamos, sobre todo, el análisis que se hace de los pronombres personales átonos y de otros tipos, además de las distintas formas del paradigma de los verbos, comparándose todo ellos con el estándar del español. También destaca el análisis del orden de las palabras en distintas estructuras sintácticas. En el léxico es digno de reseñar el cotejo entre formas arcaicas y no arcaicas como la comparación *doliente / enfermo / malo, harto / mucho, mostrar / enseñar* (por citar solo algunas) y luego el análisis etimológico de los distintos hebraísmos.

Ante un rasgo del castellano de América que quiera indagarse y antes de proceder a señalar si se trata de un indigenismo como consecuencia del contacto, una ojeada a textos como este puede ser muy útil para centrar el problema y dar a cada lengua lo que es suyo: muchos análisis desde esta perspectiva pecan de hacerse desde el castellano actual. Pongamos un par de ejemplos.

EJEMPLO PRIMERO. Se sabe que algunos dialectos del castellano del Perú alternan el orden del sintagma nominal complemento de otro sintagma nominal anteponiéndolo a este. Así entre los andinos se dice frecuentemente: *Cuatro hijos tengo, ¿Rocoto me has dicho que también venden?* (andino) o *De la casa su techo* (charapa). Y en el texto de Eberenz y La Torre leemos: «Harto pan tenemos, a Dios gracias» o «Espantado estoy». Aunque las lenguas andinas quechua y aimara hayan corroborado o actuado como sinergia para el mantenimiento del orden Sprep. + N, la forma viene heredada. En el tercer caso, hay complicación: si bien el castellano del siglo XVI admite «Me acuerdo de su mujer de Juan Ximenez», con posesivo previo pese al complemento de posesor que lo haría innecesario (aspecto que analizan los autores: pp. 152-154), en cambio no hay alteración de posición, dado que se pasa de Núcleo + Complemento a Complemento + Núcleo igualmente. Ahí se ve, pues, el alcance del quechua en esa construcción (< *wasi-q kurawa-n*, donde tenemos casa-GEN + techo-POSES.3ª pers.).

EJEMPLO SEGUNDO. La función duplicadora del pronombre de OD más el OD (*¿Lo apago la luz?*) siempre se ha creído que era un fenómeno de redundancia como consecuencia de la influencia indígena, que alberga en el seno del verbo la concordancia con el objeto, pero en § 5.3.4 (pp. 139-140) se demuestra que este fenómeno se daba en el español del momento: «Dios lo sabe *quién va al cielo o al infierno*».

Además de esta utilidad, que es la que he querido subrayar, el texto presenta muchas otras dignas de consideración, como se desprende de un ensayo que se ha hecho con profundo sentido lingüístico y especial dedicación.

JULIO CALVO PÉREZ
Universitat de València

GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2009): *Vocabularios hispano-asiáticos: traducción y contacto intercultural*. Vértere: Monográficos de la Revista *Hermēneus*, 11. pp. 363 (ISBN: 84-96695-31-X).

Cuando una disciplina no está muy avanzada en su desarrollo, lo normal es hacer biografías tímidas sobre ella. Lo mismo sucede cuando aún no se tiene sino los prolegómenos de la descripción de una lengua: se investiga apenas su fonología, algún rasgo de su estructura morfológica o sintáctica, etc. Pues bien, este no es el caso del libro que nos ocupa. Es cierto que la lingüística misionera hispánica de las Islas Filipinas está en ciernes, pero no lo es que la presente sea una monografía tímida sobre un objeto encubierto, aunque el autor asegura con la humildad que le caracteriza, que su obra es «pequeña» (p. 268).

La obra de García-Medall es un estudio omnicomprendivo que involucra, aunque en distinto grado, los principales vocabularios que se produjeron en Filipinas desde el siglo XVII al XX, coincidiendo aproximadamente con el dominio colonial español en las islas. El autor no se ha conformado con hacer el estudio de uno solo de ellos, sino que se ha entregado, para el desarrollo de las ideas lingüísticas, a un corpus amplio de 15 repertorios (p. 296) desde el más antiguo de Pedro de San Buenaventura (1613) sobre el tagalo, hasta el de Pedro Serrano Laktaw (1914) sobre la misma lengua, pasando por otros más sobre distintas lenguas malayo-polinésicas como el bisaya, el pampango, el bicol y el ilocano, el ibanag, el bagobo, etc. Entre ellos destacarían, además, el de Alonso de Méndrida (1637) sobre el bisaya, hiligueina y haraya o el de Domingo de los Santos (1703), omitido en la muy nutrida y ajustada bibliografía final (pp. 349-363).

Los objetivos de Joaquín García-Medall son los de la descripción lexicográfica de las obras comentadas, además de su valoración en la esfera de las influencias recibidas, que se mueven entre Antonio de Nebrija y el mexicano Alonso de Molina, adelantado con su diccionario náhuatl de 1555 a toda la lexicografía misionera española en los distintos continentes, así como el análisis de la tradición en la lingüística oriental, que al decir de esta obra supera todo cuanto se ha hecho en esta disciplina tanto en Nueva España como en América del Sur. Si bien se pone como modelo el diccionario japonés de los jesuitas, que contaban con un corpus escrito previo de importancia, y que también se comenta en esta obra, la lexicografía filipina no queda detrás, a tenor de lo investigado por el autor, ya que los misioneros agustinos (etc.) contaron con informantes destacados, aunque es de temer que por la psicología oriental y por el hecho mismo de no defraudar a los lexicógrafos, este procedimiento es menos objetivo que el que procede con un corpus inicial para la recuperación léxica.

Por otra parte, lo que García-Medall investiga está marcado por los diversos enfoques de su estudio: por un lado, la influencia de las obras para la traducción entre el español y las lenguas asiáticas y, por otro, el enfoque pragmático intercultural que el autor ha tomado como preferente para realizar sus pesquisas. Queda todavía un campo importante por investigar: la estructura puramente lexicológica de estas obras, aunque se analiza su ma-

croestructura con fines evolutivos. Queda también por perfilar más ampliamente la teoría lingüística subyacente a las obras misioneras, aunque la recopilación de prólogos de los autores investigados (apéndice IV, pp. 296-348, a los que antecede el análisis del cap. 11: pp. 249-266) dan una base inmejorable para continuar con el proceso descriptivo, iniciado por el autor respecto a las cuestiones pragmáticas. En ellas se reconoce adecuadamente el papel de los autores de estas obras y de sus receptores, con vistas al estudio de una lengua segunda, lengua a la que habrían de traducir sus mensajes de modo ortodoxo para no resultar ajenos a los pueblos a los que se dirigen y eficaces de cara a la explicación de la doctrina.

Este estudio panorámico de la lingüística misionera en Filipinas se distribuye a lo largo de once abundantes capítulos, el primero de los cuales (pp. 19-24) versa sobre la organización misma del trabajo: corpus de hasta 40 obras lexicográficas, cotejo con obras actuales, exogramatización de los misioneros con el fin de cambiar las creencias de hablantes, plantilla heredada de los repertorios léxicos, observación del cambio semántico y evaluación de la lexicografía en el período de análisis, etc., a los que se une la programación del resto de los capítulos.

