

## *De cómo sacar partido a las palabras*

Secundino VALLADARES  
Universidad Complutense de Madrid

«*Il cause, il cause, il cause,  
c' est tout ce qu' il sait faire*».  
EL LORO DE QUENAU

### VALOR HEURÍSTICO DE LAS PALABRAS

«Por el son a la visión», decía don Miguel de Unamuno (1974:122) en una de sus gramatiquerías, a vueltas con el lenguaje. Y decía *son* para dejar bien sentado que su punto de mira no era el lenguaje como sistema reglado (*la langue* de Saussure), sino la lengua viva (*la parole*), el habla de esos pensadores rurales que piensan la historia de su pueblo a través del habla, concretamente, a través de sus modismos y refranes cuyo valor reside no tanto en su contenido sino en el continente, ya que la forma en ellos se confunde con el fondo. Por ello, don Miguel, como si de un antropólogo se tratara, concluía que «para desentrañar la sabiduría popular estribada en el lenguaje no hay sino llegar al tuétano de él». (1967: 32).

Este axioma de que las palabras son el hilo conductor que nos puede llevar, como un hilo de Ariadna, a descubrir el laberinto de la visión del mundo de un determinado grupo, está amparado, sin duda, en la filosofía del lenguaje elaborada por los románticos alemanes. Unamuno sintoniza en esa onda y su razonamiento, brevemente, es como sigue: lo que a un pueblo le hace uno, dice don Miguel, es el sentimiento de una unidad de destino y de misión histórica (aún no habían sido tabuizados estos sintagmas). Pero este sentimiento de proyecto compartido (por usar el préstamo léxico de Renán) depende de la

conciencia que de sí mismo se forje un pueblo. Y de esa misma conciencia del pueblo es de donde emerge la visión del mundo, el *weltanschauung* de que hablan los alemanes. Ahora bien, esta visión del mundo es obra de la historia. Y la historia no es obra de la raza, ni de la sangre, ni del territorio. La historia es obra (y aquí don Miguel es deudor de la *Scienza Nuova* de Vico) de las palabras, es en esencia palabra. Como en el cuarto evangelio, Vico y Unamuno recitan aquello de que en el principio, en el principio de la historia, fue el verbo y por él fue hecho todo lo que se hizo.

Así es como la historia y la visión del mundo de un pueblo brotan del son de la palabra, del habla de ese mismo pueblo. Es la palabra quien nos brinda la figura del mundo, quien nos enseña a ver. Nombrar una cosa es definir su idea, marcar su contorno, porque idea, nos dice Unamuno, quiere decir en rigor etimológico, visión. Y ya metidos en vena etimológica, don Miguel nos hace ver que lógica deriva de *logos* que quiere decir palabra, que razón deriva del verbo *rerí* que significa hablar, como lo atestiguan los verbos catalanes *enraonar* y *raonar*; y que idioma, idiolecto y, cómo no, idiotismo provienen todos de raíz que significa lo propio, lo singular. De donde queda expedito el camino que nos ha de llevar de la gramática a la lógica, de la filología a la filosofía y del idioma de un pueblo a su historia, su estética, su ética y hasta su religión.

Por consiguiente, para llegar a descubrir la visión del mundo de un grupo, hay que ahondar en los ricos veneros de modismos y expresiones populares. Don Miguel habla de *zahondar*, y esta metáfora geológica nos lleva inevitablemente a perfilar la posición de la lengua en su visión intrahistórica de la cultura: «la lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva». (1979: 42). Por eso, Unamuno asume la función de zahorí que golpea la superficie de las palabras para sacar a luz y hacer consciente la tradición intrahistórica de una lengua *en la que pensamos y que pensamos*. Es así como por el hilo de las palabras se puede dar con el ovillo de la cosmovisión. En el son común de las palabras está la visión compartida de un mundo y el con-sentimiento de su convivencia.