El segundo capítulo (pp. 25-47) trata sobre las artes y vocabularios en general y la manera de entender la gramática con vistas a la organización de los diccionarios, para lo que García-Medall parte de la publicación referencial de la primera obra publicada sobre el tema: una gramática de San José (1610): *Arte y reglas de la lengua tagala*. Sigue luego un balance general sobre estos autores en cuanto a que la inmensa producción en este territorio impide de hecho estudiarlos todos de un solo golpe. Destaca el investigador la irregularidad en el tratamiento de las partes, ya que no se sigue el mismo criterio para el orden español-lengua indígena que para el contrario. El tercer capítulo (pp. 49-72) analiza los primeros préstamos hispánicos en tagalo, a través de la obra léxica *Vocabulario de lengua tagala* de Pedro San Buena Ventura (1613), lo que comprende no solo palabras de la religión, sino otras que tienen que ver con cultivos y tecnología o prácticas sociales diversas. Este capítulo se completa con la aportación de esos préstamos en el apéndice I (pp. 269-276). Podríamos decir que necesitaríamos también ver cómo el tagalo presta al castellano palabras de su cultura y analizar esto en el conjunto de la obra lexicográfica analizada; no obstante, este aporte daría de por sí para una sola monografía, de ahí que se justifiquen las ausencias señaladas. Además se analiza la morfología del préstamo y las razones de su hibridación, en que destaca la adaptación morfológica a la gramática tagala, con abandono de la sufijación propia del español.

El capítulo cuarto (pp. 73-109) se concentra, como otros posteriores, en el estudio monográfico de una obra determinada, lo que daría pie, en este y en los otros tres capítulos que siguen, a la posibilidad de sendas monografías separadas: ello dice mucho en beneficio de la generosidad de este investigador. Yendo por orden, estudia en este capítulo la organización gramatical (activa y pasiva, categorización, partes de la oración, etc.) y sobre todo lexicográfica del tagalo a partir de las exigencias gramaticales de esta lengua en la obra de San Buena Ventura citada, haciendo hincapié, como sugerí más arriba, en aspectos de traductología. Hay que decir que estos enfoques morfológicos no eran nuevos, contra lo que parece sugerir García-Medall, ya que en Nueva España se realizaron también

algunos similares, como muestra Thomas Smith-Stark en otra obra reseñada también en este número: no solo Molina y Urbano (citados por el autor) se adaptan en parte al criterio morfológico en lenguas mexicanas, sino también Olmos (1547), que ya muy tempranamente organiza los verbos del náhuatl por terminaciones en su *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. La monografía siguiente (pp. 111-133) versa sobre el japonés y el interesante vocabulario japonés-portugués (pp. 1603-1604) traducido a castellano, cumbre de la lexicografía misionera con sus casi 33.000 entradas y sus interesantes préstamos al español como *catana, bonzo, tatami, biombo, quimono...*, y que el autor estudia en función de su posible influencia en los estudios filipinos. Cierra este ciclo de estudios monográficos el notable capítulo sexto (pp. 135-177), que analiza el interesantísimo *Vocabulario de la lengua bisaya* (1637) de Alonso de Méndrida, revisando las fuentes de inspiración de la obra, así como sus logros pragmáticos y la importancia del «uso» en la labor lexicográfica.

Los capítulos restantes, el séptimo (pp. 179-199), octavo (pp. 201-212), noveno (pp. 213-238) y décimo (pp. 239-248) analizan aspectos sobresalientes de la cultura oriental y su manera de reflejarse en la lexicografía misionera: Así se tratan sucesivamente aspectos como el de la deixis social, tabúes e insultos con una apartado sobre los malentendidos interculturales; el de la competencia y evolución de la lexicografía en Filipinas, poniendo el énfasis en los tres períodos en que se divide esta: período clásico (1613-1765), período de decadencia (1770-1840) y período del «resurgimiento frustrado» (1840-1914); el de la fraseología del insulto y la ironía en los vocabularios tagalo y bisaya, que supone un estudio a fondo por parte de los lexicógrafos de la época, en que se apoya también la extirpación de malos modos sociales como el relativo a los juramentos o a la sexualidad; y, por último el análisis de los honoríficos en lenguas malayo-polinésicas, que son tan propicias a los mismos. Si se observa con cuidado, se cae en la cuenta de que el capítulo octavo está desubicado, ya que por la temática debería haberse colocado tras los análisis de Buena Ventura y Méndrida entre otros trastrueques de capítulos que no por eso empañan una obra tan notable y variada como esta, la que pone a prueba con éxito, además, la experiencia semántica y los conocimientos lexicográficos del autor. Por otra parte, García-Medall justifica con otro criterio diferente al nuestro su ordenación (p. 23): la codificación lexicográfica desde la descripción gramatical y la política de préstamos se antepone como criterio a los criterios de la codificación en función del uso directamente, lo cual es, por supuesto, igualmente aceptable.

Finalmente, tras el cap. 11, aludido más arriba, y las conclusiones, siguen los importantes anexos que hemos ido citando en esta reseña y la bibliografía utilizada. En conjunto, podemos decir que el panorama que se trata es muy amplio, pese a los estudios monográficos que van poblando la obra, lo que nos llena de sugerencias importantes para afrontar el modo de evaluar esta rica producción lingüística y nos abre caminos insospechados para nuevos análisis. En suma, una obra imprescindible no solo para la lingüística misionera asiática, y más concretamente la lexicología, sino también para estudiar la evolución de la pragmática en su perspectiva diacrónica.

RIDRUEJO, Emilio (2007): *Estudio introductorio y edición facsimilar del ARTE Y GRAMATICA GENERAL DE LA LENGUA QVE corre en todo el Reyno de Chile, de Luys de Valdivia*, publicada por Francisco del Canto en Lima, 1606. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 197 (ISBN: 978-84-8347-051-0).

Uno de los legados más significativos de la conquista y colonización españolas de América es el de las obras producidas por la así llamada «lingüística misionera». No extraña nada el interés que viene mereciendo en los últimos años por la singularidad y el valor intrínseco de este tipo de producto cultural, mestizo como tal o vehículo del mestizaje, con las sombras o prevenciones que tendremos ocasión de señalar. Una característica de este legado es su inmensidad y la gran dispersión documental con la que ha llegado a nuestros días. Existen, por supuesto, obras bien conocidas y comentadas, que han recibido reiteradas ediciones. Pero existen también noticias de obras, tanto manuscritas como publicadas, cuyo paradero actual resulta desconocido, y obras de localización accesible, pero que merecen una reedición o una primera edición impresa para su más amplia divulgación en la comunidad científica, y para eludir –en todo caso– su posible pérdida definitiva. Al rescate o consolidación de este legado se encuentra destinado el proyecto que, dirigido por Emilio Ridruejo, financia la Agencia Española de Cooperación Internacional, y para el que auguramos una intensa y amplia repercusión.

Muestra de lo que decimos es el *Estudio Introductorio* y la edición facsimilar del *Arte de la Lengua de Chile*, del jesuita Luis de Valdivia, que nos ofrece el director del mencionado proyecto. La edición facsimilar corresponde a un ejemplar de la edición princeps existente en la Biblioteca Histórica de Santa Cruz en la Universidad de Valladolid. Es muy probable que este ejemplar –según apunta Ridruejo– fuera traído a España por el propio Luis de Valdivia. Sabemos que formó parte de la Biblioteca del Colegio de San Ignacio de Valladolid hasta que los fondos del mismo fueron incorporados a la Biblioteca de la Universidad en el siglo XVIII, tras la expulsión de los jesuitas (pp. 48-49). De esta obra de Luis de Valdivia se conoce tan solo una reedición publicada en Granada en 1684 (pp. 43-44).