## DE LA TRANSPARENCIA Y OPACIDAD DE LAS PALABRAS

Llegados a este punto, conviene oscurecer algo las cosas, como quería D'Ors de sus glosas. Usando las propuestas de Unamuno como punto de partida, revalidadas por el método semántico de los *criptotipos* de Whorf, es lícito suponer en las palabras una función de puente o pasadizo hacia campos se-

mánticos, no tan tangibles, de la estructura social o de los universos imaginarios. En definitiva, reconocemos a las palabras una función heurística. Pero esta función mediadora de las palabras, lugar común de toda epistemología, está plagada de dificultades debido a la naturaleza dual y contradictoria del lenguaje.

Cualquier manual de semántica, y yo sigo el de Ullman (1967: 91), divide las palabras en transparentes y opacas. Transparentes serían aquéllas acerca de cuyo significado se puede decir algo coherente y motivado, ya sea en razón de su onomatopeya, de su composición o derivación morfológicas o de los mecanismos metafóricos y metonímicos que configuran su relación significativa con las cosas. A estas palabras Ullman las llama motivadas, esto es, dotadas de motivación fonética, morfológica y semántica, y yo me inclino a llamarlas transitivas desde el punto de vista heurístico, ya que son buenas conductoras o evocadoras de niveles semánticos que sobrepasan su propio significado. Por contra, las palabras opacas carecen de motivación, no se puede decir nada de ellas, son inanalizables, son mudos testigos de la desoladora arbitrariedad del lenguaje. Desde un punto de vista heurístico, su carácter intransitivo las convierte en un callejón sin salida. Carecen del don de la evocación, son signos que significan pero que no conducen a ninguna parte. Pero la cosa no es tan trágica. Las palabras tienen vida y en su existencia reflejan los ciclos y la suerte tornadiza de la existencia. Mientras unas duermen, otras velan (de ahí el *sentido durmiente* de las palabras de que hablaba Américo Castro); unas crecen vigorosamente mientras otras están en franca decadencia, y están las que resucitan, las menos, y de ser opacas y cerradas como la muerte, se vuelven transparentes. Algunas de éstas, como almas en pena, le mariposeaban a don Miguel, en el duermevela de la madrugada, *mariposándosele* en su magín y pidiéndole que les diera  *cuerda*. Porque hay palabras que, fatigadas, se paran como los relojes. Y don Miguel no se  *acuerda* dónde ha dejado la llavecita, esto es, el criptotipo whorfiano, para dar  *cuerda* a las palabras estancadas, y se pregunta si la opaca  *cuerda*, emparentada en el sonido con el transparente  *acuerda*, de  *cor-cordis*, tendrá algo que ver en el sentido. Entonces  *recuerda* que es el momento de dar  *cuerda* a su corazón cansado y comenzar un nuevo día. En fin, hay palabras arcaicas que son un enigma y palabras futuristas que desafían al hermeneuta, palabras muy privadas que se guardan con siete llaves de la curiosidad del forastero, palabras tabú sólo para iniciados, palabras indecibles y palabras maquilladas para engañar al exégeta ingenuo.

En esta abigarrada y contradictoria realidad, auténtica *coincidentia oppositorum*, bien se puede decir que la correspondencia entre las palabras y «las cosas» es «débil», por usar la expresión de los lógicos del lenguaje, y que las áreas de opacidad priman sobre las de transparencia en los campos semánti-

cos. Es como si la palabra se hubiera alzado en rebelión contra el objeto, parafraseando el título de un capítulo de George Steiner (1981:133) en su libro *Después de Babel*. Todo lo cual obliga al exégeta de cualquier acto comunicativo a prestar atención no sólo al contenido de la información, sino también y especialmente a lo que no está dicho en lo dicho, a lo que se ha dicho sólo parcial, alusivamente o con la intención de proteger y servir de pantalla. Se debe admitir que la palabra oculta mucho más de lo que confiesa; opaca mucho más de lo que define y aparta mucho más de lo que vincula. Todo antropólogo, mínimamente sensible al entorno de su trabajo de campo, sabe que el terreno que media entre él y sus informantes está sembrado de trampas y espejismos. Se adelanta, pues, una breve tipología de palabras con sus correspondientes modos de significación por si son de alguna ayuda en la travesía del trabajo de campo.

## DE LAS PALABRAS VERDADERAS

Llámanse verdaderas atendiendo a su etimología, que en griego quiere decir verdad. De siempre los curiosos del lenguaje han sostenido que la reducción etimológica de los vocablos nos puede devolver su sentido verdadero. Suposición respetable que el principiante en el trabajo de campo debe seguir con suma cautela, no sea el caso que incurra en las mismas ingenuidades precientíficas de un Isidoro de Sevilla que en sus *Etimologías* hacía venir *mors* (muerte) de *Mars* (el dios Marte); o, aún peor, en aquellas vulgaridades de mal gusto del profesor de anatomía Bartrina, maestro que fue de Laín Entralgo (1976:62), quien derivaba la palabra testículos de *testis* (testigo) por la simple razón de que no entraban pero daban fe. Una vía más segura nos brinda Américo Castro cuando nos dice que mediante la etimología se puede descubrir el sentido durmiente de las palabras. Tras descubrir cientos de raíces árabes en el léxico español, debidas a la convivencia islámico-cristiana, Américo Castro se detiene en un calco que no es léxico sino estrictamente semántico, motivado por un fenómeno de vivencias convergentes y simpatía anímica. A este calco semántico le da el nombre de *seudomorfosis* o paralelismo expresivo, y así habla de préstamos semánticos donde no cuenta la raíz léxica sino el sentido. Así es como en español la gente no sólo da o proyecta sombra, sino que tiene «buena o mala sombra», «tiene ángel»; no solamente siente vergüenza-pudor sino que tiene vergüenza-pundonor, «vergüenza torera», dos conceptos ajenos del todo a las lenguas romance y que son resultado del contacto lingüístico del árabe y el español (Castro 1982: 65 *passim*). No hay duda que esta estrategia de los paralelismos expresivos es una vía fértil para todo trabajo de campo realizado en situaciones de lenguas y culturas en contacto.

Entre nosotros, ha sido Unamuno uno de los autores que con mayor interés ha practicado esto de la reducción etimológica, obsesionado como estaba con la tarea de hacer pensar a sus compatriotas en consciente y entrañado romance castellano (1968: 103). Los barbarismos, definidos como «vicios del lenguaje» por el Diccionario de la Real Academia, son para el Unamuno etimologista la sal del idioma. En primer lugar, dice Unamuno, vicio se le llama en muchas partes de España al abono; y los barbarismos han abonado «con vicio» el romance castellano. Los bárbaros iletrados hicieron las lenguas vulgares, y si alguien malea este bárbaro romance, piensa Unamuno, son los cultismos de los eruditos a la violeta. Pero donde Unamuno deslumbra es en el alumbramiento etimológico de la palabra persona (1959: 128). Todos sabemos que persona es la careta o máscara del actor romano; pero en su raíz primitiva, persona es resonador o bocina, luego es la bocina que va de la boca de la máscara a la boca del actor para ser más tarde la máscara misma y, consiguientemente, el personaje representado; y, por fin, el papel que uno hace en la vida como sujeto de derechos. De forma que el sentido jurídico de persona está tomado de su sentido primordial histriónico. Y se pregunta Unamuno: «¿No es acaso el derecho una ficción lo mismo que la comedia?».