Las cinco primeras secciones del estudio introductorio que reseñamos nos ofrecen, desde diferentes perspectivas, una oportuna contextualización de la obra. Antes de nada, se realiza una breve descripción del género al que de manera paradigmática se adscribe el Arte de Valdivia, esto es, el propio de la lingüística misionera de tradición hispánica. Se trata –como es sabido– de Artes de lenguas indígenas articuladas a partir del modelo gramatical de la tradición grecolatina y que podrían tener una fuente directa de inspiración en las *Introductiones Latinae* de Nebrija. Estas Artes se acompañan comúnmente de un vocabulario, de textos doctrinales y un confesionario. Son concebidas como manuales prácticos de iniciación a la lengua para clérigos implicados en las tareas de evangelización. Se encontraban guiadas por el presupuesto de que la labor evangelizadora de los indígenas

resultaba más fructífera cuando se realizaba en su propia lengua. Este presupuesto general estaba –si cabe– aún más reforzado en el caso de la evangelización llevada a cabo por jesuitas que, como señala Ridruejo (p. 14) «diferían de los otros clérigos, sobre todo, por su atención a las culturas y a las lenguas indígenas, así como por su interés en mantener a los indios separados de la sociedad de los españoles». La obra de Luis de Valdivia tendría –según comenta Ridruejo– el valor añadido de legitimación de este tipo de política para las relaciones entre españoles e indios en una amplia zona del actual Chile, justamente cuando otras vías más agresivas de conquista y colonización se habían revelado infructuosas. Como acertadamente se observa en la sección quinta del estudio introductorio, el hecho de que Valdivia señale en el segundo prólogo de la obra que su *Arte* describe una lengua ampliamente extendida por el territorio chileno «no era un elogio anodino» (pp. 54-55). El propio título de la obra se formula también como «*ARTE Y GRAMATICA GENERAL DE LA LENGUA QVE* corre en todo el Reyno de Chile». El *Arte* de Luis de Valdivia busca de esta manera el reconocimiento de la lengua descrita bajo el estatuto propio de una «lengua general», condición necesaria para justificar la labor evangelizadora en dicha lengua, y para justificar también la política en las relaciones con la población indígena que, según explica Ridruejo, el propio Luis de Valdivia propugnaba. Escribir una gramática se revelaba así una clara acción política: algo nada excepcional, pero especialmente significativo en el contexto que le tocó vivir a su autor y que se describe en la semblanza biográfica de la sección tercera del estudio introductorio.

La lengua de Chile descrita por Luis de Valdivia fue denominada también araucano y en su designación autóctona (con algunas variantes) mapudungun («habla de la tierra») o de los mapuches. En el tiempo de su descripción por parte de Valdivia se extendería, según él mismo afirma, por una amplia zona central de Chile, entre la cordillera y el mar, que iría desde el puerto de Coquimbo a la isla de Chiloé. Luis de Valdivia, como resulta general para los gramáticos misioneros de la tradición hispánica, se enfrenta provisto del metalenguaje propio de la gramática grecolatina a una lengua tipológicamente alejada del griego y el latín. Ridruejo refiere aquí al ejercicio de un proceso denominado «exogramatización» (Auroux, 1992: 35). En realidad, era el proceso ya ensayado en la descripción de las lenguas vulgares en los inicios de la Edad Moderna y «no ha de extrañar que clérigos que habían sido formados en la misma tradición lo aplicaran igualmente a las lenguas de América y Asia que pretendían describir» (p. 58). En cualquier caso, conviene observar que tanto ésta como otras gramáticas misioneras se conciben, según destaca Ridruejo, como manuales prácticos de aproximación al uso de la lengua y utilizan para ello el único lenguaje instruccional conocido en la época a este tipo de efecto. La «exogramatización» –tanta veces denostada– resultaba ser en este sentido el procedimiento tal vez más congruente en función de un doble propósito: el de enseñanza de la lengua a otros clérigos implicados en la labor evangelizadora con los medios didácticos disponibles, y la propia asignación de un estatus de lengua reconocible para la modalidad lingüística descrita, algo claramente presente en Luis de Valdivia. El uso del metalenguaje gramatical greco-latino contribuía

posiblemente también a esto último, esto es, a la asignación de prestigio y reconocimiento al objeto descrito. El estudio introductorio que reseñamos nos ayuda a entender estos matices muy importantes para la correcta valoración de la obra de Valdivia, aunque no dejen de reconocerse también las limitaciones descriptivas que contiene.

Las secciones 6-11 del estudio introductorio hacen un recorrido sobre los diferentes capítulos gramaticales del Arte. En el apartado referido como ortografía se observa que Valdivia usa –lo que parece inevitable– los sonidos y articulaciones del castellano como metalenguaje descriptivo para la fonética araucana. Su ortografía –nada por otra parte extraño en la historia universal de la escritura– no podía ser otra cosa que «exo-escritura» con los complementos diacríticos imprescindibles, que adaptan –según Ridruejo– los procedimientos previamente ensayados para otras lenguas amerindias (Calvo, 1997). En la descripción tanto del nombre como del verbo señala Ridruejo las dificultades con las que se encuentra Valdivia al aplicar el modelo de análisis de palabra y paradigma, propio de la gramática grecolatina, a una lengua de carácter polisintético y parcialmente aglutinante. Se subraya el hecho de que la reducción al modelo grecolatino no está exenta, sin embargo, de reflexiones por parte del propio autor sobre las insuficiencias de la descripción. El autor suple, según comenta Ridruejo, estas insuficiencias en alguna ocasión ofreciendo complementos informativos sobre la forma y el sentido de las unidades morfológicas que identifica, y –más frecuentemente– con apelaciones a equivalencias textuales, esto es, haciendo uso de la técnica metalingüística natural de la paráfrasis (en este caso interlingüística). El propósito práctico docente justifica en gran medida este último tipo de proceder y el extenso uso que se hace de esta técnica siempre que se observan dificultades descriptivas (p. 95). Se señalan, con todo, algunos peligros potenciales de la misma: «Y es que, no obstante la utilidad práctica de los equivalentes textuales, estos son un instrumento descriptivo que no carece de riesgos, pues cabe atribuir al valor funcional de un elemento lo que no es sino un efecto de sentido contextual» (p. 98). Las limitaciones que puede imponer el modelo descriptivo grecolatino no impiden observar también y comentar *ad hoc* los dominios gramaticales específicos de la lengua descrita. Se considera aquí como especialmente significativo el caso de las transiciones, término del metalenguaje gramatical que, aunque de posible origen en la tradición grecolatina, se adapta conceptualmente para designar el fenómeno de la doble conjugación que presenta el verbo araucano con sus particulares implicaciones en el dominio de la diátesis. Luis de Valdivia sigue en este punto los pasos dados por otras gramáticas misioneras, aunque no sea fácil determinar su antecedente más directo (pp. 118-119). En el breve apartado dedicado a la sintaxis, destaca Ridruejo la acertada discriminación de algunos fenómenos como el orden construccional que antepone objeto a verbo, la frecuente incorporación de objeto para la creación de verbos compuestos, la verbalización potencial de toda unidad léxica, las características del predicado existencial en araucano o la suplencia por medio de una partícula de sentido evidencial de la construcción de estilo indirecto, entre otros aspectos de interés. La gramática propiamente dicha finaliza con un inventario de partes

invariables de la oración y una terminología especializada sobre medidas, edad y relaciones de parentesco, estas últimas con particularidades derivadas, según destaca Ridruejo, del originario carácter matrilineal del la sociedad mapuche.

Completan el Arte un *Vocabulario* lengua de Chile – español con un total de 2.800 unidades léxicas, realmente «extenso dentro de los que aparecen como complemento de un Arte gramatical» (p. 150), al que se dedica la sección 12 del estudio introductorio y, como suele ser también común en el género al que esta obra se adscribe, una *Doctrina cristiana* y un *Confesionario*, que se comentan en la sección 13. Se observa como singularidad de esta obra el hecho de que la doctrina cristiana se ofrece en dos versiones dialectales del araucano, con lo que el Arte se adapta así a la labor de predicación en dos diócesis diferentes, la correspondiente a la lengua de Santiago y el dialecto de la Imperial (p. 167). Por lo demás, tanto la doctrina como el confesionario, tratando de corregirlas o encauzarlas, no dejan de ser al mismo tiempo reveladores –según se apunta– de las creencias y prácticas culturales del universo mapuche.