Pero quizá al principiante en el trabajo de campo le interesen más los mecanismos espúreos de la etimología popular. Desde siempre el pueblo ha dicho «en olor de multitudes». Ahora los voceros de la norma culta estandarizada nos persuaden para que digamos «en loor de multitudes». Pues bien, esta aliteración popular viene motivada porque el término *loor* es un cultismo que el pueblo ni dice ni entiende, y segundo porque hay un olfato popular (valga la sinécdoque) que señala quién es merecedor de este culto público. Otro ejemplo: el 14 de abril de 1931, en medio del jolgorio popular de la Puerta del Sol, en Madrid, aparece la figura de un cura con vestido talar. La multitud, sorprendida por semejante aparición en medio del bullicio republicano, laico y aconfesional, hace un corro al sacerdote mientras le jalea al grito de «¡viva la raza latina!». Una vez más, la etimología popular señala certera el enlace entre los latines litúrgicos y la cultura de la latinidad. Pero no siempre la etimología popular va por libre. Hay veces en que el glosario del pueblo es la mejor garantía de fidelidad etimológica. Así cuando se dice «es ciego de nación» (de nacimiento) o cuando en algunas regiones de España se equipara el sexo de los animales con su «nación». Igualmente, en el mundo rural de Latinoamérica se habla del «empírico»: «un profesional que cura por sola la experiencia, sin haber estudiado», lo define el Diccionario de Autoridades. Lo que le lleva a decir a Solís en su *Historia de Nueva España* (libro 5, capítulo I): «Ríase de los empíricos la medicina racional: que a los principios todo fue de la experiencia». El trabajador de campo, perdido en los cafetales mesoamericanos, puede toparse con esta joya: «los occisos en la balacera estaban

sindicados de plagio». Los *occisos* no es sino participio de *occidere* (matar), *balacera* deriva de bala, *sindicados* en el sentido de acusados se puede encontrar en el *Diccionario Crítico-Burlesco* de Bartolomé José Gallardo de 1812 (Última edición 1994: 106) y, finalmente, no puede haber mayor *plagio* que el secuestro personal. Es así como en los arcaísmos populares el trabajador de campo ha de saber encontrar el sentido durmiente de las palabras. De todas formas, y como medida cautelar en un terreno tan resbaladizo, valgan las recomendaciones del gran etimologista Von Wartburg (1946: 104):

«Quienquiera que desee escribir hoy día la etimología de una palabra, no debe contentarse con hacer constar la desaparición de una significación o la adición de otra nueva. Debe preguntarse qué palabra es la competidora y heredera de la significación desaparecida y a qué palabras ha arrebatado su nueva significación»

## DE LAS PALABRAS-SCHIBOLET

El trabajo de campo está minado de *schibolets* y el antropólogo debe prestar oído atento a estos marcadores diacríticos si quiere poner orden en la balumba informe de sus notas de campo. Son contraseñas de carácter fonético, semántico o sintáctico que dividen la unidad de estudio en mitades, en cuartos o en infinitas partes dependiendo del grado de fragmentación o diversidad cultural. Son como minas enterradas en los pliegues del lenguaje; de no detectarlas a tiempo, peligra la vida del artista.

En los versículos 5 y 6 del capítulo XII del libro de los *Jueces* se cuenta que los de Efraím movieron guerra contra los de Galaad, capitaneados por Jefté. Así que los de Galaad tomaron los vados del Jordán a los de Efraim, y cuando alguno de los efraimitas quería pasarse de bando, se le preguntaba si era efraimita. Si respondía que no, entonces se le pedía el santo y seña: «Pues di *schibolet*». Y como dijera *sibolet*, al no poder pronunciar la /sch/, le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Así murieron, dice la Biblia, como cuarenta y dos mil efraimitas. Y dice Unamuno en el año 1900 (1980: 153), con ominosa clarividencia de la que no era consciente, es como si en los puertos de Guadarrama se instalase un control policial de castellanos viejos e interrogase a cualquier habitante de Castilla la Nueva: ¿eres madrileño? Y si respondiese que no, pues di *pollo*. Y como dijera *poyo*, al no poder pronunciar la /ll/, le echaran mano para degollarle en los puertos de Guadarrama. Nada más lejos de mí que asustar con estas supuestas carnicerías al joven antropólogo disuadiéndole de que acometa con vigor su trabajo de campo. Pero queda advertido que, de hacerlo, lo debe hacer con los machos bien atados, si es que ha de evitar infinidad de duelos y quebrantos.