De acuerdo con lo comentado en la sección 14 del estudio introductorio, cabe atribuir un efecto de estandarización del araucano a la obra de Valdivia, aunque –según afirma Ridruejo– no comparable al papel que para el guaraní tuvieron las gramáticas y vocabularios jesuitas de esta lengua. No podemos negar, en cualquier caso, que el ejercicio propio de una práctica exocultural –con todas sus luces y sus sombras– ha contribuido de forma muy notable a nuestro conocimiento del mapudungun en el tiempo histórico que le tocó vivir a Valdivia. Se cumple aquí una función general preservadora de legado cultural atribuible a las praxis exoculturales. El detallado y excelente estudio introductorio que reseñamos finaliza (en su sección 15) con una visión sintética de las aportaciones y dificultades más significativas de Luis de Valdivia a la hora de dar cuenta de una lengua y una sociedad con las que tuvo un estrecho contacto vivencial, con independencia aquí de la motivación «evangelizadora» explícitamente declarada.

Referencias

- AUROUX, Sylvain (1992): «Le processus de grammatisation et ses enjeux», en Sylvain Auroux (ed.): *Histoire des idées linguistiques*, I, Lieja, Mardaga, 11-64.
- CALVO PÉREZ, Julio (1997): «La gramática aimara de Bertonio (1603) y la escuela de Juli», en Klaus Zimmermann (ed.): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt, Vervuert, 321-338.

CARLOS HERNÁNDEZ-SACRISTÁN
Universitat de València

RODRÍGUEZ-PONGA, Rafael (2009): *Del español al chamorro: lenguas en contacto en el Pacífico*. Madrid, Ed. Gondo, pp. 312 (ISBN: 978-84-933774-4-1).

Rafael Rodríguez-Ponga se ha especializado en la investigación sobre la lengua española en lugares lejanos del Pacífico en los que, desgraciadamente, poco a poco se van borrando las huellas de la misma para dejar paso al inglés u otras lenguas más activas en este amplísimo espacio. Pero ese detrimento no es óbice para sus estudios comprometidos, recogidos ahora en este volumen que comentamos, en que se analiza con primor una de las lenguas más amenazadas del mundo: el chamorro. El chamorro o *chamoru*, junto al chabacano también de la zona, es, muy concretamente, uno de los pocos criollos que ha dejado el español, frente al francés, el portugués o el inglés, que abundan en ellos.

El mérito de este libro, entre otros muchos, es el de la vocación del español por extenderse por el mundo, cosa que está sucediendo en este momento no solo en EE. UU. sino en muchos otros países donde la pasión por el estudio de nuestra lengua es palpable, pero el enfoque es justamente el contrario: no se trata tanto de analizar la proyección actual del español como su empuje en el pasado, cuando los españoles recorrieron el mundo entero cerrando la curvatura de la tierra a través del Océano Pacífico y expandiendo la primera lengua peninsular por Oceanía. Así se llevó el castellano a Filipinas, tanto desde la Península como desde México, y a diversas otras islas. Del contacto, nació el criollo o «semicriollo» chamorro, como gusta decir a Rodríguez-Ponga. De hecho su libro es el análisis de esa hipótesis a caballo entre la lengua mixta y la lengua nueva. Abundando en sus experiencias y deducciones, puede decirse que el chamorro es hoy una lengua mixta hispano-austronésica, que nutrió a la innegable base gramatical malayo-polinésica de un abundantísimo léxico hispano. Es igualmente lo propio de los criollos, en que una lengua pone básicamente el léxico y otra básicamente la gramática, al tiempo que se produce, en la fase de pidginización, una simplificación morfológica y la asunción de categorías operativas de la lengua más ajena, como son los artículos, los verbos auxiliares, etc., en una primera fase analítica. Bien es verdad que el proceso de criollización no llegó a culminar como en palenquero, pero eso no obsta para considerar, con de Granda (1978), que estamos ante un criollo, si nos atenemos a la realidad de que los procesos de contacto y más aún los de criollización se prestan a sistematizaciones muy abiertas y de difícil catalogación. Por otro lado, como una lengua puede verse influida por otra en muy diversos grados, hay que decir, con Stolz (2003), que la lengua chamorra urbana del siglo XVII al XX era lengua mixta, mientras que la variedad interior o rural, más ajena al contacto, no pasó de ser una lengua muy influida por el español, pero sin base morfológica neolatina. Y estos dos fenómenos no son coincidentes: por ejemplo, el quechua tiene muchos préstamos del español y en algunos lugares de Ecuador se presenta como lengua mixta al haber sustituido prácticamente todo el léxico quechua por el hispano; no obstante, no podemos hablar

de criollo quechuañol, porque la gramática quechua queda indemne. Pues bien, este es el proceso que analiza con cuidado Rodríguez-Ponga y que se sustancia en su postura ya señalada más arriba.

El análisis del autor se vierte a lo largo de doce capítulos distribuidos en dos partes. A ellas antecede una introducción de casi 20 páginas en las que muestra su vocación y cariño por el español en lejanas tierras y por esta lengua chamorra que está herida de muerte aunque Rodríguez-Ponga, como si se tratara de un ser muy querido, elude de calificar en términos tan dramáticos; no obstante, cuando se habla de que solo los mayores son monolingües, de que «nuestra cultura es chamorra, aunque ya no hablemos la lengua», parafraseando lo dicho, etc., estamos revisando el síndrome de debilidad que antecede a la desaparición de una variedad lingüística.

La primera parte (pp. 31-70) analiza la lengua y la cultura en las Islas del Pacífico y se distribuye en tres capítulos: el del contacto desde la época en que Magallanes y Elcano llegan a las Islas Marianas en 1521 y toma posesión de ellas López de Legazpi en 1565, el de la situación tras la pérdida española de las colonias oceánicas en 1898, y un análisis muy concreto: el de la palabra *soldado* en todo aquel amplio ámbito (como sucede de hecho también con la palabra *padre*, pues no en vano fueron juntas en aquellas proezas la espada y la cruz). Los españoles, pero no solo ellos sino muchos otros pueblos viajeros como portugueses, holandeses, ingleses, etc., recorrieron el Pacífico y trajeron y llevaron palabras de allá y de aquí: malayo-polinésicas son *cacatúa*, *orangután*, *pantalán*, *tabú*, *tatuaje* como lo son otras más modernas como *bikini*, *pareo* o *surf*; algunas palabras entraron también al español a través del portugués, como *biombo*. Pero la influencia es mucho mayor en dirección contraria, ello pese a que la hispanización de aquellas tierras puede considerarse de hecho un fracaso: son muchas las palabras de oficios, de tecnología, del comercio (*tren electricista*, *reloj*...) y de la religión que pasaron a ser realidad en ese lejano mundo, además de que el cálculo y la medida del tiempo se realizan en español. España comerciaba en aquellos lugares y establecía líneas regulares de transporte con galeones que procedían de México, por lo que los novohispanismos también hicieron su aparición en el Pacífico: *achiote*, *atole*, *camote*... Y así se llegó al chamorro, con un 50% de léxico hispánico, o al chabacano filipino. A partir de 1898, con la pérdida colonial, la influencia española se debilitó sobremanera, llegando casi a desaparecer la lengua en la zona donde más profundamente fecundó: en las Islas Filipinas. El proceso de ese desarrollo en la última centuria es el que analiza Rafael Rodríguez-Ponga en el segundo capítulo, en donde, pese a las dificultades, la presencia española sigue presente en muchas ramas del arte o la vida, lo cual refleja el autor, bien documentado, en múltiples palabras y su manera de haber entrado a formar parte del patrimonio de muchas lenguas como el yapés, uleayano, palauano, ponapeño, etc. Observo con curiosidad que mientras que en las lenguas indígenas de América entró «gato» como *michi* (< MICHINO), aquí lo ha hecho como en origen: *katu*, *ghattu*, *gaetuw*, etc. El análisis de *soldado* a lo largo de 25 lenguas del Pacífico, desde el tagalo al yapés o al

palauano, solo podría hacerlo de manera tan documentada y minuciosa quien conociera no solo a fondo la lengua española en el Pacífico, sino también su cultura.