Precisamente, duelos y quebrantos era lo que desayunaba (o comía) don Alonso Quijano. Y nunca supimos cómo se cocinaba tal menú, hasta que Rodríguez Marín, en 1927, nos reveló que tales duelos y quebrantos no eran sino huevos con tocino. Mas lo que seguía sorprendiendo todavía era que semejante dieta a unos los dejara dolidos y quebrantados, mientras que para otros los «güevos y torreznos fueran la merced de Dios», como asegura Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana* de 1611. Una vez más, hay que agradecer al genio de Américo Castro que cazara al vuelo este *schibolet* de los duelos y quebrantos y que planteara en sus justos términos un conflicto tocinil que escindió a España en dos bandos irreconciliables. Por un lado, la tocinofilia de los cristianos viejos para los que el tocino es un nombre «hidalgo» (Lope de Vega en *La dama boba*) y para los que no hay mayor disparate que no beber vino y no comer tocino, como diría Quevedo en el *Libro de todas las cosas*, (BAE XIII 481b). Por otro lado, la tocinofobia de los cristianos nuevos para los cuales «quemado sea el venerable tocino», como dice Francisco Delicado en *La lozana andaluza* por boca de Talillo, un criado. Y en medio de ambos bandos, el *schibolet* de los duelos y quebrantos marcando un conflicto cultural de convivencia a través de una dieta alimenticia de tres pares de colesterolos.

Cuando Ricote, el morisco, entró en España (*Quijote*, II, 54), acompañado de unos extranjeros, entre las vituallas que pusieron sobre la hierba había «pan, nueces, rajas de queso, huesos mondos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados». Fue entonces cuando Ricote, disfrazado de alemán, sacó una enorme bota de vino, mayor que las de los cinco peregrinos juntas, y empezó a trasegar demostrando así que con él no iba la prohibición musulmana de beber vino, mientras los acompañantes chupaban ostensiblemente los huesos del jamón. Familiarizado con tal pleito, Cervantes se sonríe amargamente, mientras piensa para su capote que manda duelos que un hueso de jamón se convierta en un eficaz salvoconducto para transitar por la España de las castas.

Y es que las palabras-*schibolet* son precisamente eso, un salvoconducto para pasar de una sociedad a otra. Por eso, es en los procesos de aculturación donde juegan un papel determinante. Todo emigrante que aspira a identificarse cabalmente con la sociedad anfitriona debe controlar escrupulosamente los términos diacríticos-*schibolet*: fórmulas de cortesía, un léxico adecuado, en fin, todo lo que implica una competencia sociocultural del nuevo lenguaje. Pero, más que nada, prestará mucha atención a los fonemas, unos fonemas que cuando salen de su boca le delatan como uno de los de Efraím o uno de los de Galaad. Cree Uriel Weinreich (1968: 85) que en los estudios de aculturación está aún por formular una teoría de la transferibilidad lo suficientemente amplia como para abarcar tanto los elementos lingüísticos como los ex-

tralingüísticos de la cultura. Y yo añadiría a los clásicos criterios de compatibilidad, prestigio y visibilidad, discutidos por Linton, el criterio de rentabilidad y supervivencia tan crucial en aquellas situaciones en que le va a uno la vida optar por *schibolet o sibolet*. Los jóvenes antropólogos que acometen hoy día el trabajo de campo por los pueblos de España están emplazados a descubrir esas contraseñas que abren o cierran las puertas de la integración y de las identidades. Porque hoy todos sabemos que, para el forastero que se acerca a nuestro mundo, formar parte de la nueva comunidad de habla y de cultura no es ni más ni menos que una cuestión de huevos con tocino, esto es, de duelos y quebrantos.

Inversamente a la premura con que se han de adoptar las contraseñas verbales para ingresar en el cielo de las comunidades prósperas y estandarizadas, se da también la correspondiente pérdida de aquellos *schibolets* que a uno le identifican con su comunidad local. En este sentido, todos somos emigrantes. Cualquiera que haya vivido en dos lugares distintos, como es el caso de los que se han trasladado del mundo rural al urbano, sabe de la cantidad de pequeños e íntimos *schibolets* que ha ido dejando en el camino como peaje obligado por el ingreso en el mundo estandarizado del asfalto. Son ya tan pocos los que, al sur del Guadarrama, pueden responder al poder de evocación semántica de la palabra *seve*, que pienso que esta expresión es el último vestigio de un idiolecto extinguido. Sin embargo, este mínimo *schibolet* seguirá siendo un marcador de solidaridad grupal mientras haya dos hablantes en los que su mero enunciado provoque una corriente de evocación y empatía. Informantes del País Vasco me dicen que a sus hijos les enseñan a decir *aitte* y *aittitte* en lugar de *aita* y *aitona*. Es la forma que usaban los abuelos. La familia así se convierte en el último reducto de los *schibolets* como marcadores de intimidad y diferencia.

## DE LAS PALABRAS DIVINAS

Son las divinas palabras de Valle. Latines rituales de eficacia simbólica. Reza el sacristán, bizcando los ojos sobre el misal abierto: *Qui sine peccato est, primus in illam lapidem mittat*. Y!milagro del latín! Una emoción religiosa y litúrgica conmueve las conciencias y cambia el sangriento resplandor de los rostros. Mari-Gaila, la mujer adúltera, desciende del carro del heno, y caminando por medio del pueblo aldeano, dispuesto a lapidarla, cruza el dintel del atrio, desnuda y segura, para acogerse al asilo de la iglesia (Valle-Inclán 1994:120) La escena nos muestra la palabra convertida en oración, convertida en *eikón*, una palabra-icón donde no cuenta su valor semántico, sino la fórmula del encantamiento. Se trata, en definitiva, de una palabra ignota, ritual, de una palabra «divina».



En el trabajo de campo, el antropólogo principiante debe prestar atención a la semiótica-no verbal que opera a través de determinados espacios sagrados y civiles, a través de tiempos festivos y efemérides y que contribuye a mantener viva la memoria y conciencia de la comunidad. Se trata de celebraciones que, por encima de la cotidianidad, dotan a la vida grupal de un carácter trascendente y simbólico. Estamos hablando de rituales que, por decirlo brevemente, son acciones simbólicas que hacen aquello que significan. A esto se refiere la antropología social cuando habla de la eficacia de la acción simbólica. Pues bien, hay ocasiones en que el lenguaje, desprovisto de sus contenidos denotativos y función significante, opera como un icono, mejor, como un ritual transmitiendo contenidos ambiguos de alta intensidad emocional. A este uso del lenguaje es a lo que el maestro Aranguren (1983: 57), en un breve ensayo de los primeros años ochenta, llama la *función litúrgica* del lenguaje.

Parte Aranguren de que para una mayoría de los vascos, el euskera no es todavía un *Lebensform*, como diría Wittgenstein, no es una forma de vida dentro de la cual vivan, una forma de vida que poseen a la vez que son poseídos por ella. El hecho real es que los vascos más o menos urbanizados siguen viviendo real y objetivamente dentro del castellano. A pesar de lo cual, recurren al euskera como ritual, como liturgia secular. ¿Qué otra cosa significa el hecho, se pregunta Aranguren, tan habitual entre vascos que no saben euskera pero que, al encontrarse y al despedirse, se saludan en ese lenguaje, sino su uso estrictamente litúrgico? Y aquí la comparación con el latín viene obligada. El latín, un lenguaje litúrgico por excelencia, una lengua secreta y distinguida con muchas de las características de las lenguas de endogrupo, lengua ceremonial que, por ininteligible y no-significante para la plebe santa, funciona más que como lengua verbal como ritual simbólico dotado de un sentido cuasi-icónico que cumple, cumplió durante centurias con la misión de mantener vivos los lazos de la comunidad creyente. Asimismo, el euskera, excepto para los que lo hablan en el medio rural o doméstico y para quienes de modo ferviente lo cultivan en las ikastolas, no es todavía una lengua efectiva; más bien es un símbolo catalizador, un ritual, un conjunto de fórmulas de comunión y un arma de combate para la liberación. Una lengua litúrgica, en fin, que rinde culto a una divinidad mesiánica, la independencia que está por venir.