La segunda parte del libro (pp. 73-259), que también recoge trabajos previamente publicados por el autor, se extiende a nueve artículos más, todo ellos en relación con el chamorro de las Islas Marianas. Son estos: los primeros préstamos del español, la influencia mexicana, la situación lingüística de las Islas Marianas, las preposiciones, los numerales, los auxiliares *ser* y *estar*, el léxico del parentesco, los neologismos y los antropónimos. Se trata de nueve temas puntales en el estudio de la lengua chamorra, que constituyen la fase previa a la gramática que esperaríamos que en un futuro pudiera redactar el autor, en beneficio de una visión más integradora; una gramática vista desde la perspectiva española, es evidente, pues desde otras ya existe. Referente a los préstamos, el autor estudia el proceso de su inserción en chamorro mediante una serie de procedimientos como son los testimonios escritos, sobre todo religiosos (Gramática y catecismo de Diego Luis de Sanvitores, 1668, por ejemplo), que ofrecen los préstamos más antiguos, aquellos que los propios misioneros introdujeron en sus pláticas, y los procesos fonológicos implicados: a mayor cambio fonético, más antigüedad; estos procesos, que comenzaron con el primer contacto, se acrecentaron en el siglo XVIII y se asentaron en el siglo XIX. Referente a los mexicanismos hay que tener en cuenta que la mayoría de los viajes se hacía desde México y que hasta que este país alcanzó la independencia la influencia cultural y lingüística de esta región fue intensa; luego tras la independencia de México, la relación continuó, pero solo con España y a través de las Islas Filipinas, un nuevo foco de influencia a través del tagalo y otras lenguas del área. Referente a la situación en las Islas en el siglo XIX, el español era mucho más boyante que ahora, aunque es difícil separar el llamado paleochamorro (heredero directo de una lengua micronesica, dentro de las polinésicas, mezclado en alguna medida con el español) del español propiamente dicho, a su vez diverso por la procedencia de sus hablantes; y en cualquier caso, esa presencia ha ido diluyéndose, aunque la lengua existente, pese a los distintos estratos de los poquísimos hispanohablantes, los residuales (que solo saben canciones u oraciones), criollos, etc., ese mundo lingüístico singular de las Islas Marianas, no coincide ni con el español ni tampoco con el malayo-polinésico, sino que hoy mismo constituye un grupo bien diferenciado, con una fonética en que hay distinción *e/i* y *o/u*, grupos consonánticos de obstruyente más líquida, etc., que indican que, pese a las pérdidas presentes, algo de nuestra cultura cuajó allí para siempre, como confirma el autor.

Referente a aspectos más concretos, se observan fuertes influencias españolas en las preposiciones (cap. 7), ya que casi todas ellas son de procedencia española; la razón está en que como sucede con muchas lenguas amerindias, las lenguas malayo-polinésicas son precarias o carecen de este tipo de conector, el cual es muy útil para establecer ciertos tipos de relaciones; no obstante, el que haya un elemento relacional como *as*, procedente del artículo español, nos abre a un rasgo evidentemente criollo. También el sistema temporal externo ha sido casi totalmente sustituido (cap. 8) —solo queda el numeral prehispánico

maisa ‘uno’—, de modo similar a como ocurre al contar o al decir el tiempo en quechua u otras muchas lenguas amerindias: es un universal de ciertas relaciones de contacto, sobre todo las de carácter comercial. También han penetrado los verbos copulativos *ser* y *estar* (cap. 9), para cubrir el hueco de una relación binomia carente de conector en la lengua aborígen (*maolek i taotao* «bueno-ART-hombre» = ‘el hombre es bueno’); el hecho de entrar el verbo en tercera persona, como invariable, y el hecho de tener valores aspectuales dominantes sobre los temporales (*E karta ta skirbí* ‘la carta está escrita’), son rasgos inequívocamente criollos. Otro rasgo (cap. 10) inequívoco de suplantación en lenguas mixtas es el del parentesco, el cual, como campo semántico global, es sustituido casi en su totalidad por el del español; pero ¿qué queda del de origen?: algo central, cognitivamente hablando, como *saina* ‘progenitor’, *asàgua* ‘cónyuge’, *lâhi* ‘hijo’, *hâga* ‘hija’ y *chêlu* ‘hermano, hermana’, es decir, el grupo nuclear previsible. Los neologismos (cap. 11) eran en el siglo XIX tecnicismos de origen español, pero a partir de mitades del siglo XX, el inglés se impone en este campo como en el resto del mundo. Finalmente (cap. 12) los antropónimos reflejan bien a las claras el mestizaje de sangre y también el prestigio de la lengua, la religión o la cultura venida (apellidos ilustres o, como observo, nombres de santos, etc.).

Termina el recopilatorio con una bibliografía amplia y bien seleccionada (pp. 261-295) e índices onomástico, toponímico y de lenguas (pp. 297-312). Podemos asegurar que con la lectura atenta de este ameno trabajo podemos tener una idea bastante ajustada, a veces innecesariamente persistente por repetición de unos artículos a otros, de la influencia lingüística del español en las tierras del Pacífico, sobre todo en las Islas Marianas, las que por buen gusto y por deferencia histórica no reciben nunca por parte de Rodríguez-Ponga su segundo nombre: el denigrante de Islas de los Ladrones.

Referencias

- DE GRANDA, Germán (1978): *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid, Gredos.
- STOLZ, Thomas (2003): «Not quite the right mixture: Chamorro and Malti as candidates for the status of mixed language», en Yaron Matras y Peter Bakker (eds.): *The mixed language debate: theoretical and empirical advances*. Berlín y Nueva York, Mouton de Gryter, 271-315.

JULIO CALVO PÉREZ
Universitat de València

ZWARTJES, Otto, Ramón ARZÁPALO MARÍN y Thomas C. SMITH-STARK (2007): *Missionary Linguistics IV / Lingüística Misionera IV. Lexicography*. Selected papers from the 5th International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14-17 March 2007. Selected papers from the 5th International Conference on Missionary Linguistics Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publ. Comp., pp. 340 (ISBN: 978-90-272-4605-9).

Ya son bastantes las pruebas de buen hacer que ha dado esta reciente disciplina, la Lingüística Misionera (LM), a través del número y calidad sin precedentes de los estudios realizados hasta ahora. Habríamos de precisar, para una mejor intelección, que la LM nace en el mundo bajo el influjo de Nebrija, ¡que no era misionero!, y bajo los auspicios, muy fundamentalmente en España, de las órdenes religiosas que primero en el Nuevo Mundo, y posteriormente en el Oriente asiático, África, Oceanía, etc. desarrollaron por lo general, un triplete de textos: las gramáticas, los diccionarios y los catecismos o doctrinas para explicar la palabra de Dios. Lo que aquí llamamos LM no es sino la explicitación y evaluación de aquellos inmensos logros, por lo que mejor sería hablar de Metalingüística Misionera (MLM) para hacer referencia al trabajo que se está comentando.

El texto consta de 12 estudios sobre lexicografía, repartidos en tres partes: Nueva España, Norteamérica y América del Sur y, finalmente, Asia. El haberse celebrado el congreso que da luz a esta publicación en Mérida (México) hace que haya un desequilibrio en el reparto geográfico y, por tanto, también en la importancia (no voy a decir en la calidad) de los estudios ofrecidos. México ofrece seis trabajos de excepcionales analistas. El primero es un estudio global de la lexicografía en Nueva España a cargo de Thomas Smith-Stark (q.e.p.d.); a él siguen trabajos de Ramón Arzápalo sobre el *Calepino* de Motul, de José A. Flores Farfán sobre el célebre *Vocabulario* de Alonso de Molina, de Esther Hernández sobre los vocabularios mayas del siglo XVI, de Pilar Máynez sobre Bernardino de Sahagún y de Cristina Monzón sobre la lexicografía tarasca. El período que comprenden estos estudios es de 1492 a 1611, según indica el título de Smith-Stark. El segundo comprende tres estudios sobre el resto de América: uno de Deryle Lonsdale que analiza una recopilación léxica del siglo XIX del Padre Chirriouse sobre una de las lenguas salish, el lushootseed (que se habla todavía en el estado de Washington); otro, de Astrid Alexander-Bakkerus sobre la lengua de Maynas (quechua) y otro más de Maria Filomena Gonçalves y Cotilde de A. Azevedo Murakawa, sobre el léxico brasileño que se descubre en los textos del jesuita Cardim. Esto viene a ser una pobre muestra de la riquísima aportación lexicológica y lexicográfica misionera efectivamente hecha sobre lenguas como el tupí-guaraní, el mapuche y sobre todo el quechua costeño, el cuzqueño y el aimara de los lupacas, en América del Sur: son las consecuencias derivadas generalmente de la publicación de las Actas de los

congresos. El tercer bloque lo constituyen los trabajos de Rebeca Fernández Rodríguez sobre el Calepino ilocano del P. Vivar, el de Gregory James sobre el primer diccionario conocido de la lengua tamil (familia dravídica) de la India y, finalmente, el de Henning Klöter sobre los cinco primeros diccionarios del hakka, lengua de la China. El total cubre el no despreciable bagaje de 23 vocabularios de 13 lenguas diferentes.

Dicho esto, la revisión de cada trabajo particular nos ofrece sorpresas. Una de ellas, como citan los editores en su prólogo, es que la inmensa labor lexicográfica de los misioneros en sus lugares de ejercicio había pasado casi completamente desapercibida para los historiadores de la lingüística y los teóricos en general, habiendo, no obstante, importantes avances sobre las fuentes originales de inspiración, ya sea la del *Diccionario latino-español* (1492) y *Vocabulario español-latino* (¿1495?) de Antonio de Nebrija, ya la del lexicógrafo agustino Ambrogio da Calepino, que publicó en 1502 su obra, luego multilingüe, *Diccionario de la lengua latina*.

Smith-Stark da una visión general de los vocabularios mexicanos hasta principios del siglo XVII. En esta época en México se recopilan más de veinte repertorios, comenzando por el de Alonso de Molina de 1555, que hacen verdaderamente extenso el panorama. Además, su arte «shows such a remarkable degree of creativity, originality and achievement that [...] [junto con las gramáticas producidas a la par] this period should in all fairness be recognized as marking the birth of descriptive linguistics» (p. 70). Los principales repertorios son sobre el náhuatl, tarasco, zapoteco y mixteco, pero también sobre maya, otomí, etc. Los hay bilingües y trilingües; suelen ser bidireccionales, aunque alguno hay que se da en un solo sentido, y todos han sido escritos por misioneros (franciscanos, dominicos y un jesuita). Lo curioso es que para satisfacer la morfología de las lenguas indígenas algunos se organizan por raíces o temas, o incluso por categorías y por terminaciones. Este trabajo proporciona un panorama imprescindible, de una buena extensión (pp. 3-82), estupenda documentación y evaluación, muy digna aproximación a las distintas metodologías y un listado exhaustivo de obras.

Arzápalo (pp. 83-105) analiza el *Calepino* de Motul. Es una obra extensa, próxima a un millar de páginas atribuidas a Antonio de Ciudad Real, y el comentarista analiza los distintos pormenores de las ediciones de este repertorio y una modernización de la ortografía maya, además de las clasificaciones sobre flora y fauna, de aspectos semánticos y pragmáticos, etc. añadidos para una mejor comprensión del alcance de la obra. Hay además un análisis completo de los términos de bromatología.

Flores Farfán (pp. 107-127) analiza el *Vocabulario* de Molina, un importante trabajo lexicográfico que por su extensión y por las fuentes de información sociolingüísticas y culturales todavía no ha sido superado en lengua náhuatl. Además la obra es sensible a cada lengua, en sus diferencias, en sus mutuos préstamos y en tantas otras facetas que armonizan dos lenguas y dos culturas, aproximándolas léxicamente de manera eficaz sin confundirlas a lo largo del trabajo y siendo consciente por necesidad pedagógica de la importancia de centrarse más en el náhuatl. Flores Farfán se preocupa por destacar descriptivamente estas virtudes.

Hernández (pp. 129-149) pone un especial énfasis en la lexicografía maya del siglo XVI, que se basa tanto en Nebrija como en la obra ejemplar de Molina, analizando tanto la metodología como la originalidad en el tratamiento léxico. Es de destacar negativamente, que la lexicografía maya, pese a la importancia de esta lengua, no tuvo la suerte de contar con grandes autores de diccionarios.

Sigue el trabajo de Máynez (pp. 151-164) que analiza la obra histórica de Fray Bernardino de Sahagún desde la perspectiva del constructivismo orteguiano, respecto al uso léxico y a las diversas informaciones que ofrece el misionero al tiempo de la producción de su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Más interesante es el trabajo de Monzón (pp. 165-195), por ocuparse realmente de otras obras de gran interés lexicográfico: la del vocabulario michuacano de Maturino Gilberti (1559), quien basándose en Nebrija y en Molina, recoge y ordena por raíces el léxico de la lengua p'urhépecha; la de Lagunas (1574) y un *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, anónimo e inédito, de un autor agustino, quien completa el desarrollo lexicográfico de la lengua tarasca.

Abre el apartado sobre el resto de América, Lonsdale (pp. 197-210), que comenta la lexicografía tardía, sobre la temprana mexicana, en el espacio de los dos lados de la frontera oeste estadosunido-canadiense. La obra del padre Chirouse, aunque breve —unas 200 palabras— tiene interés por la información nueva, sobre la previa existente, que aporta el oblato francés respecto a objetos de la época, fenómenos de la naturaleza y manifestaciones culturales.

Alexander-Bakkerus (pp. 211-231) se centra en el desarrollo léxico de uno de los subdialectos del quechua cuzqueño, el A de Parker, en la influyente zona de Maynas. Lo hace a través de un manuscrito de la British Library, no publicado, que data del comienzo del siglo XIX. Para entonces, los grandes diccionarios quechuas de los misioneros ya habían sido elaborados, pasando luego, a mitades del siglo XIX, a los grandes recopiladores laicos alemanes: von Tschudi y Middendorf. La autora coteja el vocabulario de Maynas con los de Velasco en la búsqueda de similitudes e intenta basarse en las primeras obras del quechua, en la búsqueda de los rastros dejados por estas, pese a tratarse de otro ámbito quechua, para explicar la antelación de un repertorio sobre el otro.

Gonçalves y Murakawa (pp. 233-248) analizan un texto indirecto, al igual que Máynez, ya que rebuscan el vocabulario implícito del jesuita Fernão Cardim en su obra *Tratados da terra e gente do Brasil*. Es interesante ver el sistema de definición integrado que podría responder, ¿por qué no? a una técnica diferente de hacer diccionarios, de carácter más bien indirecto, definiendo directamente cosas y no palabras. Me refiero a ejemplos como «*Anapúru*. Este papagaio é formosíssimo, e nele se acham quase todas as cores em grande perfeição». Es como si se hiciera un glosario final para entender la obra.