Resulta fácil dar con situaciones paralelas a la descrita por Aranguren. Así es frecuente encontrar en la comunidad chicana de California profesores chicanos, sin apenas competencia lingüística en español, que definen abiertamente en sus clases a California como «México ocupado». La capacidad de comunicación de estos profesores con el *janitor* (persona que pasa la fregona por aulas y pasillos) mexicano recién llegado de Guanajuato, pongamos por

caso, es prácticamente nula. A pesar de ello, cuando uno de estos profesores chicanos se cruza en el pasillo con el recién llegado emigrante mexicano, le saluda cordialmente con un «¿qué hubo, mi cuate?». Martin Joos (1977:187) califica este comportamiento como *función fática* del lenguaje entre dos interlocutores que, independientemente del sentido denotativo de sus palabras, se «dicen» lo siguiente: tú y yo hablamos la misma lengua (cosa que es mentira), tú y yo podemos colaborar. La función litúrgica sería más pretenciosa aunque, no por ello, menos procedente: ambos somos de la raza de Aztlán, ambos aspiramos a una meta común que no es otra que la devolución de California a México. La función fática ratifica un acuerdo; la litúrgica, un vínculo intenso de comunión mística, inefable. No hay duda de que esta dimensión ritual del lenguaje es crucial en cualquier trabajo de campo, mucho más si tenemos en cuenta la revitalización de las lenguas peninsulares. Las emergentes lealtades lingüísticas convierten al idioma en un gran catalizador de emociones y acción simbólica.

#### DE LOS EUFEMISMOS, DISFEMISMOS Y OTRAS PALABRAS AGÓNICAS

Para ser breves, valga este repaso urgente de otros tipos de palabras y de sus modos de significación. Primero están las palabras eufemísticas. Detrás del maquillaje del *eufemismo* siempre se esconde el tabú, esa interdicción lingüística que hace innombrable todo un cortejo de palabras por razón de un temor reverencial, de decencia o cortesía social. De la mano del eufemismo, el antropólogo puede adentrarse en los secretos no dichos de las culturas, en esos intersticios de fricción que chirrían y que ocultan celosamente ángulos de visión a la mirada del forastero. Pero los eufemismos se contaminan al contacto con esa realidad innombrable, su rápida obsolescencia precipita un ritmo acelerado de cambios y substituciones léxicas, hechas siempre al dictado de los gustos del lugar y el momento. Inventariar ese desfile de cambios léxicos puede resultar un ejercicio revelador de usos y costumbres. Relacionadas con el eufemismo y la interdicción lingüística, están las palabras políticamente correctas. En las sociedades industriales complejas, un glosario de términos políticamente correctos nos puede desvelar el cúmulo de problemas conjurados o a punto de conjurar que marcan la transición de una sociedad tradicional, relativamente uniforme, a una sociedad moderna fragmentada en múltiples universos imaginarios y axiológicos. Semejante *thesaurus* revelaría asimismo la enorme capacidad del hombre para dominar y controlar a quien, en definitiva, le controla y le domina con irresistible inexorabilidad: su lenguaje.