La tercera parte de esta obra metalexigráfica, que versa sobre Asia, comienza con el trabajo de Fernández Rodríguez (pp. 249-272) en que se analiza el *Arte de la lengua iloca* (1627) del P. López y el *Calepino ilocano* (1797) del Padre Vivar. Ni que decir tiene

que la lexicografía filipina, bajo la influencia de Molina (aunque la autora nos retrotrae al *Calepino* políglota) y otros lexicógrafos mexicanos, es de una importancia trascendental dentro de la actividad misionera: en ella no solo se analiza el léxico sino que se proponen constantemente refranes, dichos, proverbios, imprecaciones, contextos de uso para ciertas expresiones y tantas y tantas aportaciones pragmáticas que dan a estos tratamientos una modernidad absoluta.⁶

James (pp. 273-301), que es importante destacar que parte no de un trabajo de circunstancias, como en algunos otros casos de este libro, sino de quien conoce la lengua, analiza el primer diccionario tamil existente, de Antão de Proença, que fue impreso al Sur de la India en 1679. Este *Vocabulario tamúlico* es una reducción de los manuscritos existentes, aún no bastante estudiados, en que hay indicaciones de todo tipo: de carácter antropológico, astrológico, botánico, de cocina, de historia, de mitos y religión, etc. La característica más sobresaliente de esta obra es la de comenzar a formarse a partir de radicales más simples, hasta alcanzar todos los derivados. La obra discurre solo en el sentido tamil-portugués.

Finalmente, Klöter (pp. 303-330), también conocedor de la lengua que examina, trabaja en cinco repertorios sobre la lengua hakka, una lengua regional que es estudiada desde una perspectiva compensatoria a la de los estudios chinos de los jesuitas hechos sobre la lengua china mandarina, propia de las élites. Solo un porcentaje de entradas, entre un 30 y un 40%, respeta los vocabularios de Nebrija y de Molina respectivamente, dos obras que se solapan grandemente como consecuencia de haber servido fielmente la primera como plantilla de la segunda. Eso indica la relativa independencia de los estudios lexicográficos misioneros de este lugar del mundo, aunque hay reacomodos que indican que estas obras siguieron teniéndose en cuenta, pero que se realizó un trabajo de campo exclusivo para hacer la correspondiente lexicografía.

La obra termina con sendos índices biográfico y tópico (incluyendo los términos lingüísticos), siempre en el rigor que exige esta editorial y la gran precisión y cuidado de detalles que siempre ha caracterizado a los compiladores.

JULIO CALVO PÉREZ
Universitat de València

6. Véase, al respecto, la reseña de García-Medall en este mismo número de *UniverSOS*.

AUTORES PARTICIPANTES

MARGARET CRAIG. Ha enseñado lengua inglesa en Papúa Nueva-Guinea entre 1964 y 1979, tiempo durante el cual empezó a cuestionarse la influencia de la lengua materna sobre el éxito en el aprendizaje de una segunda lengua. Mientras daba clases en la Universidad de Papúa Nueva-Guinea, cursó una licenciatura en lingüística y realizó investigaciones sobre las lenguas aroma y tigak, entre otras. Volvió a Australia en 1979, donde siguió estudiando en la Universidad Nacional de Australia, Canberra, antes de retomar su carrera docente. Al jubilarse en 1995 se fue a España, donde realiza un doctorado en lingüística sobre la posesión en las lenguas oceánicas en la Universidad de Granada.

CARLOS HERNÁNDEZ SACRISTÁN. Catedrático de Lingüística General en la Universidad de Valencia. Ha sido profesor invitado en las Universidades de Heidelberg, Mainz (Alemania) y Ginebra (Suiza) e investigador invitado en las Universidades de Virginia (USA), y Cambridge (UK). Sus estudios iniciales versaron sobre teoría sintáctica desde una orientación perceptiva y sobre la fundamentación de las relaciones epistemológicas entre lingüística y fenomenología. Su investigación posterior abordó de manera conjunta los dominios de la lingüística contrastiva, la teoría de la traducción y la comunicación intercultural. En la actualidad, y sin abandonar esta última temática, su investigación se encuentra más específicamente dirigida al ámbito aplicado de la lingüística y pragmática clínicas.

JOSÉ LUIS ITURRIOZ LEZA. Doctor en Lingüística (1985). Miembro del Proyecto UNITYP (Universales y Tipología). De 1980 a 1982 profesor de Lingüística Formal en la Universidad de Colonia (Alemania). Profesor invitado en las universidades del País Vasco 1992, de Salamanca 1994, de Barcelona 2005 y en la Ludwig-Maximilian-Universität de München, Alemania, 2006. Director de la revista *Función* (30 números publicados). Autor o coautor de más de 100 trabajos científicos y unas 200 conferencias y ponencias en diversos foros y universidades de varios países. Su actividad principal es la investigación de algunas lenguas indígenas mexicanas como la lengua huichola, el tlapaneco y el náhuatl en el marco de la lingüística operacional.

GUIDO KALLFELL. Estudió Filología Románica y Eslava, así como Pedagogía en la Universidad de Münster y en la Universidad Complutense de Madrid. Desde 2001 hasta 2008 fue colaborador del proyecto *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico* dirigido por los profesores W. Dietrich y H. Thun. En 2005 entregó su tesina, titulada *El español y el guaraní en el Paraguay y la Argentina. El guaraní como factor concomitante para la fisonomía actual del léxico peculiar del español paraguayo y de los inmigrantes paraguayos en Buenos Aires* y bajo la dirección del Prof. W. Dietrich. Actualmente elabora su tesis doctoral con este mismo lingüista, compilando una gramática del guaraní hablado en el Paraguay. Al mismo tiempo es docente de Lingüística Hispánica en la Universidad de Aquisgrán (RWTH Aachen). Ha desarrollado sus investigaciones en el ámbito de la lexicología, la gramática, la fonética y fonología y las lenguas de contacto en América.

CRISTINA MESSINEO. Investigadora Independiente del CONICET (Argentina). Profesora de Lingüística (Departamento de Antropología) y de Etnolingüística (Departamento de Letras) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Publicó el libro *Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos* (LINCOM Europa) y artículos en las siguientes revistas: *Terminology*, *RASAL (Sociedad Argentina de Lingüística)*, *Linguas Indígenas Americanas (LIAMES)*, *Anthropological Linguistics*, *IJAL*, *Latin American Indian Literatures Journal* y *Lenguas Modernas*, entre otras. Dirige los siguientes proyectos de investigación: «Clasificación nominal y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco» (ANPCyT) y «Lenguas indígenas del Gran Chaco (toba, toba-pilagá, maká y chorote). Estudios en Lingüística Antropológica» (FFyL-UBA).

MICHEL PEPERKAMP. Se graduó en Lenguas y culturas nativas de América de la universidad de Leiden (Holanda). Antes de obtener su maestría, realizó trabajos de campo en América latina: con el apoyo del Prof. dr. W. F. H. Adelaar tuvo la oportunidad de investigar la lengua shiwilu, una lengua en peligro de extinción, y la tradición oral del pueblo de Jeberos durante un periodo de seis meses entre el año 2004 y 2005. Allí realizó la tesis titulada: «'Shiwilu Wichi' - Sueño Jeberino: Un Estudio de la Lengua Shiwilu y las Voces Nativas Representado en las Tradiciones Orales de Jeberos», Alto Amazonas, Perú.

MARIA DO SOCORRO PIMENTEL DA SILVA. Graduação em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Tuiuti (1984), mestrado em Letras e Lingüística pela Universidade Federal de Goiás (1995) e doutorado em Lingüística Aplicada e Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001). É professora da Universidade Federal de Goiás, atuando na graduação e pós-graduação, onde orientou e tem orientado dissertações e teses sobre várias línguas indígenas e o português.