Reverso del eufemismo es el disfemismo, las palabras *raheces*, que diría don Claudio Sánchez Albornoz. Son la revancha de la opresión lingüística, la profanación gozosa del tabú, el ritual de rebelión liberador que el pueblo llano y alto celebra cuando salpica de expletivos su madrugador café de la mañana. Ya están hechos los diccionarios de vocablos malsonantes, pero queda pendiente su exégesis, una interpretación que descubra el porqué de los cagamentos mineros, de esa inefable asociación de la navidad con la mierda tal como se practica en algunas regiones de España, esa tendencia a la genitalidad en los asuntos más intrascendentes, o esa morbosidad de algunos pueblos de interpretarlo todo en clave escatológica. Decía Américo Castro, hablando del español del Río de la Plata y de su inveterada ambigüedad lingüística, que las muchachas argentinas no *bajan* sino que descienden la escalera.

Están, finalmente, porque en algún punto hay que terminar, las palabras *agónicas*. En puridad, todas las palabras son agónicas, todas luchan por darse a entender, todas compiten por un puesto bajo el sol en ese abigarrado mercado del intercambio semántico. No todas lo consiguen y terminan convertidas en mero *flatus vocis*, puro espantajo mecánico sin sentido. Cuando Alejandro Humboldt visitó los atures de la cuenca amazónica, no encontró sino restos, despojos. Un ciclón de caribes había arrasado el campamento atur sin dejar bicho viviente. Bueno, no; cuenta Humboldt que un loro, no repuesto aún del susto, farfullaba amarrado a su rama interminables parlamentos. Pero ya nadie sobre el haz de la tierra podía descifrar la espectral palinodia. El idioma de los atures, vivo aún en la garganta de aquel loro, era puro idiotismo, idiotez animal. Dicen que en las críticas horas de la agonía, los ancianos moribundos profieren palabras, palabras inconexas, comentan los del entorno. Pero a nadie se le escapa, a nadie con un adarme de sentido, que esas inconexas palabras son palabras primordiales que devuelven a la infancia o descifran la pasión de una vida. Todos recuerdan la palabra agónica del *Ciudadano Kane* salida de sus labios moribundos: *rosebud*.

En el umbral del nuevo siglo y del nuevo milenio, la sociedad postindustrial ha dado tierra definitivamente al mundo del campo. Moribundo aún ese mundo rural, profiere sus últimas y agónicas palabras, indescifrables ya para las generaciones jóvenes y adultas. Pero esas palabras dotaron de sentido durante dos mil años la forma de contar los días y ordenar el paisaje. Al antropólogo, más que a nadie, corresponde que esas palabras de un mundo que agoniza no queden sin sentido. Parafraseando a Quevedo, se morirán pero tendrán sentido. De lo contrario, las palabras de nuestro abuelos sonarán a los oídos de nuestros hijos como le sonó a Humboldt la espectral palinodia del loro de los atures.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN,, J. L. (1983): *España: Una meditación política*. Barcelona, Ariel.
- CASTRO, A. (1974): *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid, Alianza-Alfaguara.
- (1983): *España en su historia*. Barcelona, Editorial Crítica.
- GALLARDO, B. J. (1994): *Diccionario crítico-burlesco*. Madrid, Visor.
- JOOS, M. (1977): *Pidginization and creolization of languages*. Edit. Dell Hymes Cambridge, University Press.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1976): *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona, Barral.
- STEINER, G. (1981): *Después de Babel*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ULLMAN, S. (1967) *Semántica*. Madrid, Aguilar.
- UNAMUNO, M. de (1959): *Mi vida y otros recuerdos personales*. Buenos Aires. Losada.
- (1967): *Visiones y comentarios*. Madrid, Espasa Calpe.
- (1974): *En torno a la lengua española*. Madrid, Espasa Calpe.
- (1979): *En torno al casticismo*. Madrid, Espasa Calpe.
- (1980): *El Caballero de la triste figura*. Madrid, Espasa Calpe.
- VALLE-INCLÁN, R. (1994): *Divinas palabras*. Madrid, Espasa Calpe.
- WATBURG, W. von (1946): *Problemes et méthodes de la linguistique*. París.
- WEINREICH, U. (1968): *Lenguas en contacto*. Univ. Central de Venezuela, Edit. Biblioteca.