Tem experiência na área de Lingüística, com ênfase em Lingüística Antropológica, atuando principalmente nos seguintes temas: bilingüismo em contextos indígenas, educação escolar indígena bilíngüe e intercultural, ensino de línguas étnicas como primeiras e segundas línguas e documentação de línguas indígenas ameaçadas de extinção. Coordena desde 1994, o Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi, que tem por objetivo a revitalização da língua e cultura Karajá. É coordenadora do Curso de Licenciatura Intercultural de Formação Superior de Professores Indígenas - da UFG. Já publicou vários artigos e capítulos de livros no Brasil e no exterior sobre educação bilíngüe, ensino de línguas indígenas ameaçadas, políticas lingüísticas de revitalização de línguas. Tem experiência com educação escolar indígena.

ALMA P. RAMÍREZ-TRUJILLO. Estudiante del 4.º año del doctorado en Estudios Hispánicos en la Universidad de Western Ontario. Sus trabajos están enfocados a las áreas de lenguas en contacto, adquisición de español y náhuatl como segundas lenguas y bilingüismo temprano. La tesis de maestría se enfocó en la convergencia sintáctica entre el español y el náhuatl. Actualmente se encuentra trabajando en su tesis doctoral titulada: *Adquisición de la Concordancia en Náhuatl y Español: Un Estudio Bidireccional*.

MARIANA DE SOUZA GARCIA. Jovem pesquisadora, a temática dos povos e línguas indígenas perpassa sua vida desde a infância, definindo formas no início dos seus estudos universitários. Em 2002 concluiu sua dissertação de mestrado, realizando o primeiro estudo da língua Yawanawá (feito nos moldes descritivos). Contudo, desde 1999 reflete sobre a utilidade dos estudos para os índios e em 2007 concluiu sua tese de doutorado, estudando a língua Terena na perspectiva das Tipologias Sociolingüísticas. Iniciou em 2008 sua carreira docente na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul onde é professora adjunta de lingüística.

UniverSOS

Normas de publicación

Los trabajos originales e inéditos que se propongan para su publicación en cada número anual de la revista se someterán estrictamente a las siguientes normas:

- Extensión máxima: 15 páginas DIN A 4 (incluida la bibliografía, que aparecerá al final del documento).
- Formato del documento
 - Márgenes: 5 cms (para superior e inferior), 4 cms (para izquierda y derecha)
 - Tipo de letra y tamaño: Times New Roman 12 (para el cuerpo del texto)
Times New Roman 9 (para las notas)
 - Interlineado: sencillo (o simple)
- Lenguas vehiculares: los artículos podrán redactarse en cualquiera de las lenguas peninsulares, así como en inglés o francés.
- Primera página. Incluirá, por este orden y en líneas sucesivas, lo siguiente:
 - Título del trabajo, seguido de una línea en blanco de separación
 - Autor(es)
 - <correo electrónico>
 - Centro de procedencia, seguido de una línea en blanco de separación
 - *Abstracts* en inglés y en español (extensión máxima de 10 líneas cada uno)
 - Palabras-clave: se aportarán cinco términos y en los dos idiomas de los *abstracts*
 - Texto: comenzará después de haber dejado dos líneas en blanco de separación
- Apartados. Irán identificados con sus epígrafes correspondientes, separados por una línea en blanco antes y después, y se numerarán sucesivamente según el sistema decimal siguiente:
 1. TÍTULO DEL APARTADO
 - 1.1 *Título del apartado*
 - 1.1.1 Título del apartado
 2. TÍTULO DEL APARTADO
- Notas: si bien se recomienda evitarlas en la medida de lo posible, podrán aparecer notas a pie de página, pero nunca se utilizarán para la citación bibliográfica (que se hará como se indica). El número de remisión a nota se enganchará como superíndice a una palabra del texto, y después de un signo de puntuación, si lo hubiese.

- Ejemplos. Los ejemplos que figuren en una relación numerada aparecerán separados del texto por una línea en blanco antes y después:

(1) Primer ejemplo

(2) Segundo ejemplo

Si se trata de ejemplos ocasionales se intercalarán en el texto, en letra cursiva. Si se precisa hacer análisis o descripciones detalladas, con fragmentos de ejemplos o traducciones que deben sucederse alineados a la misma altura, deberán construirse en formato de tabla.

- Descripción. Los textos analizados constarán de tres líneas:

1. Cursiva. Con separación en palabras y morfemas.

2. Normal. Con descripción metalingüística.

3. Traducción.

Las líneas 1 y 2 se tabularán en columnas perfectas de palabras.

- Imágenes y figuras: las imágenes, esquemas y figuras que se incluyan deberán aportarse también en documento distinto con indicación del programa utilizado.

- Caracteres «especiales»: si se usan (p. e., para transcripciones fonéticas), se utilizarán con preferencia los tipos SILDoulos y, en todo caso, se indicarán y adjuntarán los tipos de letra empleados.

- Citas textuales y remisión a la Bibliografía. Si la cita es breve, se presentará entre comillas dobles (« ») al hilo del texto; si su extensión supera las dos líneas, se hará aparte, con una línea de separación antes y después. En todo caso, la remisión a la Bibliografía se hará según el sistema:

Apellido del autor (año: páginas)

ejemplo: dice Pérez (2003: 18)

(Apellidos del autor año: páginas)

ejemplo: ... (cf. Pérez 2003: 18-20)

- Bibliografía. Este epígrafe sólo recogerá los trabajos citados en el artículo, y aparecerá después del final del texto, separado por una línea en blanco. Se ordenará alfabéticamente por autor y año de primera edición del original según los modelos siguientes (consignando siempre los nombres propios completos de los autores):

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1999): *Introducción a la lingüística*. Barcelona, Ariel.

BROWN, Gillian y George YULE (1983): *Discourse Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la edición española: *Análisis del discurso*. Madrid, Visor, 1993.

GORDON, Raymond G., Jr. (ed.) (2005): *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas, Texas, SIL International. Versión electrónica: <<http://www.ethnologue.com>>.

HERRERO BLANCO, Ángel (2002): «La investigación lingüística de las lenguas de signos». *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 1, 9-47.

WAGNER, Claudio (1991): «Las lenguas indígenas de América (lenguas amerindias)». *Documentos Lingüísticos y Literarios* 17, 30-37. Edición electrónica en: <www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=350>.

- Uso de cursivas y comillas: Nunca se usarán la negrita ni la versalita. La cursiva se utilizará para los títulos de libros y nombres de revistas en la bibliografía y, en el texto, se reservará para los ejemplos intercalados y para términos metalingüísticos o en lenguas diferentes a la del artículo. Las comillas dobles (« ») se usarán para los títulos de artículos en la bibliografía y, en el texto, para las citas textuales. Las comillas simples (‘ ’) se reservarán para traducciones o explicaciones de significado.
- Envío de originales. El plazo de recepción finalizará el 15 de mayo de cada año. Los textos –y un breve currículum (10 líneas máximo) de los autores en otro documento– se remitirán en soporte informático (Word o cualquier programa de tratamiento de textos compatible con Word), dirigidos al Secretario de la revista:

ENRIQUE SERRA ALEGRE
Departament de Teoria dels Llenguatges
Universitat de València
Av. Blasco Ibáñez, 32
46010 València
<correo electrónico: enrique.serra@uv.es>

La Dirección de la revista, vistos los informes de los Asesores, comunicará a los autores la decisión razonada sobre la aceptación del trabajo antes del 15 de julio de cada año. Los informes evaluadores de los artículos aceptados serán enviados a los autores para que realicen las correcciones oportunas y, antes del 5 de septiembre, remitan la versión definitiva del trabajo en formato PDF y Word. No habrá otra corrección de pruebas.

El incumplimiento de estas normas de publicación podrá ser motivo suficiente para que la Dirección de UniverSOS desestime la aceptación de un artículo.

